

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ALINE FRANCIELE SILVA SANTOS**

**ENTRE A CENA E O CONCEITO: A Piedade no Diálogo *Eutífron* de Platão**

**GOIÂNIA**

**2025**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação     Tese     Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

#### 2. Nome completo do autor

Aline Franciele Silva Santos

#### 3. Título do trabalho

ENTRE A CENA E O CONCEITO: A PIEDADE NO DIÁLOGO EUTÍFRON DE PLATÃO

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Aline Franciele Silva Santos, Usuário Externo**, em 22/12/2025, às 19:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Wellington Damasceno De Almeida, Professor do Magistério Superior**, em 23/12/2025, às 08:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **5878936** e o código CRC **48AF79CB**.

---

Referência: Processo nº 23070.055917/2025-80

SEI nº 5878936

**ALINE FRANCIELE SILVA SANTOS**

**ENTRE A CENA E O CONCEITO: A Piedade no Diálogo *Eutífron* de Platão**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Metafísica e Teoria do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Wellington Damasceno de Almeida.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

SANTOS, ALINE FRANCIELE SILVA  
ENTRE A CENA E O CONCEITO: A Piedade no Diálogo Eutífron  
de Platão [manuscrito] / ALINE FRANCIELE SILVA SANTOS. - 2025.  
74 f.

Orientador: Prof. Wellington Damasceno de ALMEIDA.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Goiânia, 2025.

1. Platão. 2. Eutífron. 3. Contextualização dramática. 4. Piedade. I.  
ALMEIDA, Wellington Damasceno de , orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

### ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 26 da sessão de Defesa de Dissertação de Aline Franciele Silva Santos, que confere o título de Mestra em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração em Filosofia.

Aos quinze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e cinco, a partir das 14 horas, em Sessão Remota (Google Meet), realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “ENTRE A CENA E O CONCEITO: A PIEDADE NO DIÁLOGO EUTÍFRON DE PLATÃO”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Wellington Damasceno de Almeida (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Fábio Amorim de Matos Junior (UFG - campus de Goiás), membro titular externo; Professor Doutor Anderson de Paula Borges (FAFIL/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido(a) a candidata **APROVADA** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Wellington Damasceno de Almeida (FAFIL/UFG), Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos quinze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e cinco.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Wellington Damasceno De Almeida, Professor do Magistério Superior**, em 15/12/2025, às 17:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anderson De Paula Borges, Professora do Magistério Superior**, em 15/12/2025, às 17:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabio Amorim De Matos Junior, Professor do Magistério Superior**, em 16/12/2025, às 09:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **5749819** e o código CRC **7A7B2D7D**.



**Dedicatória**

À Clarice, que me fez mãe e, a partir dessa nova função, deu novo sentido à minha vida. Pelos dias reinventados, pelas madrugadas com luz própria e pelo aprendizado de recomeçar em cada abraço. Esta dissertação é, também, tua.

## Agradecimentos

Este trabalho não nasceu apenas de mim; ele respira pelas vozes que me sustentaram e foi tecido por mãos que, embora invisíveis, tornaram-se meu leme quando o caminho se fez estreito.

À minha família, meu chão primeiro, meu abrigo fundamental. A vocês, devoto uma gratidão que transborda qualquer página.

Em especial, a Douglas, meu marido, que é, ao mesmo tempo, porto seguro e horizonte: obrigada pela paciência que ancorou minhas noites longas, pelo silêncio que tudo compreende e pela presença que, silenciosamente, sempre me convidou a ir além.

Ao meu orientador, Wellington Damasceno de Almeida, pela guia generosa e pela paciência persistente. Agradeço por cada leitura atenta, por cada pergunta que me desviava do supérfluo e me reconduzia ao essencial. Sua confiança foi o contrapeso exato quando a dúvida pesava mais do que qualquer argumento.

Aos membros da banca, minha gratidão pelo aceite e pela escuta que dialoga. Suas contribuições foram faróis que alargaram o horizonte desta pesquisa, permitindo-me ver mais longe.

Aos amigos que a academia me presenteou, meu respiro e minha alegria na travessia. Em especial, a Leandra Lobato, que tantas vezes foi socorro imediato, mão estendida, a palavra exata e o afeto que nunca falha.

Aos meus amigos de vida, Tais, Tati, Leticia, Bruna, Fernando e Paulo. Vocês são meu refúgio seguro, a pausa necessária nos tempos difíceis. Obrigada por me lembrarem, com riso e ternura, que nenhum caminho precisa ser solitário e que a leveza mora na partilha.

E ao meu psicólogo, Arthur, cuja presença foi decisiva. Ao me estender a mão para que eu pudesse me compreender, ensinou-me, por consequência, a ler o mundo. Sua escuta atenta abriu janelas onde eu só enxergava paredes.

Esta voz, portanto, não é apenas minha. Se este texto hoje existe, é porque jamais caminhei sozinha.

Cada página é um eco de vocês em mim.

## RESUMO

A presente dissertação investiga o diálogo *Eutífron* de Platão, mas recusa a ideia de que se deva escolher entre analisar a obra pelo seu viés dramático (cena) ou por uma análise dos conceitos (definições). A tese defendida é que os dois estão ligados: o drama age como um filtro para o conhecimento (Condicionamento epistêmico da cena). Metodologicamente, a pesquisa utiliza uma leitura vertical que analisa o colapso do *logos* através de três Eixos Dramáticos que estruturam a piedade tradicional representada por Eutífron: (1) o Dissenso divino (baseado no mito), (2) o *Miasma* (baseado no ritual de purificação) e (3) a Economia do culto (baseada na transação). O trabalho procura demonstrar duas hipóteses: (1) o diálogo expõe a incoerência lógica da religiosidade ateniense ao provar a falha destes três Eixos; e (2) o texto funciona como uma apologia epistemológica. Ao demolir a epistemologia do *mántis* tradicional (Eutífron), Platão ataca a validade conceitual da própria acusação de *asebeia* e valida, implicitamente, a piedade filosófica e interna de Sócrates, simbolizada pelo seu *dáimonion*. Conclui-se que a aporia final não é um fracasso, mas o sucesso filosófico que demonstra a inseparabilidade entre cena e conceito.

**Palavras-chave:** Platão; Eutífron; Contextualização dramática; Piedade; Sócrates; Filosofia Antiga.

### ABSTRACT

This dissertation investigates Plato's *Euthyphro* dialogue, but rejects the idea that one must choose between analyzing the work through its dramatic aspect (scene) or through an analysis of the concepts (definitions). The thesis defended is that the two are linked: the drama acts as a filter for knowledge (epistemic conditioning of the scene). Methodologically, the research employs a vertical reading that analyzes the collapse of the *logos* through three dramatic axes that structure the traditional piety represented by Euthyphro: (1) Divine disagreement (based on myth), (2) the *Miasma* (based on the ritual of purification), and (3) the Economy of cult (based on transaction). This study demonstrates two hypotheses: (1) the dialogue exposes the logical inconsistency of Athenian religiosity by proving the failure of these three Axes; and (2) the text functions as an epistemological apology. By demolishing the epistemology of the traditional *mantis* (Euthyphro), Plato attacks the conceptual validity of the *asebeia* (impiety) accusation itself and implicitly validates the philosophical and internal piety of Socrates, symbolized by his *daimonion*. It is concluded that the final aporia is not a failure, but the philosophical success that demonstrates the inseparability between scene and concept.

