

A Lavoura e o Destino (ἔργον e μοῖρα) sob o Olhar de Zeus (πρόνοια) em Os Trabalhos e os Dias, de Hesíodo

The Plow and Fate (ἔργον and μοῖρα) under the Gaze of Zeus (πρόνοια) in Works and Days, by Hesiod

La Labranza y el Destino (ἔργον y μοῖρα) bajo la Mirada de Zeus (πρόνοια) en Los Trabajos y los Días, de Hesíodo

Jorge Luis Gutiérrez¹

Resumo

O primeiro filósofo não estava na Academia. Estava no campo. Para Hesíodo, pensar não era fazer perguntas difíceis. Era levantar cedo, olhar as Plêiades e saber que era tempo de arar. Era trabalhar mesmo quando o sustento estava escondido pelos deuses. Em *Os Trabalhos e os Dias*, o ἔργον/ἔργα (*érgon/érga*, “trabalho/obras”) não é castigo. É ἄσκησις (*áskēsis*). É treino para habitar justamente a “Raça de Ferro” sem fugir dela. Hesíodo já sabia em 700 a.C.: não é sobre entender os planos de Zeus. É sobre lavrar sob o olhar dele. πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός (“o olho de Zeus que vê tudo”). Este artigo lê *Os Trabalhos e os Dias* como a primeira formulação grega de destino e providência como busca religiosa na vida cotidiana. Propomos que Hesíodo apresenta um modo de vida cuja disciplina é o *érgon*, o καιρός (“tempo oportuno”) e a αἰδώς (“reverência”). Nele, *moîra* é porção ética, *prónoia* é governo opaco e o trabalho é piedade.

Palavras-chave: Hesíodo. Moîra. Prónoia. Ergon. Modo de vida.

Abstract

The first philosopher was not in the Academy. He was in the field. For Hesiod, thinking was not asking hard questions. It was rising early, watching the Pleiades and knowing it was time to plow. It was working even when livelihood was hidden by the gods. In *Works and Days*, ἔργον/ἔργα (*ergon/erga*, “work/works”) is not punishment. It is ἄσκησις (*askesis*). It is training to justly inhabit the “Iron Age” without escaping it. Hesiod already knew in 700 B.C.: it is not about understanding Zeus’s plans. It is about plowing under his gaze. πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός (“the eye of Zeus that sees all”). This article reads *Works and Days* as the earliest

¹ **Jorge Luis Gutiérrez** é Doutor em Lógica e Filosofia da Ciência pela Universidade Estadual de Campinas - Unicamp. É post-doutor pela UMESP (Bolsa Fapesp). Possui três Mestrados: em Lógica e Filosofia da Ciência pela Unicamp; e dois em Ciências da Religião pela UMESP, nas áreas de Bíblia e de Teologia e História. É Graduado em Filosofia pelas Faculdades Associadas do Ipiranga. Possui cursos de especialização em Israel e Chile. Foi Professor Titular da UMESP, Professor da PUC-Campinas nas faculdades de Filosofia, Direito e Medicina - Bioética, Professor da Faculdade de São Bento - FSB, Professor Visitante da Universidad de Concepción - Chile, e Professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie, onde foi Chefe do Departamento de Filosofia. Tem experiência em Filosofia Antiga e Medieval, Ética, Lógica e Filosofia da Religião. Realizou pesquisas com bolsas nos EUA, França, Espanha e México. É membro da Sociedad Ibérica de Filosofía Griega e editor das revistas *Pandora Brasil* e *Primus Vitam*. É autor de livros de filosofia e poesia, e organizador de coletâneas nas áreas de filosofia, literatura e educação.

Greek formulation of fate and providence as a religious quest enacted in daily life. We argue that Hesiod presents a way of life whose discipline is *ergon*, καίρος (“right time”), and αἰδώς (“reverence”). In it, *moira* is ethical allotment, *pronoia* is opaque governance, and work is piety.

Keywords: Hesiod. Moira. Pronoia. Ergon. Way of life.

Resumen

El primer filósofo no estaba en la Academia. Estaba en el campo. Para Hesíodo, pensar no era hacer preguntas difíciles. Era levantarse temprano, mirar las Pléyades y saber que era tiempo de arar. Era trabajar incluso cuando el sustento estaba oculto por los dioses. En *Los Trabajos y los Días*, el ἔργον/ἔργα (*érgon/érga*, “trabajo/obras”) no es castigo. Es ἄσκησις (*áskēsis*). Es entrenamiento para habitar justamente la “Raza de Hierro” sin huir de ella. Hesíodo ya lo sabía en el 700 a.C.: no se trata de entender los planes de Zeus. Se trata de arar bajo su mirada. πάντα ἶδὼν Διὸς ὀφθαλμός (“el ojo de Zeus que todo lo ve”). Este artículo lee *Los Trabajos y los Días* como la primera formulación griega del destino y la providencia como búsqueda religiosa en la vida cotidiana. Proponemos que Hesíodo presenta un modo de vida cuya disciplina es el *érgon*, el καίρος (“tiempo oportuno”) y la αἰδώς (“reverencia”). En él, *moîra* es porción ética, *prónoia* es gobierno opaco y el trabajo es piedad.

Palabras clave: Hesíodo. Moîra. Prónoia. Ergon. Modo de vida.

1. Introdução: A Lavoura sob o Olhar de Zeus como Busca Religiosa

O primeiro filósofo não estava na Academia. Estava no campo.

Para Hesíodo, pensar não era formular problemas abstratos. Era levantar antes do sol, olhar as Plêiades nascerem e saber: é tempo de arar. Era trabalhar com as mãos mesmo quando os deuses escondiam o sustento.

Em *Os Trabalhos e os Dias*, o ἔργον/ἔργα (*érgon/érga*, “trabalho/obras”) não é castigo. É áσκēσις: exercício espiritual. É o esforço diário para viver com justiça na “Raça de Ferro” - a última e pior das idades humanas, marcada por violência, injustiça e fadiga, onde até os filhos desonram os pais (Op. 180-181) - sem fugir dela, sem se corromper por ela.