**Keywords:** Plato; Euthyphro; Dramatic contextualization; Piety; Socrates; Ancient Philosophy.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO 1. O PROBLEMA HERMENÊUTICO E O MÉTODO DRAMÁTICO.....</b>	<b>13</b>
1.1 Perspectiva de interpretação dos diálogos.....	13
1.1.1 “O problema de Sócrates”: O personagem literário.....	14
1.1.2 “O problema de Platão”: uma cronologia dramática sem doutrina autoral.....	15
1.1.3. O Método Socrático: O élenchos e a busca por definições.....	17
1.1.3.1 O élenchos: A controvérsia hermenêutica.....	18
1.1.3.1.2 O élenchos puramente refutativo: a tese de hugh benson.....	19
1.1.3.2 A Estrutura Lógica do élenchos e a Busca por Definições.....	21
1.2 O estatuto filosófico e a contextualização dramática no <i>Eutífron</i> .....	22
1.2.1. A Situação Temporal: 399 a.C. e a cronologia dos últimos dias.....	25
1.2.2. O Cenário do Diálogo: A Stoa Basileios (Pórtico do Rei).....	26
1.3 A Tese Central: Julgamentos paralelos e a apologia epistemológica.....	30
<b>CAPÍTULO 2. OS EIXOS DRAMÁTICOS DA PIEDADE ATENIENSE.....</b>	<b>35</b>
<b>2.1. Os três Eixos Dramáticos da piedade.....</b>	<b>35</b>
2.1.1. O Primeiro eixo: dissenso divino, mito e poesia.....	37
2.1.2 O Segundo eixo: Miasma.....	39
2.1.2.1 Definição e Natureza da Poluição Ritual.....	39
2.1.2.2. A Mancha Familiar e a Herança da Culpa ( <i>Genos</i> ).....	40
2.1.2.3. O Dilema Dramático de Eutífron: O miasma familiar vs. o respeito filial.....	41
2.1.2.4. Katharsis e a Relevância Política do Miasma.....	42
2.1.3. O Terceiro eixo: A economia do culto.....	44
2.1.3.1. <i>Therapeía</i> : O "Cuidado" com os Deuses.....	44
2.1.3.2. <i>Emporiké</i> : A "Arte Comercial" de sacrifícios e preces.....	45
<b>CAPÍTULO 3. DA CENA AO LÓGOS: O MECANISMO DO CONDICIONAMENTO EPISTÊMICO.....</b>	<b>49</b>
3.1. Uma proposta de leitura: o condicionamento epistêmico da cena no <i>Eutífron</i> .....	49
3.2. Os limites epistêmicos do especialista ( <i>Mántis</i> ).....	51
3.3. O élenchos como operador de essencialização.....	52
3.4. A aporia como resposta proporcional às pressões da cena.....	53
3.5 O Papel das "Ligaduras Elênticas": Aporia e cuidado ( <i>Epimeleia</i> ).....	54

<b>CAPÍTULO 4. A APLICAÇÃO DO MÉTODO: AS DEFINIÇÕES DE PIEDADE.....</b>	<b>56</b>
4.1. Primeira Definição (5d–6e): O Eixo do Miasma e a Falácia do Exemplo.....	58
4.2. Segunda Definição (6e-9c): O Eixo do Dissenso Divino (O que os deuses amam).59	
4.3. Terceira Definição e o “dilema do ser-amado” (9c-11b): O colapso do fundamento61	
4.4. Quarta Definição (11e-12e): Piedade como parte da Justiça.....	64
4.5 A quinta definição (14c–15c): a circularidade da economia do culto.....	65
4.6. A Fuga de Eutífron (15e-16a): A falha dramática como sucesso filosófico.....	66
<b>CONCLUSÃO: A APORIA COMO APOLOGIA EPISTEMOLÓGICA.....</b>	<b>68</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>72</b>

## INTRODUÇÃO

O *Eutífron* de Platão ocupa posição central no *corpus* platônico. Localizado no prelúdio dramático do julgamento de Sócrates, no Pórtico do Arconte-Rei, onde se formalizam acusações de asebeia, o diálogo articula a pergunta filosófica “o que é a piedade?” (*tí estin tò hósion?*). Após sucessivas tentativas de definição, a obra se encerra em aporia. A piedade permanece indefinida, Eutífron abandona a conversa e Sócrates não obtém a definição de que afirma precisar para orientar sua própria defesa (15e-16a).

Essa ausência de definição estável é o núcleo do problema hermenêutico do diálogo. Parte da tradição exegética privilegiou a análise lógico-analítica, centrada no rigor do *élenchos* e na busca de uma definição universal, tratando a moldura dramática como cenário secundário ou adorno. Outra linha destacou a composição literária, os perfis de Sócrates e Eutífron e a ironia da cena, por vezes com menor atenção à estrutura do argumento. Mesmo quando se reconhece que forma e conteúdo são indissociáveis em Platão, ainda é comum que a análise dos argumentos do Eutífron se afaste das circunstâncias rituais e jurídicas que os engendram.

Esta dissertação recusa a separação entre leitura dramática e leitura definicional e sustenta que a tensão entre cena e conceito pertence ao próprio modo como o diálogo produz e bloqueia conhecimento. O elemento dramático funciona como filtro cognitivo, aqui denominado condicionamento epistêmico da cena, pois a configuração concreta do diálogo, composta pelo tribunal, pela situação jurídica, pelos papéis sociais e pelos atos de fala, seleciona, dentro do repertório de crenças disponível, quais podem ser mobilizadas como razões no *lógos* socrático. Sócrates converte em premissas do *élenchos* aquilo que a própria cena força Eutífron a admitir enquanto mántis e acusador, de modo que o colapso do *lógos* decorre de condições impostas pela situação dramática, o que confere à aporia um alcance metodológico positivo.

Nessa linha, acompanhando a trilha aberta por Ruby Blondell, toma-se a caracterização das personagens platônicas não como adorno literário, mas como parte da estrutura do argumento filosófico (BLONDELL, 2002). Como observa a autora, Platão propõe ao leitor uma interação entre unidade e multiplicidade em que o conteúdo filosófico só se torna acessível por meio da forma dramática específica em que é apresentado (BLONDELL, 2002). Ignorar quem é Eutífron, suas idiosincrasias, seu temor da poluição e sua arrogância implicaria perder o fio condutor da investigação socrática. O condicionamento epistêmico da cena articula

essas duas dimensões e mostra que o modo de ser de Eutífron e a situação em que ele se encontra não são pano de fundo, mas parte do mecanismo que conduz o exame à aporia.

Seguindo uma intuição de Holger Thesleff sobre a técnica composicional platônica, assume-se como premissa que drama e *lógos* são 'tecidos' de forma inseparável<sup>1</sup>. O fracasso de Eutífron em definir a piedade não é, portanto, uma simples falha intelectual de um interlocutor despreparado, é a demonstração filosófica de que o tipo de saber que Eutífron representa (o saber do *mántis*, o especialista ritual) é estruturalmente incapaz de satisfazer a exigência socrática por uma definição universal (o *eídos*).

Andrea Nightingale argumenta que Platão utiliza cenários e gêneros não-filosóficos para "testar" a viabilidade da filosofia em contextos rivais<sup>2</sup>. Entende-se que, no *Eutífron*, Platão usa o drama para operar essa testagem. Ao colocar Sócrates diante de um profissional em coisas sagradas (Eutífron) e no epicentro da lei religiosa (o Pórtico do *Basileu*), o diálogo demonstra que a autoridade epistêmica da religião tradicional, baseada no particular, no mito e no ritual, inevitavelmente colapsa quando submetida ao exame filosófico-conceitual.

A presente investigação se desenvolve em torno de quatro perguntas que articulam o plano dramático e o plano lógico-definicional. Em que medida os elementos de cena, caracterização e trama funcionam como condições epistêmicas do inquérito filosófico no Eutífron. De que modo cada eixo dramático interfere nos critérios socráticos de boa definição, como universalidade, não circularidade e independência de exemplos. Em que sentido o condicionamento epistêmico permite explicar a aporia final sem reduzir a filosofia ao teatro. Que consequências essa leitura produz para o par Apologia/Críton, em que piedade, lei e obediência voltam a ocupar papel central.

A base textual do trabalho é a tradução do Eutífron por José Trindade Santos, em diálogo com passagens afins da Apologia e do Críton. Não se pretende tratar da historicidade da figura de Sócrates nem oferecer reconstrução autônoma da teologia ou da prática religiosa ateniense. Do ponto de vista filológico, evita-se investigação lexicológica extensa. Termos como *hosios/eusebeia*, *miasma/kátharsis*, *therapeía/emporiké*, *dáimonion*, *élenchos/epiméleia* são examinados apenas quando determinam a lógica das definições ou o efeito dramático que

<sup>1</sup> A noção de "técnica composicional" (ou "Peplography") em Platão, que vê os elementos dramáticos e lógicos como deliberadamente entrelaçados, é uma contribuição de Holger Thesleff. Cf. THESLEFF, Holger. *Studies in Platonic chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982, p. 22-28.

<sup>2</sup> NIGHTINGALE, Andrea. *Spectacles of truth in Classical Greek philosophy: theoria in its cultural context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 110-115. Nightingale argumenta que Platão define a filosofia ao colocá-la em conflito (agon) com gêneros rivais em seus próprios "palcos" (como o tribunal).

as sustenta. O objetivo é preservar o foco no vínculo método-cena e impedir que panoramas históricos ou linguísticos extravasem o escopo da dissertação.

O recurso a estudos historiográficos sobre religião grega, como Parker e Vernant, serve apenas para esclarecer o repertório conceitual mobilizado pelos interlocutores no diálogo. Conceitos como *miasma* e *hósion* são considerados na medida em que formam a *doxa* de Eutífron e a gramática ritual que estrutura a cena. Do mesmo modo, a discussão da literatura secundária é seletiva e se limita às interpretações diretamente relevantes para a hipótese aqui defendida..

O recurso à história dos conceitos religiosos e às fontes historiográficas (como Robert Parker e Jean-Pierre Vernant) é feito aqui estritamente em função do texto. Sustenta-se que categorias como *miasma* e *hósion* são fundamentais, na medida em que constituem o repertório de crenças (*doxa*) do personagem Eutífron e a gramática ritual que rege a cena. Portanto, não examinamos a religião grega em sua totalidade histórica, mas sim a religião tal como ela é mobilizada dramaticamente pelos interlocutores para fundamentar ou refutar argumentos. Tampouco oferecemos uma doxografia exaustiva das interpretações contemporâneas, restringindo-nos àquelas pertinentes à presente hipótese de leitura.

Do ponto de vista filológico, evitamos excursos lexicológicos extensos: os termos gregos (*hosios/eusebeia*; *miasma/kátharsis*; *therapeía/emporiké*; *dáimonion*; *élenchos/epiméleia*) são discutidos apenas na medida em que condicionam a lógica das definições e o efeito dramático que as sustenta. O objetivo é manter foco nonexo método-cena, sem diluir o argumento em panoramas históricos ou linguísticos que ultrapassem o escopo desta dissertação.

Denomino condicionamento epistêmico da cena o papel estrutural do tecido dramático na gênese e no colapso das tentativas definicionais. Essa noção permite desfazer a aparente oposição entre drama e *lógos*, reler o *élenchos* como forma de cuidado do interlocutor, mapear, em cada definição, o componente da cena que torna sua insuficiência inevitável e compreender a aporia final como resultado racional do processo de exame. Desse modo, o Eutífron deixa de oscilar entre moralismo religioso e ceticismo conceitual e passa a evidenciar uma aporia com função metódica, que prepara, por via dramática, o reconhecimento dos limites do discurso sobre a piedade e a exigência de um cuidado de si orientado pela razão.

Para expor essa hipótese, a pesquisa adota um procedimento que chamo, em sentido heurístico, leitura vertical. Trata-se de um recorte transversal do diálogo que procura as estruturas estáveis que atravessam suas diferentes etapas. Enquanto a leitura linear acompanha o texto na ordem em que as falas se sucedem e examina cada definição como tentativa isolada, a leitura vertical identifica eixos dramáticos que perpassam todo o diálogo. No caso do

Eutífron,

esses eixos são o dissenso divino, o *miasma* e a economia do culto. Em vez de perguntar apenas por que determinada definição fracassa, a leitura vertical pergunta qual estrutura dramática está em operação naquele momento e de que maneira impede a formulação do conceito. Isso permite agrupar as refutações socráticas em causas estruturais comuns e evitar uma análise fragmentada. A análise buscará provar que cada tentativa de definição proposta por Eutífron, e cada refutação socrática, está condicionada e só pode ser plenamente compreendida à luz de um ou mais desses eixos. O drama opera ao fornecer as premissas (ex: "os deuses brigam") que o *lógos* socrático (ex: "o que agrada aos deuses") usará para gerar a contradição. A competência técnica de Eutífron (seu saber sobre o *miasma* ou sobre os mitos) é, paradoxalmente, a origem de sua incompatibilidade com o *lógos* filosófico.

Para desenvolver este argumento, a dissertação está estruturada em quatro capítulos. O Capítulo I desafia a dicotomia tradicional que opõe as leituras dramáticas e as definicionais do *Eutífron*. Através de uma análise crítica do estado da arte, demonstraremos que essa separação é um impasse hermenêutico que falha em explicar a *aporia* do diálogo. O capítulo, assim, estabelece a urgência de uma nova chave interpretativa, justificando a abordagem metodológica que será desenvolvida. O Capítulo II será dedicado à análise exaustiva dos três eixos dramáticos (Dissenso, *Miasma*, Culto), fundamentando-os textualmente e explorando seu papel na religião grega com apoio em fontes como Robert Parker<sup>3</sup> e Mark McPherran<sup>4</sup>.

O Capítulo III, Da Cena ao *Lógos*, constitui o alicerce metodológico da dissertação. É neste ponto que articulamos e defendemos o mecanismo do condicionamento epistêmico da cena, distinguindo-o radicalmente de uma mera contextualização literária. Demonstramos que o drama não serve apenas de ambientação, mas impõe um conjunto de restrições lógicas aos interlocutores: a situação jurídica e os papéis sociais determinam *a priori* quais tipos de prova são admissíveis, obrigando o discurso a operar sob uma epistemologia específica.

O Capítulo IV, por sua vez, executa a prova textual dessa tese. Analisando o diálogo definição por definição (de 5d a 15c) para evidenciar que cada *aporia* lógica não é um fracasso acidental, mas a consequência necessária das restrições impostas pelos Eixos Dramáticos. Por fim, a Conclusão consolida os resultados da investigação, coroando a tese do *Eutífron* como uma apologia epistemológica. Demonstramos, assim, que o fracasso do *lógos* de Eutífron é o

3 Essencial para compreender o Eixo 2. Cf. PARKER, Robert. *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

4 Fundamental para a dimensão cívica da piedade (Eixo 3) e para o contexto da acusação de Sócrates. Cf. MCPHERRAN, Mark L. *The religion of Socrates*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996.

sucesso filosófico de Platão, revelando que a forma literária e o conteúdo filosófico são, neste diálogo, estruturalmente inseparáveis.

## CAPÍTULO 1. O PROBLEMA HERMENÊUTICO E O MÉTODO DRAMÁTICO

### 1.1 Perspectiva de interpretação dos diálogos

Ao estudar tópicos relacionados à antiguidade grega, os pesquisadores frequentemente enfrentam desafios, devido ao fato de lidarem com o debate em curso entre os comentaristas renomados. Mesmo que não seja uma exigência resolver o dilema de forma definitiva, o estudioso iniciante deve tomar uma posição e moldar suas respostas com base nas abordagens que encontram em suas leituras e interpretações pessoais dos textos.