No mito de Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias* (Op. 174-201), a Raça de Ferro (γένος σιδήρεον) fecha o ciclo das idades humanas. É o fim da linha: uma história de decadência contínua e afastamento dos deuses. Esta quinta geração - a do próprio poeta - amarra trabalho e sofrimento (πόνος) de forma definitiva, e desfaz os laços que sustentavam o cosmos e a cidade. O ferro tem duas faces. Garante a vida pelo cultivo técnico, mas também dá ao homem o instrumento da ὕβρις e corrói a δίκη. O desfecho já está escrito: no dia em que αἰδώς e νέμεσις - o pudor e a indignação moral - abandonarem a Terra, a humanidade terá chegado ao seu termo, por decreto de Zeus.

Hesíodo já sabia em 700 a.C. o que muitas filosofias depois esqueceram: não se trata de decifrar os planos ocultos de Zeus. Trata-se de lavrar a terra sob o olhar dele. Zeus vê tudo: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός (“o olho de Zeus vê tudo” Op. 267). Mas não dá explicações. Apenas observa, para ver se quando chegar você estará trabalhando. Podemos reduzir a filosofia de Hesíodo a três palavras: ἔργον = trabalho, καιρός = tempo certo, αἰδώς = reverência. Nada de teoria vazia. Só prática.

Talvez filosofia não seja ter todas as respostas. Talvez seja pegar no arado, fazer o que deve ser feito na hora certa, e chamar esse ato de εὐσέβεια (eusebeia, “piedade”). Para Hesíodo faz todo sentido chamar o ἔργον de eusebeia. A palavra vem de eu- “bem” + sébas “reverência”: “reverenciar corretamente”. Na Grécia, eusebeia não era emoção. Era ação. Era o sacrifício certo, enterrar o pai, respeitar o vizinho, trabalhar no kairós. Era manter a ordem com os deuses, com a casa e com a cidade.

Nesse sentido, o sulco aberto na terra é a primeira escola de filosofia. Séculos depois Platão ainda perguntaria no Eutífron 5d: “o que é eusebeia?” (PLATÃO, 2003). E o Novo Testamento usaria a mesma palavra 15 vezes para falar de vida santa e fiel a Deus, como em 1Tm 4:7-8: “γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν” / “exercita-te na piedade” (NESTLE-ALAND, 2012).

É por isso que a posição de Hesíodo na história do pensamento grego segue controversa. Wilamowitz-Moellendorff (1928) classificou Os Trabalhos e os Dias como um simples “calendário de camponês” (Bauernkalender), sem conteúdo filosófico. Já Snell (1953) localizou o nascimento da autoconsciência não na poesia didática, mas na lírica, isto é, em Hesíodo.

Contudo, nas últimas quatro décadas houve uma reavaliação teológica e filosófica do poeta de Ascra. Vernant (1982) mostrou que o mito hesiódico constrói uma ordem coerente de justiça. Clay (2003) demonstrou que Os Trabalhos e os Dias apresenta um cosmos centrado na governança moral de Zeus. Mais recentemente, Canevaro (2015) leu o poema como discurso de educação social, e Stamatopoulou (2017) destacou suas dimensões rituais.

Este artigo se insere nessa reavaliação ao propor a leitura de Os Trabalhos e os Dias como a primeira formulação grega sobre destino e providência enquanto busca religiosa realizada na prática cotidiana. Seguimos a tese de Pierre Hadot de que a filosofia antiga era menos um sistema de doutrinas e mais um modo de vida (HADOT, 1995; 2002), ou seja, uma transformação da existência pela disciplina. Em Hesíodo, essa disciplina não é dialética, mas ἔργον (érgon, “trabalho”), καιρός (kairós, “tempo oportuno”) e αἰδώς (aidōs, “reverência”). Para Hesíodo, pensar corretamente sobre os deuses é lavrar corretamente sob o olhar de Zeus.

Dessa forma, a questão do destino e da providência se torna concreta. E já que os deuses ocultam dos homens o sustento: κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν

(Op. 42), resta a pergunta: que tipo de vida responde a essa condição? Nossa análise parte da leitura rigorosa dos termos de Hesíodo. *Μοῖρα* (*moîra*, “porção”), *δίκη* (*díkē*, “justiça”), *ἔργον* (*érgon*, “trabalho”), *ὑβρις* (*hýbris*, “violência”), *αἰδώς* (*aidōs*, “reverência”), *καιρός* (*kairós*, “medida devida”) e *ἐλπίς* (*elpís*, “esperança”) são examinados dentro do poema, antes de qualquer comparação com categorias posteriores. Em seguida, situamos esses termos no horizonte do γένος σιδήρεον (*génos sidéreon*, “Raça de Ferro” Op. 174–201), lendo o poema como resposta a um declínio cósmico e social. O objetivo não é dizer que Hesíodo foi um estoico antes do estoicismo, mas mostrar que o estoicismo sistematizou uma forma de ἄσκησις (*áskēsis*, “treino”) cuja forma arcaica já está em *Os Trabalhos e os Dias*. Neste artigo abordaremos os temas tratados sob três aspectos.

O primeiro aspecto diz respeito à *μοῖρα* (*moîra*, “porção/destino”) em Hesíodo. Ela é distributiva e ética, não causal e determinista. Nomeia a porção que Zeus concede, porção que inclui o louvor mas permanece aberta ao *ἔργον* (*érgon*, “trabalho”) humano.

O segundo aspecto refere-se ao governo de Zeus. Ele exerce uma *πρόνοια* (*prónoia*, “providência”) funcional como *μητίοεις* (*mētíoeis*, “conselheiro”), cujo olhar vê e compreende tudo: *πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός καὶ πάντα νοήσας* (“o olho de Zeus vê tudo e tudo compreende” Op. 267). Todavia, essa *prónoia* é opaca, como mostra a hemerologia não-sistemática de Op. 765–828.