Christopher Rowe observa que a tarefa de interpretar outros filósofos, com poucas exceções, é comparativamente mais simples do que interpretar as obras de Platão.<sup>5</sup> Essa complexidade ímpar não é um mero detalhe estilístico, mas o núcleo do desafio hermenêutico platônico. A própria forma do diálogo, na qual Platão se ausenta, gerou um impasse histórico que dividiu os intérpretes. O pesquisador se vê confrontado com uma escolha metodológica que, tradicionalmente, é apresentada como mutuamente exclusiva, priorizar o argumento conceitual (a leitura definicional) ou priorizar o contexto cênico (a leitura dramática).

No caso do *Eutífron*, essa alternativa entre cena e conceito adquire relevo especial, pois a aporia final costuma ser atribuída ora à estrutura lógica do *élenchos*, ora ao enquadramento dramático do encontro no Pórtico do Rei. Como este capítulo procurará demonstrar, é em decorrência dessa dicotomia que surge a necessidade de uma nova abordagem. Essa tensão metodológica fundamental (cena vs. conceito) não existe isoladamente. Pelo contrário, ela é o ponto de partida que desdobra e condiciona os dois problemas hermenêuticos mais notórios dos estudos platônicos.

O primeiro é o Problema de Sócrates ou a conhecida “Questão Socrática”. No centro desse problema está a dificuldade em dissociar o protagonista dos diálogos, Sócrates, da figura do autor, Platão. A questão que se impõe é: quem fala nos diálogos? Estamos diante do Sócrates histórico, cujas ideias Platão estaria meramente registrando, ou estamos diante de um Sócrates

<sup>5</sup> Rowe in Benson (Org.), 2021, p. 28.

"personagem", um porta-voz literário para as doutrinas do próprio Platão? A leitura dramática tende a se aproximar do personagem histórico, enquanto a leitura definicional frequentemente pressupõe o *lógos* como sendo já platônico.

Essa primeira questão, por sua vez, leva inevitavelmente ao segundo: o Problema de Platão, que diz respeito à discussão sobre a unidade da obra de Platão. Se aceitarmos que há uma diferença entre o Sócrates histórico e o Platão autor, devemos concluir que a filosofia de Platão mudou ao longo do tempo? Isso divide os intérpretes entre evolucionistas (ou desenvolvimentistas), que veem uma evolução clara desde os diálogos socráticos de juventude (como o *Eutífron*, focado na aporia) até os diálogos construtivos da maturidade (como a *República*), e unitários, que defendem um núcleo doutrinário coerente em todo o *corpus*.

### 1.1.1 “O problema de Sócrates”: O personagem literário.

Como é sabido, Sócrates não legou à posteridade nenhum registro escrito, de modo que o acesso ao seu pensamento é mediado, inevitavelmente, pela escrita alheia. As fontes disponíveis sobre sua vida e filosofia não são apenas variadas, mas frequentemente contraditórias em aspectos essenciais. Entre os principais testemunhos, destacam-se as comédias de Aristófanes, os escritos apologéticos de Xenofonte, os diálogos de Platão e os comentários posteriores de Aristóteles. A profunda dissonância entre essas representações, que oscilam desde o sofista subversivo das *Nuvens* até o paradigma de virtude moral da *Apologia*, torna incerta, se não impossível, qualquer tentativa de reconstrução fidedigna de uma filosofia do Sócrates histórico. O debate moderno sobre a chamada "questão socrática" ganhou novo impulso filológico com Schleiermacher, no século XIX, e desenvolveu-se robustamente no século XX com autores como Gregory Vlastos. Esta tradição interpretativa buscou, por décadas, identificar um núcleo filosófico comum e coerente subjacente aos diversos testemunhos, tentando depurar o "Sócrates real" das invenções de seus discípulos. Contudo, intérpretes contemporâneos, notadamente Charles Kahn e Louis-André Dorion, colocam em xeque a viabilidade dessa empresa. Eles argumentam que os chamados "discursos socráticos" (*lógoi sokratikoi*) não devem ser lidos como relatos biográficos, mas sim como pertencentes a um gênero literário específico, cuja regra não é a fidelidade documental, mas a liberdade filosófica e dramática de cada autor para reinventar o mestre.

Dorion, em especial, propõe uma ruptura metodológica radical: a de que a questão socrática seja abandonada como um falso problema ou um "beco sem saída" historiográfico. Segundo o comentador, a busca obsessiva pelo Sócrates histórico baseia-se na suposição

equivocada de que Platão e Xenofonte tinham como objetivo primário a representação factual do pensamento de seu mentor. Ao contrário, o *lógos sokratikós* constitui uma forma literária com ampla latitude inventiva, focada mais na exploração de problemas filosóficos e na competição entre as escolas socráticas do que no registro de um dogma. Nas palavras precisas do autor: "os escritos socráticos [...] devem ser lidos não como documentos históricos no sentido estrito, mas como obras filosófico-literárias" (DORION, 2006, p.23).

Diante dessa impossibilidade de verificação histórica, a presente pesquisa alinha-se à abordagem estrutural de Hector Benoit que, recuperando a intuição clássica de Eduard Munk, propõe uma leitura estritamente dramática dos diálogos. Para conferir o necessário rigor analítico a essa perspectiva e evitar confusões cronológicas, recorreremos às categorias temporais estabelecidas por Benoit. Embora o autor identifique na complexa estrutura do texto os níveis da *Léxis* (o tempo da narrativa, a superfície do texto lido) e da *Nóesis* (o tempo lógico, o encadeamento das ideias), a metodologia concentra-se fundamentalmente na distinção operativa entre *Gênesis* e *Poíesis*.

A distinção é crucial para a leitura atual: enquanto a *Poíesis* remete à incerta e debatida cronologia de composição da obra por Platão (a ordem em que os diálogos foram escritos ao longo da vida do autor), a *Gênesis* demarca o tempo histórico e dramático interno do evento narrado (a ordem dos acontecimentos na vida de Sócrates). A presente análise privilegia, deliberadamente, a *Gênesis* em detrimento da *Poíesis*. Essa escolha não é arbitrária, mas constitui um recurso heurístico indispensável: ao isolarmos a temporalidade da trama, fixada na urgência de 399 a.C., garantimos que a interpretação seja guiada pela tensão dramática do julgamento, independentemente das hipóteses externas e muitas vezes especulativas sobre a evolução literária do Platão escritor.

Dessa forma, a existência fática de Sócrates e sua influência real não são questionadas, mas metodologicamente suspensas para fins de análise interna. Neste estudo, Sócrates é tomado estritamente como um personagem dos diálogos, um representante daquilo que a economia interna da obra exige e que a cena impõe, sem a pretensão de separar cirurgicamente a "voz histórica" da "voz platônica".

### 1.1.2 “O problema de Platão”: uma cronologia dramática sem doutrina autoral

Se a figura histórica de Sócrates é incerta (1.1.1), identificar o pensamento "puro" de Platão em seus escritos é igualmente complexo. Ao escolher o formato dialógico e ausentar-se

como autor, Platão não expõe teses de modo direto. Pior: os personagens, em especial Sócrates, por vezes defendem posições divergentes em diálogos distintos.

Essa tensão gerou a segunda grande cisão hermenêutica: o debate entre unitários e evolucionistas ou desenvolvimentista.<sup>6</sup> Os unitários buscam um núcleo doutrinário coerente em toda a obra, vendo as diferenças como pedagógicas. Os evolucionistas, em contrapartida, tentam estabelecer uma sequência cronológica que revele uma "evolução" do pensamento de Platão, geralmente partindo dos diálogos socráticos (como o *Eutífron*) até as grandes obras da maturidade (como a *República*).

Contudo, ambas as abordagens tradicionais apresentam limites. A busca unitária por uma doutrina unificada frequentemente precisa silenciar o caráter dramático e as contradições textuais. Por outro lado, o evolucionismo tradicional, muitas vezes baseado em estilometria ou numa busca simplista por teses, foi amplamente criticado. Autores como Julia Annas destacam, corretamente, que os diálogos devem ser entendidos em sua autonomia dramática, pois "o caráter dramático dos diálogos não é acidental, mas uma forma de encenar o pensamento em ação" (Annas, 1999, p. 61). A posição de Annas é fundamental: a forma dialógica força o leitor a um papel ativo, compelindo-o a engajar-se no próprio ato de filosofar. Esta pesquisa abraça essa visão, mas questiona se ela implica, necessariamente, o abandono de toda ordem cronológica.

Para a presente investigação, adotamos a ordem dramática como dispositivo heurístico de leitura, privilegiando a sequencialidade narrativa interna (a iminência do julgamento em 399 a.C.) em detrimento da ordem cronológica de composição dos diálogos (estilometria). Sem nos comprometermos com a tese forte de um planejamento arquitetônico prévio de todo o *corpus* por parte de Platão, sustentamos que a leitura do *Eutífron* como prelúdio dramático à *Apolo* e ao *Críton* oferece a chave hermenêutica mais profícua para compreender o problema da piedade. Trata-se, portanto, de uma escolha metodológica: assumimos a unidade do 'ciclo do julgamento' não necessariamente como um dado histórico-genético da escrita platônica, mas

6 Dentre as propostas de interpretação da obra platônica, duas se destacam há muito tempo. A primeira, conhecida como desenvolvimentista (ou evolucionista), classicamente associada a estudiosos como Schleiermacher no século XIX e, de forma influente no século XX, por Gregory Vlastos, consiste, em linhas gerais, na concepção de que o *corpus platonicum* deixa transparecer uma evolução do pensamento de Platão. Já a segunda interpretação, chamada de perspectiva unitária, assume que toda a obra filosófica de Platão faz parte de um projeto filosófico contínuo. Esta linha é classicamente defendida por autores como Paul Shorey (*The Unity of Plato's Thought*) ou, por vias distintas que defendem uma "doutrina não-escrita", pela Escola de Tübingen (como Hans Krämer e Konrad Gaiser). Para os unitários, as diferenças nos diálogos podem ser explicadas por razões literárias ou pedagógicas, e não por uma mudança na filosofia do autor.

como o horizonte de sentido onde os argumentos filosóficos ganham sua plena gravidade política e existencial.

Seguindo esse percurso, é possível estabelecer uma sequência cronológica dos diálogos que respeita integralmente seu caráter literário, vendo-os não como etapas de uma doutrina, mas como a *poíesis* (criação) de uma vida filosófica.

Essa abordagem nos permite focar no caráter literário específico, em acordo com a visão de Matos Júnior (2013, p. 32), para quem qualquer interpretação deve respeitar a "condição dialógica da obra" e "desvincular a autoria dos pensamentos esboçados nos diálogos das concepções de seu próprio demiurgo".

Assim, a "recusa da doutrina autoral", para nós, não significa recusar uma ordem cronológica, significa recusar que essa ordem seja baseada em teses explícitas de Platão. Todo o conteúdo presente nos textos será interpretado como atributo dos personagens, e a "evolução" que se percebe não é a de Platão, mas a do drama da vida filosófica de Sócrates, da sua primeira aparição no Pórtico do Rei (*Eutífron*) até sua morte (*Fédon*).

### 1.1.3. O Método Socrático: O *élenchos* e a busca por definições

Nos primeiros diálogos de Platão, a busca por definições desempenha um papel central nas discussões filosóficas conduzidas por Sócrates. Ele frequentemente procura definições como meio de esclarecer conceitos e alcançar uma compreensão mais precisa das virtudes em questão. Nessas interações, Sócrates se destaca como alguém ansioso por aprender com seus interlocutores, especialmente no que diz respeito à natureza das virtudes. Esse comportamento pode ser relacionado a um episódio na *Apologia*, no qual Sócrates é informado de que o oráculo de Delfos o designou como o mais sábio dos homens, apesar de sua convicção de que nada sabia. Diante desse aparente equívoco divino, Sócrates assume a missão de examinar a suposta sabedoria daqueles que se consideram sábios, buscando testar a validade da resposta divina.

Platão apresenta, na *Apologia*, Sócrates como um filósofo que desenvolve uma prática dialética distinta ao interpretar o oráculo que o designou o mais sábio dos homens. Esse método, conhecido como *élenchos*, caracteriza-se pelo questionamento sistemático e pela análise crítica de conceitos e crenças, especialmente nos diálogos iniciais. Por meio do *élenchos*, Sócrates examina as ideias de seus interlocutores, revelando contradições em seus discursos, promovendo o autoconhecimento e direcionando a busca pela virtude. Mais do que uma simples

técnica de refutação, o *élenchos* é uma estratégia filosófica voltada à busca por definições universais, elemento central no pensamento platônico.

Nesse sentido, a literatura especializada reconhece a complexidade do método Gregory Vlastos<sup>7</sup> descreve o *élenchos* como uma "dialética negativa" que expõe contradições internas nas crenças do interlocutor, sendo fundamentalmente ético em sua aplicação. Terence Irwin<sup>8</sup> enfatiza seu papel na ligação entre virtude e conhecimento, enquanto Charles Kahn<sup>9</sup> destaca a função do *élenchos* como estratégia filosófica e retórica que transcende a simples refutação, direcionando a investigação para a busca de definições universais. No *Eutífron*, esse procedimento é aplicado à tentativa de definir a piedade, e o impasse final torna explícita a questão que orienta este capítulo, o *élenchos* produz conhecimento positivo ou apenas desvela a ignorância dos interlocutores.

### 1.1.3.1 O *élenchos*: A controvérsia hermenêutica

A questão de saber se o *élenchos* é uma ferramenta para descobrir a verdade (construtivo) ou apenas para revelar a ignorância (refutativo) é crucial para a leitura de diálogos aporéticos, como o *Eutífron*. A maneira como se responde a esse dilema condiciona diretamente a interpretação da aporia do diálogo e a avaliação do estatuto filosófico da piedade encenada por Eutífron.

#### 1.1.3.1.1 O *élenchos* Construtivo: A tese de Gregory Vlastos

A perspectiva de Gregory Vlastos (1991) concebe o *élenchos* como um método fundamentalmente construtivo. Embora Sócrates alegue ignorância (ignorância professada), Vlastos argumenta que a estrutura do método, na prática, implica a prova indireta da verdade de uma tese moral (a negação da tese do interlocutor).