O terceiro aspecto é a resposta humana. Ela se dá como *ἄσκησις τοῦ ἔργου* (*áskēsis tou érgou*), “um exercício do trabalho” — liturgia de trabalho sazonal, sacrifício e justiça que constitui um modo de vida na Idade do Ferro. Nesse quadro, o sofrimento narrado por Prometeu e Pandora não é acidente nem injustiça, mas *παιδεία* (*paideía*, “educação”) que vem de Zeus.

Esta leitura intervém em três debates. Contra a escola “pessimista” que vê em Hesíodo apenas desespero (NORTWICK, 1980), mostramos que o poema prescreve ação dentro do declínio. Contra a escola “racionalista” que encontra proto-ciência (ROSEN, 1997), sublinhamos os limites do cálculo humano diante da opacidade divina. Contra o modelo “evolucionista” que vê a filosofia nascer por ruptura do mito (NESTLE, 1940), defendemos a continuidade: a filosofia começa como prática mítica disciplinada.

Os Trabalhos e os Dias inauguram, portanto, a busca grega de viver justamente sob uma ordem divina cujas razões permanecem ocultas.

2. Moîra como Porção Ética e o Problema da Hýbris

O campo semântico do destino em *Os Trabalhos e os Dias* gira em torno de *μοῖρα* (*moîra*), palavra que vem de *μείρομαι* (*meíromai*, “receber como porção”).

Em Homero, *moîra* é parte. É a porção de carne no banquete (*Od.* 8.470), a honra

repartida (Il. 9.318), a parte da morte que cabe a cada um (Il. 4.170). Nunca é um roteiro fechado. É sempre um quinhão dentro de um todo. Hesíodo pega esse sentido e dá a ele peso teológico.

A passagem-chave está em *Op.* 276–280. Ali Hesíodo mostra a diferença entre homem e animal:

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων / ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ
οἰωνοῖς πετεηνοῖς / ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ’ αὐτῶν /
ἀνθρώποισι δ’ ἔδωκε δίκην, ἥ πολλὸν ἀρίστη / γίγνεται
“Pois esta lei estabeleceu o Cronida para os homens: que peixes, feras e
aves aladas devorem uns aos outros, já que não há *díkē* entre eles; mas
aos homens deu *díkē*, que de longe é a melhor”.

Repare nos verbos: **διέταξε** (*diétaxe*, “ordenou, distribuiu”) e **ἔδωκε** (*édōke*, “deu”). São verbos de distribuição. Zeus não escreve o destino de cada um. Ele fixa o campo. Ser humano é viver sob *díkē*.

Essa *moîra* é pesada porque o **βίος** (*bíos*, “sustento”) está escondido. Em *Op.* 42–49, depois do engano de Prometeu, **κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν** (“pois os deuses ocultam dos homens o sustento”), **ἵνα μὴ ῥηιδίως βίος ἄνερει πέπη** (“para que o sustento não fosse fácil para os homens”). O ocultamento institui o **πόνος** (*rónos*, “fadiga”) como condição humana.

Mas *rónos* não é só castigo. É o caminho da *díkē*. Por isso *Op.* 303–306 manda: **ἐργάζεω, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε Λιμός / ἐχθαίρη, φιλέη δέ σ’ εὐστέφανος Δημήτηρ** “Trabalha, Perses, de nobre estirpe, para que a Fome te odeie e Deméter de bela grinalda te ame”. **Λιμός** (*Limós*, “Fome”) não é destino fixo. Ele recua diante do trabalho. A porção que Zeus dá inclui estação, morte e escassez. Mas a colheita depende do homem.

É aí que entra a **ὔβρις** (*hýbris*, “violência, insolência”). Como mostra Gutiérrez (2021, p. 135-138), em Hesíodo *hýbris* não é só excesso. É transgressão teológica: é agir como se *díkē* não tivesse sido dada, como se o homem pertencesse à lei das feras.

Os **βασιλῆες δωροφάγοι** (“reis comedores de presentes” *Op.* 38-39) cometem *hýbris* quando proferem **σκολιάς δίκας** (“sentenças tortas” *Op.* 250). Usurpam de Zeus o direito de distribuir justiça. Violam a *moîra* repartida: aos animais, a lei de devorar; aos homens, a lei de julgar com *díkē*.

Por isso *Op.* 260–262 avisa: **ὅς κε κακῶς ἔρῃσι καὶ ἀντὶ δίκης ἀτέλειον / εἵπη, τοῦ μὲν τ’ αἶψα θεοὶ παρὰ Ζηνὶ καθήμεναι / Δίκη γένηται**. “quem agir mal e proferir sentença incompleta em lugar de *díkē*, para este logo os deuses junto a Zeus fazem nascer *Díkē*”. Aqui *Díkē* é pessoa. Vai até Zeus relatar **ἀδικίας ἀνθρώπων** (“as injustiças dos homens” *Op.* 259). A *hýbris* não fica sem resposta porque a **πρόνοια** (*prónoia*,

“providência”) de Zeus é moral: **πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός καὶ πάντα νοήσας** (“o olho de Zeus tudo vê e tudo compreende” *Op.* 267).

Hesíodo encena essa teologia na fábula do gavião e do rouxinol (*Op.* 202–212): **νῦν δ’ αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς / ὣδ’ ἴρηξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον**. “agora contarei uma fábula aos reis, mesmo que sejam sábios: assim falou o gavião ao rouxinol de pescoço variegado”.

O gavião, **ὑψι μάλ’ ἀερθεῖς** (“levado bem alto” *Op.* 204), prende o rouxinol e diz: **ἄφρων δ’, ὅς κ’ ἐθέλῃ πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν** (“tolo é quem quer contender contra os mais fortes” *Op.* 207).

Como observa Gutiérrez (2021, p. 142-145), a fábula tem dois andares. No nível animal, o gavião só segue o νόμος que Zeus deu às feras em *Op.* 277–278: **ἔσθθιν ἀλλήλους** (“comerem-se uns aos outros”). Ali **οὐ δίκη ἐστὶ μετ’ αὐτῶν** (“não há *díkē* entre eles”), então não há *hýbris*.