Para Vlastos, o processo elênctico não se encerra na mera refutação, mas utiliza as premissas aceitas pelo interlocutor (P1, P2, P3...) como provas provisórias da moralidade. Ele vê o *élenchos* como o caminho para testar e validar o conhecimento, pressupondo que as crenças morais fundamentais de Sócrates (e implicitamente de Platão) são sempre confirmadas pelo

7 VLASTOS, Gregory. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

8 IRWIN, Terence. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

9 KHAN, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

método. Para sustentar essa visão do *élenchos* como um método de descoberta da verdade, Vlastos formaliza o processo:

O *Élenchos* socrático é uma busca pela verdade moral por meio de um argumento adversário no qual uma tese é debatida somente se afirmada como a crença do próprio interlocutor e é considerada refutada somente se a negação de sua tese é deduzida das próprias crenças que ele aceita. Para Sócrates, se o conjunto de premissas aceitas pelo interlocutor implica logicamente a contradição de sua tese inicial, então a negação dessa tese deve ser verdadeira e consistente com as demais crenças do interlocutor. (Vlastos, 1991, p. 111)

Esta definição rigorosa transforma o *élenchos* de um mero dispositivo lógico em uma ferramenta epistemológica para a descoberta da verdade moral. A refutação de uma tese (como a de Eutífron sobre a Piedade) não resulta em um impasse, mas no estabelecimento da tese contrária como a única verdade logicamente consistente. A sabedoria de Sócrates reside, portanto, em sua capacidade de guiar o interlocutor, através de suas próprias crenças, à verdade que ele já "possui" (ou que é inferível de suas crenças verdadeiras, mesmo que ele não as reconheça). A leitura de Vlastos favorece, assim, uma compreensão construtiva dos diálogos aporéticos e costuma ser associada a perspectivas desenvolvimentistas que veem nesses textos etapas de um itinerário que culmina em doutrinas platônicas mais elaboradas.

#### 1.1.3.1.2 O *élenchos* puramente refutativo: a tese de Hugh Benson

Em contraste, Hugh Benson (2016)<sup>10</sup> e outros expoentes do ceticismo socrático argumentam que o *élenchos* é não-construtivo e puramente refutativo. Esta visão sustenta que o método socrático se limita, estritamente, a demonstrar a incoerência lógica nas crenças dos interlocutores, sem poder estabelecer a verdade da tese oposta.

Benson insiste que, embora o *élenchos* seja um procedimento lógico válido (*modus tollens*), ele não possui o poder de discriminar qual das premissas é falsa. Ele demonstra apenas o conflito. A refutação da tese inicial (T) não torna a negação de T verdadeira; ela apenas significa que o conjunto (T, P1, P2...) é contraditório. O limite epistemológico do *élenchos* é, assim, definido por sua própria estrutura, conforme argumentado pelos críticos da leitura construtiva:

O *élenchos* demonstra apenas que o conjunto de crenças do interlocutor é inconsistente; ele não fornece nenhuma base racional para se concluir que a negação da tese inicial é verdadeira ou que qualquer uma das premissas aceitas

<sup>10</sup>Benson, 2016, p. 261.

é falsa. A menos que se assuma, como faz Vlastos, que o interlocutor tem um conjunto de crenças verdadeiras que implicam a negação, a única conclusão logicamente segura é a inconsistência. O método se resume a dizer: 'você está errado, mas eu não sei por que, nem como consertar. (Adaptação da tese central de Benson, *apud* Benson, 2016, p. 261)

Nessa perspectiva, a finalidade do *élenchos* não é a posse de um conteúdo doutrinário, e sim a purificação intelectual do interlocutor, o reconhecimento da própria ignorância. A aporia deixa de ser fracasso metodológico e passa a ser o veredito racional esperado, que força figuras como Eutífron a revisar a confiança em suas supostas competências. A diferença em relação a Vlastos pode ser resumida assim, para Vlastos, o *élenchos* abre acesso à verdade; para Benson, ele desmonta a pretensão de saber e reconduz o interlocutor ao ponto de partida da investigação.

#### 1.1.3.1.3 A Proposta Desta Dissertação: O condicionamento epistêmico da cena

Diante dessa oposição, nesta dissertação adotamos a leitura refutativa de Benson como base lógica do *élenchos*<sup>11</sup>, mas a articulamos com o conceito de condicionamento epistêmico da cena para explicar o Eutífron. Em outras palavras, partimos da ideia de que o *élenchos*, por si, não garante a verdade de nenhuma tese moral, e acrescentamos que o conjunto de crenças mobilizado no diálogo é selecionado pela configuração dramática específica em que Eutífron e Sócrates se encontram.

Argumentamos que o *élenchos* e o consequente impasse (aporia) no *Eutífron* não ocorrem por uma limitação do método em si, mas sim como uma consequência necessária e inevitável das premissas fornecidas pelo interlocutor. O método opera de forma infalível, o que falha é a base de crenças do respondente. Vale ressaltar que não propomos um ‘novo tipo de *élenchos*’, mas um modo de ler a seleção das premissas em função da cena.

Para entender essa dinâmica, é fundamental recordar o processo de quatro momentos do *élenchos*, conforme detalhado por Benson: o procedimento se inicia com a Tese Inicial, na qual Sócrates solicita ao interlocutor uma definição ou afirmação de partida, que Benson denomina “refutando aparente”. Em seguida, por meio de novas interrogações, o interlocutor é levado a fornecer Premissas Adicionais (*P1, P2, P3*), assumidas como suas próprias crenças pessoais. O momento crucial é o da Contradição, quando Sócrates demonstra que o conjunto

<sup>11</sup> Não desconhecemos a existência de leituras intermediárias do *élenchos*, que buscam conciliar dimensões refutativas e algum grau de construção positiva de teses morais. Contudo, a discussão detalhada dessas posições excede o escopo desta dissertação. Por razões de economia expositiva e de foco no Eutífron, assumimos aqui a leitura estritamente refutativa tal como defendida por Benson.

dessas premissas, tomadas em conjunto, é logicamente incompatível com a tese inicial (*T* implica *Não-P*). Por fim, o processo culmina na Revisão e Aporia, onde, diante da inconsistência revelada, o interlocutor é forçado a revisar sua posição e, geralmente, a abandonar a tese original, resultando no impasse.<sup>12</sup>

Ao revelar a contradição no *Eutífron*, o *élenchos* funciona perfeitamente, provando que o conceito de piedade, tal como vivido por Eutífron e determinado pela cena dramática, é intrinsecamente insustentável. O método dialético traduz a incoerência vivencial e cultural (o contexto não-filosófico) em incoerência lógica (o resultado do *élenchos*), justificando o foco desta tese na intersecção entre o drama e o conceito.

### 1.1.3.2 A Estrutura Lógica do *élenchos* e a Busca por Definições

O método dialético, tal como exercido nos diálogos socráticos, é apresentado por Matos Júnior<sup>13</sup> como via privilegiada de investigação da verdade, ele se apoia no perguntar-responder, privilegia a brevidade das réplicas e, como regra de trabalho, mantém a análise no âmbito do próprio diálogo, sem apelo a autoridades externas. Além disso, os discursos visam um acordo procedimental entre os interlocutores, isto é, que as consequências aceitas não produzam contradição no conjunto de crenças que o próprio respondente admite.<sup>14</sup>

Nessa moldura, o *élenchos* socrático evita afirmações dogmáticas e testa a definição proposta pelo interlocutor contra as crenças que ele aceita ao longo da conversa, quando surgem inconsistências, o resultado esperado é a revisão da posição, muitas vezes culminando em aporia.<sup>8</sup>

Nos diálogos iniciais de Platão, Sócrates utiliza uma variedade de perguntas para conduzir suas investigações filosóficas. Essas perguntas, conhecidas como perguntas socráticas, têm o propósito de estimular o pensamento crítico, explorar conceitos e, muitas vezes, acabam por revelar contradições ou limitações no entendimento de seus interlocutores. Tais perguntas podem ser divididas em dois tipos principais, que atuam de forma interdependente no processo do *élenchos*.

O primeiro tipo, e o mais fundamental, são as Perguntas de Definição, que têm por finalidade alcançar uma formulação clara, universal e essencial de um conceito. Sócrates

12 BENSON, Hugh. *Socratic Method*. In: **The Cambridge Companion to Plato**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 261.

13 Matos Júnior, 2013, p. 153.

14 Matos Júnior, 2013, p. 162.

costuma iniciar o diálogo com a interrogação “O que é *F*?”, em que *F* pode ser virtude, justiça, coragem e assim por diante. A resposta pretendida deve valer em todas as circunstâncias e não depender de exemplos particulares, “O que é justiça?” é um exemplo típico desse ponto de partida. O procedimento consiste em submeter as propostas iniciais a um exame minucioso: por meio de novas interrogações, Sócrates mostra por que certas respostas são inadequadas e, assim, depura o enunciado até aproximá-lo de um critério verdadeiramente universal.

Complementando essa busca pela universalidade, o segundo tipo são as Perguntas de Identificação de Casos Particulares, que investigam como a definição proposta se aplica a situações concretas. Elas servem para verificar a coerência e a abrangência do enunciado universal. Um exemplo é a questão “quando alguém paga suas dívidas, isso é um ato de justiça?”. O objetivo é testar a definição em confronto com crenças que o próprio interlocutor já aceita. Se desse confronto resulta uma inconsistência, o interlocutor é levado a revisar sua tese inicial. Contudo, mesmo quando não aparece contradição imediata, a crítica pode se deslocar para a suficiência da definição, apontando, por exemplo, que ela oferece meros exemplos em lugar de um critério universal, que incorre em circularidade ou que depende de propriedades apenas relacionais.

Em suma, as perguntas socráticas de definição e de identificação de casos particulares desempenham papéis distintos, mas complementares. As primeiras buscam a essência universal ("o que é"), enquanto as segundas testam a validade dessa essência em circunstâncias concretas. O diálogo *Eutífron* é o exemplo paradigmático dessa dinâmica: a investigação começa precisamente porque Sócrates rejeita a primeira tentativa de Eutífron: piedade é o que estou fazendo agora (5d-e), por ser um mero caso particular, e não a definição universal que o *élenchos* exige. Como esta dissertação argumentará, essa primeira resposta de Eutífron é a tradução lógica da própria cena dramática, revelando desde o início como o drama irá condicionar todo o exame conceitual que se segue.

Tendo estabelecido, portanto, o mecanismo lógico-conceitual que Sócrates emprega, o *élenchos* e sua rigorosa busca por definições universais (o *lógos*), devemos agora nos voltar para o segundo polo da investigação, aquele que esta tese defende ser a chave para o *lógos*: o próprio contexto dramático (a *cena*). Antes de analisar o *Eutífron* em si, é fundamental delimitar o que se entende por "contexto dramático" e qual estatuto filosófico ele ocupa no debate.

## 1.2 O estatuto filosófico e a contextualização dramática no *Eutífron*

Para analisar adequadamente a obra de Platão é fundamental delimitar o que se entende por contexto dramático e explicitar a importância que essa noção assume. Inicialmente, poder-se-ia pensar que o termo se refere apenas às passagens introdutórias dos diálogos, especialmente nos chamados diálogos socráticos. Nessa perspectiva, o contexto dramático seria visto como um recurso literário ornamental, sem interferência direta na investigação filosófica.

Contudo, uma análise mais atenta do *corpus platonicum* revela que a estrutura dramática e dialógica persiste mesmo em obras consideradas mais tardias. Essa constatação exige uma reinterpretação: o contexto dramático não é um mero adorno, mas parte essencial da estrutura filosófica da obra, moldando a forma como o pensamento é encenado e desenvolvido. A maneira como Platão apresenta seus diálogos, por meio da interação entre personagens específicos, em lugares e tempos determinados, é intrinsecamente ligada ao seu método filosófico.

A meticulosidade de Platão na construção desses contextos é evidente. Ele elabora cuidadosamente a introdução dos personagens, sua adequação ao tema em discussão, a contextualização temporal e a seleção das figuras que participarão do diálogo, atribuindo-lhes funções específicas. Werner Jaeger (1995, p. 521) ressalta essa característica ao afirmar que “Platão considerava tão essencial o fundo vivo de seus diálogos, que o pintou repetidas vezes com as cores mais amáveis. O seu meio não é o vazio, abstrato e separado do tempo, dos lugares escultóricos.”<sup>15</sup>

Essa ambientação vívida é crucial, pois a escolha de personagens e situações raramente é aleatória; Sócrates, por exemplo, frequentemente dialoga não com especialistas reconhecidos, mas com interlocutores que se arrogam conhecedores das virtudes. Essa disposição dramática serve a uma função filosófica, permitindo o desenvolvimento do método dialético.

A tradição crítica identificou e explorou esse aspecto com diferentes ênfases. A habilidade literária e dramática de Platão foi reconhecida desde a antiguidade, Diógenes Laértios (Iii, 5) menciona sua dedicação juvenil à pintura, poesia e tragédia<sup>16</sup>. Nietzsche, em suas conferências sobre Platão, realizadas ainda como filólogo, ressalta o domínio estilístico do filósofo, caracterizando-o como o prosador mais completo e dotado de “grande talento dramático” (Nietzsche, 1991, p. 6; 2012, p. 84). No *Nascimento da Tragédia*, ele lamenta a perda dos escritos pré-platônicos e vê nos diálogos a preservação da sensibilidade filosófico-artística da época,

15 JAEGER, Werner. Paideia: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 521.

16 DIÓGENES LAÉRTIOS. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Livro III, §5. Tradução de Maria da Conceição Jardim. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

afirmando que sem Platão, “não poderíamos de nenhuma maneira imaginar este filósofo antigo, que é, ao mesmo tempo, artista” (Nietzsche, 1991, p. 6).<sup>17</sup>

Jaeger (1995) também sublinha essa dimensão, e menciona a observação de Wilamowitz sobre a prevalência do elemento poético nos primeiros escritos platônicos (Jaeger, 1995, p. 593), reforçando a ideia de um filósofo com excepcional capacidade literária. La Peña (1984, p. 262–263) aproxima a estrutura dialógica da teatral, vendo-a como essencial ao método dialético. Ele nota a forma sinuosa como Sócrates conduz a investigação, emergindo como figura central que revela os limites do saber alheio.<sup>18</sup>

Indo além desse reconhecimento da genialidade literária, intérpretes mais recentes, como Hector Benoit (2004), defenderam que o contexto dramático desempenha um papel ainda mais profundo: o de ser um dispositivo organizador e hermenêutico fundamental no *corpus* platônico.<sup>19</sup> Analisando os prólogos, Benoit identifica indícios de que Platão utilizava os elementos dramáticos para conferir unidade à sua obra, orientar a leitura e articular a própria estrutura filosófica. Nessa perspectiva, o drama não é apenas moldura artística, mas um dispositivo intrínseco de produção de sentido.

Diante disso, a tradição oscilou entre duas atitudes, uma que admite a importância estética do contexto, mas o deixa à margem da análise filosófica, outra que valoriza a cena a ponto de relativizar o alcance conceitual dos argumentos. O presente trabalho procura evitar esse impasse. Parte-se da ideia de que o contexto dramático, entendido como arranjo de tempo, lugar, personagens e papéis institucionais, desempenha função estrutural na economia do diálogo. É nesse sentido que, no Capítulo III, proporei a noção de condicionamento epistêmico da cena.

Neste estudo, contexto dramático designa o conjunto de elementos cênicos que moldam as condições em que o *lógos* pode operar, define quem fala, a partir de que posição social, com que autoridade e sob quais riscos. No Eutífron, esse contexto tem alcance filosófico direto, pois é na qualidade de *mántis* e de acusador do próprio pai, em pleno Pórtico do Rei, que Eutífron se apresenta como especialista em piedade e se compromete com certas crenças que o élenchos irá explorar.

17 NIETZSCHE, Friedrich. O Estado Grego e outros ensaios filosóficos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 6.