No nível humano, a fábula é para os βασιλεῖς (*basileîs*, “reis”) (*Op.* 202) e para Perses. Se um rei age como gavião, usando βίη (*bíē*, “força”) contra o fraco, comete ὕβρις (*hýbris*, “desmesura” ou “soberba”). Ele larga a μοῖρα (*moîra*, “destino” ou “quinhão”) humana da δίκη (*díkē*, “justiça”) e volta para a lei animal. O rouxinol é Perses. É todo fraco que apela para a δίκη (*díkē*, “justiça”). A lição não é “cala e aceita o forte”. É “não seja gavião”. Não transforme força em ὕβρις (*hýbris*), porque Ζεὺς ὑψιβρεμέτης (*Zeûs hypsibremétēs*, “Zeus alto-troante”) escuta. Como diz Gutiérrez (2021, p. 148), “a fábula não justifica a lei do mais forte, mas a denuncia quando aplicada entre homens”.

Logo, *moîra* marca o limite. *Díkē* abre o espaço dentro do limite. Como notou Heath (1985), a justiça hesiódica funciona “dentro do que foi dado”. *Hýbris* é negar esse dado. É querer uma *moîra* que não é sua: a do predador sem *díkē*.

A resposta de Zeus não é imediata. Daí vem a impressão de injustiça. Mas *Op.* 265–266 corta: **οὐδ’ ἄρ’ ἐγὼ νῦν δίκαιος ἐν ἀνθρώποισιν ἐσεῖμαι / οὐδ’ ἐμὸς υἱός, ἐπεὶ κακὸν ἄνδρα δίκαιον ἔμην**. “nem eu agora seria justo entre os homens, nem meu filho, pois é mau ser justo com homem mau”. É ironia: se Zeus não punisse, eu também não seria justo. Logo, Zeus pune. Só que no *kairós* dele, não no nosso.

Receber a própria *moîra* é receber tarefa e tentação. A tarefa é *érgon* com *díkē*. A tentação é *hýbris*: ser gavião, torcer sentenças, largar o *érgon* como Perses. Como conclui Gutiérrez (2021, p. 152), “a justiça de Zeus não anula a liberdade humana, mas a situa”: *moîra* não é prisão, é campo. Onde não há *érgon*, *moîra* vira ἄτη (*átē*, “ruína”). Onde há *érgon* com *díkē*, *moîra* vira βίος (*bíos*, “sustento”).

3. Zeus Mētioeis: A Providência como Governo Moral sem Transparência

Se a *moîra* é a porção, Zeus é quem distribui. *Os Trabalhos e os Dias* abre invocando-o como distribuidor supremo:

ῥέα μὲν γάρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει, / ῥέα δ' ἀρίζηλον μινύθει
καὶ ἄδηλον ἀέξει, / ῥέα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει
“pois facilmente fortalece, facilmente oprime o forte, facilmente diminui
o conspícuo e eleva o obscuro, facilmente endireita o torto e fana o
soberbo” (*Op.* 5-7).

A anáfora de ῥέα (*rhéa*, “facilmente”) marca soberania absoluta. Mas *Op.* 9 acrescenta **διὰ δ' ἄθανάτων βουλὰς ἰθύνει** (“e por meio dos conselhos dos imortais ele governa”), e *Op.* 267 o qualifica como **πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός καὶ πάντα νοήσας** (“o olho de Zeus que vê tudo e tudo compreende”).

Isso é **πρόνοια** (*prónoia*, “providência”) em ação. Zeus administra o cosmos com atenção à *díkē* e a oposição à *díkē* é a **ὑβρις** (*hýbris*, “insolência”).

Gutiérrez (2021, p. 139-141) mostra que a *prónoia* hesiódica aparece sobretudo na punição da *hýbris*. Quando os reis julgam **σκολιῶς** (“tortamente” *Op.* 250), Zeus manda **λιμός** (*limós*, “fome”) e **λοιμός** (*loimós*, “peste”) sobre a cidade inteira (*Op.* 243-247). A punição é coletiva porque a *hýbris* do rei corrompe a *díkē* que sustenta a *pólis*.

Mas essa *prónoia* não é automática nem segue uma fórmula. *Op.* 270-273 admite que o justo pode sofrer: **νῦν δ' οὔτε δίκαιος ἐν ἀνθρώποισιν ἔσεσθαι / οὔτ' ἄρ' ἐὼν ἀγαθός** (“e agora eu não seria justo entre os homens nem meu filho”). Hesíodo não resolve a tensão. Como nota Most (2006, p. xxxviii), “a justiça hesiódica é escatológica, não imediata”. O atraso da justiça não nega o governo de Zeus; revela sua opacidade. O agricultor deve agir **ὥς δεῖ** (“como é preciso”) sem ver **διὰ τί** (“por quê”).

A hemerologia (*Op.* 765–828) é o lugar dessa opacidade. Hesíodo lista dias: o quarto é sagrado (*Op.* 770), o décimo terceiro é bom para plantar (*Op.* 780), o décimo sétimo é mau para nascer menina (*Op.* 794-795), o vigésimo é ótimo para julgar (*Op.* 802). Nenhum princípio une a lista. Como observou Nelson (1998, p. 127), “os dias são dados, não deduzidos”. West (1978, p. 364) chamou de “mistura confusa de tradição”.

O ponto teológico é justamente a falta de sistema. Zeus governa, mas suas **βουλαί** (*boulai*, “deliberações”) não são dedutíveis. O agricultor deve **τηρεῖν** (*tēreîn*, “observar”) sem **γνῶναι** (*gnônai*, “conhecer o porquê”). É providência sem **λόγος** (*lógos*, “razão”).

Por isso a resposta humana é **αἰδώς** (*aidōs*, “reverência”) e **θυσία** (*thysía*, “sacrifício”). *Op.* 336-341 manda: **σπένδειν δ' ἄθανάτοισι θεοῖς καθαρῶς καὶ ἀγνῶς** (“derramar libações aos deuses imortais pura e santamente”), e **ἐργων δ'**

ἄρχεσθαι, ὅπως ὥραι εἰσὶν ἐκάστων (“começar os trabalhos como são as estações de cada um”). O sacrifício não é magia. É alinhamento. *Op.* 465-466: **εὐχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ’ ἄγνῃ** (“orar a Zeus Ctônio e à santa Deméter”) ao começar o arado. A oração reconhece dependência sem exigir explicação.

A *hýbris*, ao contrário, é recusa da *aidōs*. Gutiérrez (2021, p. 150) define a *hýbris* dos reis como “esquecimento do olhar de Zeus”: agem como se **πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός** (*Op.* 267) não existisse. Por isso *Op.* 258-260: **αὐτίκα γάρ τε Δίκη παρὰ Ζηνὶ καθεζομένη / γίγνεται ἀθανάτοισι θεοῖς, ὅπ’ ἂν τίς μιν βλάπτῃ / σκολιῶς ἐνέπων** “pois logo *Díkē*, sentada ao lado de Zeus, se apresenta entre os deuses imortais, quando alguém a lesa falando tortamente”. *Díkē* é hipóstase que relata. A *prónoia* opera por vigilância, não por cálculo. O justo age como se fosse visto; o **ὑβριστής** (*hybristēs*, “insolente”) age como se não houvesse testemunha.

Podemos definir a *prónoia* hesiódica como governo moral sem transparência epistêmica. É providência como **μῦθος** (*mýthos*, “fala autorizada”) antes de **ἐπιστήμη** (*epistēmē*, “conhecimento”). A implicação é radical: a primeira reflexão grega sobre providência a funda na confiança encenada no *érgon*, não na razão que apreende causas.

Quando Cleantes depois escreve **Ζεῦ πάτερ** e o chama **νόμου μετὰ πάν κυβερνῶν** (“pilotando tudo com lei”), ele traduz **νόμοις ἰθύνων** (*nómois ithýnōn*, “governando com leis” *Op.* 9) em racionalismo estoico. Mas o Zeus de Hesíodo governa sem publicar as cartas náuticas.

Essa tensão hesiódica encontra paralelo direto na literatura sapiencial bíblica. O autor de Eclesiastes formula o mesmo problema 500 anos depois:

"Tudo isto vi nos dias da minha vaidade: há justo que perece na sua justiça, e há perverso que prolonga os seus dias na sua perversidade" (*Ec.* 7:15)

הַכֹּל רָאִיתִי בִּימֵי הָבָלִי יֵשׁ צְדִיק אֲבָד בְּצִדְקוֹ וַיֵּשׁ רָשָׁע מֵאֲרִיךְ בְּרָעוֹתָיו

Ele volta ao tema em *Ec.* 8:14:

"Há ainda outra vaidade que se faz sobre a terra: há justos a quem sucede segundo as obras dos perversos, e há perversos a quem sucede segundo as obras dos justos."

יֵשׁ הָבָל אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יֵשׁ צְדִיקִים אֲשֶׁר מִגִּיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הָרָשָׁעִים וַיֵּשׁ רָשָׁעִים שֶׁמִּגִּיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הַצְדִּיקִים

Tanto em Hesíodo quanto em Eclesiastes, a resposta não é explicar o mecanismo divino, mas recomendar *temor* e *trabalho* como atitude diante de um governo que não

publica suas razões. A justiça existe, mas não está na mão do homem calculá-la no tempo presente.

4. Érgon (érgon, “trabalho”) e Kairós (kairós, “tempo oportuno”): A Áskēsis (áskēsis, “exercício/disciplina”) do Trabalho Sazonal

Se a **μοῖρα** (*moîra*, “porção”) é dada e a **πρόνοια** (*prónoia*, “providência”) de Zeus é obscura, então o **ἔργον** (*érgon*, “trabalho”) vira o exercício central da vida humana. É nele que Hesíodo concentra sua pedagogia.

Érgon aparece 45 vezes em *Os Trabalhos e os Dias*. E não é por acaso. Em *Op.* 382 Hesíodo repete: **ἔργον ἐπ’ ἔργῳ ἐργάζεσθαι** (“trabalhar trabalho sobre trabalho”). Não é excesso. É ritmo. Como observa Canevaro (2015, p. 146), “a repetição encena a própria diligência que o poema recomenda”.

Esse trabalho tem 3 regras: deve ser feito **αἰεὶ** (*aeí*, “sempre” *Op.* 311), **ἐν ὥρῃ** (*en hōrā*, “na hora certa” *Op.* 422) e **σὺν δίκῃ** (*sýn díkē*, “com justiça” *Op.* 213). Por isso a estrutura é temporal. Hesíodo organiza a vida pelo **καιρός** (*kairós*, “tempo oportuno”). Não é tempo de relógio. É tempo da natureza e dos deuses. Errar o *kairós* é romper a ordem de Zeus.

Vejamos como Hesíodo ensina seguindo o ano agrícola:

1. **Op. 564-567: ἀλλ’ ὁπότ’ ἂν κλυτόμητις ἀπ’ οὐρανοῦ ἀστερόεντος / Πληιάδες προφέρῃσι, τότε ἄρχεσθαι ἀρότιο** “mas quando as Plêiades, de ilustre inteligência, surgem do céu estrelado, então começa a lavoura”. Plêiades = fim de outubro. Hora de arar.
2. **Op. 448-451: εὔτ’ ἂν δὴ κούρη βορέω πολυγηθεί γαίῃ / ἐκ Νείλου προρέῃ, τότε δὴ σπείρειν ἀνὰ γαῖαν** “quando o grou migra para a terra muito alegre de Bóreas vinda do Nilo, então semeia pela terra”. Migração do grou = novembro. Hora de semear.
3. **Op. 383-384: ἀλλ’ ὁπότ’ ἂν πρῶτον σπόρος ὥριος ἀνθρώποισιν / ἔλθῃ, τῆμος ἄρουραν ἔχειν** “mas quando primeiro chega a estação da sementeira para os homens, então apegue-te ao campo”.

Assim Hesíodo amarra o trabalho ao céu, às aves e à estação. O *kairós* vira visível e ensinável. O agricultor precisa cultivar a **προσοχή** (*prosokhē*, “atenção”). Hadot (1995, p. 84) mostrou que essa palavra será central para os estoicos. Em Hesíodo ela já está na prática: observar os grous, as Plêiades, os caracóis (*Op.* 571-572) e os cardos floridos (*Op.* 582-584).

O corpo também entra na disciplina: levantar antes da aurora (*Op.* 578-581 **ἡῶθι μάλιστα**), comer com medida (*Op.* 704-705 **μέτρα φυλάσσεσθαι**), evitar relações

conjugais na hora errada (*Op.* 695-697 **μηδὲ γυναικὶ πεποιθέμεν**). Até a fala é cuidada: **μηδὲ κακὴν φάτιν ἀνθρώπων** ("nem má fama entre os homens" *Op.* 760). São exercícios espirituais dentro da rotina do campo. Como diz Stamatopoulou (2017, p. 223), "o corpo do agricultor hesiódico é um corpo ritual".

De onde vem essa necessidade? Do mito de Prometeu e Pandora (*Op.* 42-105). Porque Prometeu **ἐκλέψας πῦρ** ("roubou o fogo" *Op.* 50), Zeus **κρύψε βίον** ("escondeu o sustento" *Op.* 42) **ἵνα μὴ ῥηιδίως βίος ἄνερеси πέπη** ("para que a vida não fosse fácil para os homens" *Op.* 49). Desde então os homens comem o pão **ἐν ἰδρῶτι** (*en hidrôti*, "com suor" *Op.* 91). A dificuldade não é castigo vazio, mas **παιδεία** (*paideía*, "educação").

No jarro de Pandora fica a **ἐλπίς** (*elpís*, "esperança" *Op.* 96). Verdenius (1985) entende *elpís* como um bem. Dentro da lógica do trabalho, *elpís* equilibra: fica entre a **ἀπόνοια** (*arónoia*, "desespero") e a **αὐθάδεια** (*authádeia*, "presunção"). O agricultor trabalha **σὺν ἐλπίδι** ("com esperança"), mas não **δι' ἐλπίδα** ("por garantia"). A esperança impede abandonar o trabalho e também impede achar que controla tudo.

O campo é templo, o arado é altar, a colheita é oferenda. O trabalho começa e termina em oração. Aqui Hesíodo antecipa algo que os estoicos vão formular depois: todo ato **κατὰ φύσιν** (*katà phýsin*, "segundo a natureza") é culto. A diferença é que, para ele, a medida não é abstrata. A regra é **κατὰ καιρόν** (*katà kairón*, "segundo a estação").

5. Idade do Ferro: A Urgência Ética da Áskēsis

Como falamos anteriormente, a urgência desse exercício vem do horizonte da Idade do Ferro. No mito das Cinco Raças (*Op.* 106–201), Hesíodo situa o presente como tempo de declínio. A Raça de Ferro é marcada pela **κακότης** (*kakótēs*, "maldade") e pelo **πόνος** (*ponos*, "fadiga").

E o pior sinal é a retirada dos deuses. *Op.* 197–201:

καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης / λευκοῖσιν φάρεσσι
καλυψαμένω χροά καλὸν / ἀθανάτων μετὰ φύλον ἵτον προλιπόντ'
ἀνθρώπους / Αἰδῶς καὶ Νέμεσις

"e então, de fato, da terra de amplos caminhos, tendo coberto sua bela pele com brancas vestes, Αἰδῶς (*Aidōs*, "Reverência") e Νέμεσις (*Némesis*, "Indignação") partirão para o Olimpo, junto à raça dos imortais, abandonando os homens".

Sem *Aidōs* e *Némesis* na terra, a responsabilidade ética cai inteira sobre o **ἔργον** humano. É por isso que o trabalho se torna urgente. Hesíodo lamenta: **μήτ' ἄρ' ἔπειτ' ὠφελλον...** ("oxalá eu não estivesse entre os homens da quinta

geração...” *Op.* 174–175). Todavia, esse lamento não conduz ao lamento estéril. O poema continua por mais 600 versos com instruções de como viver. A Idade do Ferro é justamente o contexto que torna **δίκη** (*díkē*, “justiça”) e **ἔργον** (*érgon*, “trabalho”) necessários. Como observa Clay (2009, p. 25), “quanto pior a era, maior a necessidade de justiça”.

A busca religiosa é, portanto, habitar justamente um tempo de **ἀδικία** (*adikía*, “injustiça”). Não se pode mudar a *moîra* da Idade do Ferro, mas pode-se escolher não acelerar sua corrupção. *Op.* 213–218: **ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα...** “Ó Perses, tu lança isso em tua mente...”.

O verbo **βάλλω** (*bálleo*, “lançar, pôr”) designa um exercício mental: a constante **μελέτη** (*melétē*, “cuidado, prática”) da **δίκη** (*díkē*, “justiça”).

Essa prática tem estrutura litúrgica. O poema abre com hino (*Op.* 1–10) e fecha com hemerologia (*Op.* 765–828). Entre eles está o calendário dos **ἔργα** (*érge*, “obras/trabalhos”). O ano do agricultor é um ano de ritos. A lavra da primavera é precedida por oração a Zeus Ctônio; a colheita é seguida de oferta das primícias; o inverno é tempo de **εὐφροσύνη** (*euphrosýnē*, “bom ânimo”) dentro da medida (*Op.* 491–492).

Até o silêncio é ritual: **μηδ’ ἀπὸ πενταόροφον ἀκτῆς ἀκροχόλιοιο / πίνειν** (“nem beber da fonte de cinco braços em sua nascente” *Op.* 738–739).

O mundo está saturado de presença divina, mas essa presença não explica. Ela ordena.

Assim, por um lado, Hesíodo lança as bases da filosofia posterior. Heráclito chama Hesíodo de **πλείστων διδάσκαλος** (*pleístōn didáskalos*, “mestre da maioria”) justamente porque ele ensinou a muitos a viver segundo **ἡμέρα** (*hēméra*, “dia”) e **νύξ** (*nyx*, “noite”) sem perceber que são uma só coisa (HERÁCLITO, DK 22 B57). A crítica só faz sentido porque reconhece a centralidade do ensino hesiódico.

O mesmo eco aparece em Platão. Em *Leis* III, 680b-681c, a cidade é fundada sobre a justiça agrária, com marcas claras de Hesíodo (PLATÃO, 2010).

Por outro lado, Hesíodo fornece a matriz para a teologia estoica. O *Hino a Zeus* de Cleantes traduz *Op.* 1–10 para o monoteísmo filosófico: **ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα θεοῦ μίμημα λαχόντες** (“pois de ti nascemos, tendo recebido semelhança divina” *Hino* 15–16). Isso retoma a antropologia hesiódica da **δίκη** (*díkē*, “justiça”) como dom divino.

A diferença é que Cleantes troca a *áskēsis* do *ἔργον* pela *áskēsis* da **συγκατάθεσις** (*synkatáthesis*, “assentimento”). O **λόγος** (*lógos*) estoico substitui o **καιρός** (*kairós*) hesiódico e a *synkatáthesis* substitui o *érgon*. Continuidade e diferença são igualmente instrutivas. A filosofia grega herda o problema de Hesíodo — como viver sob Zeus — ao mesmo tempo em que transforma seu método.

6. Conclusão: O Sulco como a Primeira Escola de Filosofia

Ler *Os Trabalhos e os Dias* como *a lavoura sob o olhar de Zeus* é recuperar a providência hesiódica como filosofia enquanto modo de vida. É voltar a um modo de pensar anterior à cisão platônica entre **βίος θεωρητικός** (*bíos theōrētikós*, “vida contemplativa”) e **βίος πρακτικός** (*bíos praktikós*, “vida prática”).

Hesíodo não oferece sistema nem silogismo, mas articula uma resposta coerente à dupla pergunta que assombrará o pensamento grego de Heráclito a Marco Aurélio: que porção foi dada e como se deve vivê-la? A resposta não se encontra na **ἀγορά** (*agorá*, “assembleia”), mas na **ἄρουρα** (*ároura*, “campo lavrado”).

O agricultor que se levanta **ἠῶθι** (“ao alvorecer” *Op.* 578), que observa as **Πληιάδες** (*Plēiádes*, “Plêiades”) para conhecer o **καιρός** (*kairós*, “tempo oportuno”), que derrama libações **Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ’ ἄγνῃ** (“a Zeus Ctônio e à santa Deméter” *Op.* 465–466), e que mantém a **δίκη** (*díkē*, “justiça”) mesmo quando **Λιμός** (*Limós*, “Fome”) o pressiona, pratica a filosofia em seu sentido arcaico. Seu **λόγος** (*lógos*, “discurso”) não é pronunciado, mas encenado; sua **ἀπόδειξις** (*apódeixis*, “demonstração”) é o sulco.

A **μοῖρα** (*moîra*, “porção”) em Hesíodo não é **εἰμαρμένη** (*heimarménē*, “cadeia de causas”) mas **alotamento distributivo**. Zeus **διέταξε** (*diétaxe*, “estabeleceu”) um **νόμος** (*nómos*, “lei”) que dá aos humanos *díkē* (*Op.* 276–280), mas **κρύψε βίον** (“ocultou o sustento” *Op.* 42). A porção inclui, portanto, o trabalho como elemento estrutural. A *moîra* define o campo, mas o **ἔργον** (*érgon*, “trabalho”) decide se **λιμός** (*limós*, “fome”) ou **Δημήτηρ** (*Dēmētēr*, “Deméter”) prevalecerá (*Op.* 303–304). O destino aqui é espaço ético, não necessidade metafísica. Como observou com acerto Tsagalis (2009, p. 152), a *moîra* hesiódica “define os limites dentro dos quais a agência humana opera”, e esses limites são condição de responsabilidade, não sua negação.

O **governo de Zeus funciona como πρόνοια** (*prónoia*, “providência”) **sem λόγος** (*lógos*, “justificação racional”). Ele é **μητίοις** (*mētíoeis*, “cheio de astúcia”) e **πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός** (“o olho de Zeus vê tudo” *Op.* 267), mas suas **βουλαί** (*bouláí*, “deliberações”) não são dedutíveis. A hemerologia (*Op.* 765–828) prova que a vontade divina deve ser obedecida, não deduzida. Trata-se de providência como **μῦθος** (*mýthos*, “fala autorizada”) e não como **ἐπιστήμη** (*epistēmē*, “conhecimento”). Hesíodo oferece assim um modelo de confiança anterior à doutrina estoica da **συγκατάθεσις** (*synkatáthesis*, “assentimento”). Enquanto o estoico assente ao *lógos* porque o compreende, o agricultor hesiódico assente com **αἰδώς** (*aidōs*, “reverência”) apesar de não o compreender. A diferença não é entre piedade e razão, mas entre duas formas de **εὐσέβεια** (*eusebeía*, “piedade”): uma discursiva, outra litúrgica.

O **ἔργον** (*érgon*, “trabalho”) constitui **ἄσκησις** (*áskēsis*, “treino”). Os imperativos de *Os Trabalhos e os Dias* treinam a **προσοχή** (*prosokhḗ*, “atenção”) ao *kairós*, disciplinam o corpo por meio da medida na comida, no sono e na fala, e orientam o eu para a *díkē* em meio ao **γένος σιδήρεον** (*génos sidḗreon*, “Raça de Ferro”). Os mitos de Prometeu e Pandora explicam o **πόνος** (*pónos*, “fadiga”) como **παιδεία** (*paideía*, “educação”) de Zeus, enquanto a **ἐλπίς** (*elpís*, “esperança”) preserva o meio-termo entre **ἀπόνοια** (*apónoia*, “desespero”) e **αὐθάδεια** (*authádeia*, “presunção”). O *érgon* é, portanto, sacramental. *Op.* 465–466: **εὐχέσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερι θ’ ἄγνῃ** (“orar a Zeus Ctônio e à santa Deméter”) ao iniciar o arado. O campo é templo, o arado é altar, a colheita é oferenda.

As implicações para a história da filosofia são significativas. Se filosofia é, com Hadot (1995, p. 265), “uma conversão, uma transformação do modo de ser”, então *Os Trabalhos e os Dias* já é filosófico. A conversão que exige é de **ἀεργία** (*aergía*, “ociosidade”) para *érgon*, de **ὔβρις** (*hýbris*, “violência”) para *díkē*, de **ἀφροσύνη** (*aphrosýnē*, “insensatez”) para *aidōs*. Essa conversão não ocorre na **Ἀκαδήμεια** (*Akadēmeía*, “Academia”), mas na *ároura*. Assim, a genealogia da “filosofia como modo de vida” deve começar não com Sócrates, mas com o agricultor beócio que reza antes de arar.

As implicações para a teologia são igualmente relevantes. A providência hesiódica oferece uma alternativa à teodiceia. O poema não explica por que o justo sofre, porque explicação não é seu objetivo. *Op.* 270–273 admite que o homem justo pode desejar não ser justo na presente era, mas o poema continua a ordenar a justiça. O sofrimento não é evidência contra Zeus nem problema a ser resolvido; é o meio no qual a **ἀρετή** (*aretḗ*, “excelência”) é forjada. É uma teologia de resistência, não de contabilidade. Como diz Clay (2003, p. 101), “o Zeus de Hesíodo é justo, mas sua justiça não é transparente”. Viver sob tal deus é praticar **πίστις** (*pístis*, “confiança”) sem **γνώσις** (*gnōsis*, “conhecimento”), estrutura que reaparecerá na piedade trágica e, transfigurada, em tradições religiosas posteriores.

Concluimos, portanto, que *Os Trabalhos e os Dias* funda a busca religiosa grega como prática encarnada. *Moîra* é a porção recebida, *prónoia* o governo opaco reconhecido, *érgon* a *áskēsis* realizada, e a Idade do Ferro o contexto suportado. Nessa estrutura reside a raiz arcaica da filosofia como modo de vida.

O homem hesiódico não busca escapar do **γένος σιδήρεον** (*génos sidḗreon*, “Raça de Ferro”); busca habitá-lo **σὺν δίκη** (“com justiça”). Não pede para compreender **πάντα Διὸς βουλαί** (“todos os conselhos de Zeus”); pede para ser encontrado **ἐργαζόμενος** (“trabalhando”) quando Zeus olhar. Quando **πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός** (“o olho de Zeus que vê tudo”) (*Op.* 267) recai sobre ele, a resposta não é uma proposição, mas um arado na terra.

Nesse gesto, a teologia torna-se agricultura, a ética torna-se estação, e a filosofia torna-se vida. O sulco é a primeira escola, e o primeiro filósofo é aquele que, tendo recebido sua μοῖρα (moîra, “porção”), toma seu ἔργον (érgon, “trabalho”) e o chama de εὐσέβεια (eusebeía, “piedade”).

Referências

BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

CANEVERO, Lilah Grace. *Hesiod's Works and Days: How to Teach Self-Sufficiency*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

CLAY, Jenny Strauss. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CLAY, Jenny Strauss. Works and Days: The Justice of Zeus Revisited. In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (Ed.). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 13-31.

EDWARDS, Anthony T. *Hesiod's Ascræa*. Berkeley: University of California Press, 2004.

GUTIÉRREZ, J. L. Justicia e injusticia divina en la obra *Los trabajos y los días* de Hesíodo: la insolencia (ὕβρις) y la fábula del gavilán y el ruiseñor. In: GUTIÉRREZ, J. L. (Ed.). *Filosofía y religión en la Grecia antigua*. Madrid: Editorial Sínderesis, 2021. p. 133-156.

HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Tradução: Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995.
HADOT, Pierre. *What Is Ancient Philosophy?* Tradução: Michael Chase. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

HEATH, Malcolm. *Hesiod's Didactic Poetry*. *Classical Quarterly*, v. 35, n. 2, p. 245-263, 1985.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: PRÉ-SOCRÁTICOS. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991. p. 81-103. (Os Pensadores).

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução, introdução e notas de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2012.

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

LAMBERTON, Robert. *Hesiod*. New Haven: Yale University Press, 1988.

MOST, Glenn W. *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*. Loeb Classical

Library 57. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

NELSON, Stephanie. *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*. New York: Oxford University Press, 1998.

NESTLE, Wilhelm. *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*. Stuttgart: Kröner, 1940.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Editado por Barbara Aland et al. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NORTWICK, Thomas Van. *Hesiod's Iron Age: A Pessimistic View?* *Classical Bulletin*, v. 56, p. 33-36, 1980.

PLATÃO. *Eutífron*. Tradução de José Trindade dos Santos. 2. ed. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.
PLATÃO. *Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2004.

ROSEN, Ralph M. Homer and Hesiod. In: MORRIS, Ian; POWELL, Barry (Ed.). *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill, 1997. p. 463-488.

ROWE, C. J. "Archaic Thought" in Hesiod. *Journal of Hellenic Studies*, v. 103, p. 124-135, 1983.

SCULLY, Stephen. *Hesiod's Theogony: From Near Eastern Creation Myths to Paradise Lost*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SNELL, Bruno. *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*. Tradução: T. G. Rosenmeyer. Oxford: Blackwell, 1953.

STAMATOPOULOU, Zoe. *Hesiod and Classical Greek Poetry: Reception and Transformation in the Fifth Century BCE*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

TSAGALIS, Christos. Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus. In: MONTANARI, Franco; RENGAKOS, Antonios; TSAGALIS, Christos (Ed.). *Brill's Companion to Hesiod*. Leiden: Brill, 2009. p. 131-177.

VERDENIUS, W. J. *A Commentary on Hesiod: Works and Days, vv. 1–382*. Leiden: Brill, 1985.

VERNANT, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. Tradução: Janet Lloyd. New York: Zone Books, 1982.

WEST, M. L. *Hesiod: Works and Days*. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1978.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. *Hesiodos Erga*. Berlin: Weidmann, 1928.

ZARECKI, Jonathan P. *The Necessity of Work in Hesiod's Works and Days*. *Arethusa*, v. 40, n. 1, p. 53-69, 2007.