18 LA PEÑA, Manuel Fernández-Galiano. Prólogos a Platón. Madrid: Ediciones Cátedra, 1984. p. 262–263.

19 BENOIT, Hector. O pensamento de Platão. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

Quando, mais adiante, se falar em condicionamento epistêmico da cena, tratar-se-á precisamente disso, do modo como esse arranjo dramático seleciona o repertório de crenças que podem ser mobilizadas como premissas no exame socrático. A reflexão sobre o contexto não é, portanto, etapa preliminar externa ao trabalho filosófico, mas parte do esforço hermenêutico de compreender o *Eutífron* como um todo em que cena e argumento se determinam mutuamente.

### 1.2.1. A Situação Temporal: 399 a.C. e a cronologia dos últimos dias

Tendo estabelecido na seção anterior que o contexto dramático é um dispositivo hermenêutico essencial (e não um mero ornamento), agora poder-se-ia aplicar essa ferramenta de análise diretamente ao *Eutífron*. O primeiro e mais fundamental ponto de aplicação para entender a cena do diálogo é a sua temporalidade.

Platão revela, em graus variados, sua preocupação em situar cronologicamente as cenas de seus diálogos. Essa ênfase na datação dramática vem sendo destacada na tradição interpretativa; mesmo trabalhos que não priorizam a análise dramática frequentemente distinguem duas cronologias: a da composição da obra (*poiésis*) e a do momento em que se desenrola a ação (*léxis*).

No caso do *Eutífron*, a datação dramática é estabelecida sem ambiguidades. Logo no início, o leitor é informado sobre o contexto da acusação movida contra Sócrates, da qual ele ia se inteirar, situando a cena em 399 a.C., ano do julgamento e da condenação do filósofo. O professor Hector Benoit, em sua obra "Platão e as temporalidades: a questão metodológica" (2015), explora essa interconexão, argumentando que oito diálogos se ordenam cronologicamente em torno desse período: *Teeteto*, *Eutífron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia de Sócrates*, *Críton* e *Fédon*. Assim, embora o contexto dramático interno ao *Eutífron* já sugira sua datação, uma leitura mais abrangente, que considera outras obras platônicas e documentos históricos, reforça essa cronologia.

Fontes adicionais para a datação remetem às práticas do sistema judicial ateniense. Era procedimento padrão, antes da formalização de um processo, que as partes envolvidas (acusador e acusado) se reunissem privadamente perante o Arconte-Rei responsável. O diálogo retrata exatamente essa situação, com Sócrates e Eutífron encontrando-se enquanto aguardam seus respectivos procedimentos preliminares. Isso permite aproximar a data da cena dos processos reais enfrentados por ambos. Embora o processo de Eutífron seja obscuro devido a dúvidas sobre sua historicidade, o processo de Sócrates é bem documentado.

A determinação precisa do ano do processo de Sócrates, por sua vez, conecta-se a outras fontes antigas. A "*Apologia de Sócrates*", do próprio Platão, fornece a idade de Sócrates na época (17d), enquanto a obra posterior "Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres", de Diógenes Laércio (§ 20 do capítulo sobre Sócrates), informa seu ano de nascimento. A data do julgamento é 399 a.C.; no início da *Apologia* (17d), o texto informa que Sócrates tinha mais de setenta anos. Com base no testemunho de Diógenes Laércio (2.44), que fixa o nascimento no quarto ano da 77ª Olimpíada (6º dia de Thargélion), obtém-se 469 a.C. como ano de nascimento (às vezes dado como 470 a.C.).

Ao apresentar essas informações, vale ressaltar que, para os leitores contemporâneos de Platão, muitos dos quais testemunharam ou ouviram relatos diretos dos eventos, a datação e o contexto do diálogo eram provavelmente muito mais evidentes do que para nós, que dependemos da composição cuidadosa dessas diversas fontes antigas.

Finalmente, a inserção do *Eutífron* no conjunto de obras que narram os últimos momentos de Sócrates é reforçada por sua ligação com o diálogo *Teeteto*. É sabido que, antes de encontrar Eutífron, Sócrates estivera em um ginásio ateniense, onde conduzira uma longa discussão sobre a natureza do conhecimento com o jovem matemático Teeteto, discípulo de Teodoro. As palavras finais de Sócrates no *Teeteto* confirmam essa sequência: "Agora, preciso ir apresentar-me ao Pórtico do Rei, a fim de responder à acusação que Méleto formulou contra mim. Amanhã, Teodoro, voltaremos a encontrar-nos aqui mesmo" (*Teeteto*, 210d, trad. Carlos Alberto Nunes). É justamente nas proximidades do Pórtico do Rei que ocorre o encontro casual com Eutífron, dando início a este diálogo que aborda um tema, a piedade, intrinsecamente ligado aos eventos judiciais que culminariam na morte de Sócrates.

### 1.2.2. O Cenário do Diálogo: A *Stoa Basileios* (Pórtico do Rei)

O (*Stoa Basileios*) Pórtico Real, cenário escolhido por Platão para o diálogo *Eutífron*, transcende a mera função de pano de fundo geográfico, imbuindo a discussão filosófica com camadas de significado histórico, legal e religioso. Este edifício público, localizado na Ágora ateniense, era o coração administrativo das funções do Arconte-Rei (*Basileus Archon*), um dos magistrados mais antigos e veneráveis de Atenas.

A função do *Basileus Archon* era de importância capital para a preservação da identidade cívica ateniense, pois ele encarnava a autoridade religiosa tradicional da *pólis*. No século V a.C., suas responsabilidades primordiais envolviam não apenas a supervisão de cultos ancestrais e a organização de festivais religiosos importantes (como as Leneias e as

Dionisíacas), mas, crucialmente, a jurisdição sobre casos de impiedade (*asebeia*), homicídio e ofensas contra pais. Mais do que um mero administrador legal, o Arconte-Rei era o guardião cerimonial do *patrios nomos*, o conjunto das leis e costumes ancestrais que regiam a relação da comunidade com seus deuses.

A escolha deste local para a audiência preliminar do processo de Sócrates não é acidental: o Arconte-Rei era o oficial designado para presidir em tais casos de *asebeia*<sup>20</sup> Conforme Stone relata e é corroborado por estudos do Direito Grego<sup>21</sup>, o filósofo estava ali para o exame preliminar ao julgamento porque uma das acusações levantadas contra ele era a de impiedade, e o rei-magistrado era o *archon* que presidia em tais questões. A *asebeia* era considerada uma das mais graves acusações que um homem podia receber, pois qualquer manifestação de dúvida ou indiferença a respeito da religião da cidade era vista como um atentado à unidade da comunidade.

A presença simultânea de Sócrates (acusado de *asebeia*) e Eutífron (acusador em um caso de homicídio) neste local específico é a chave da operação dramática. A jurisdição do Arconte-Rei sobre o homicídio não era trivial; ela estava diretamente ligada à administração do *miasma* (poluição ritual), que, como demonstra Robert Parker, não era visto como uma superstição privada, mas como um fato jurídico-político capaz de poluir a *pólis* inteira<sup>22</sup> É este cenário que, portanto, ativa o Eixo 2 (*Miasma*), elevando-o de uma questão familiar para uma crise cívica. O debate sobre a piedade é, desde a primeira linha, forçado a ocorrer não no campo da crença, mas no da jurisprudência que fundamenta a lei religiosa ateniense.<sup>23</sup>

A configuração do Pórtico do Rei (*Stoa Basileios*), vinculava o espaço à autoridade jurídico-religiosa da *pólis*<sup>24</sup>. Fontes antigas registram que as leis foram expostas no “Pórtico do Rei” e que os nove arcontes prestavam juramento sobre o “lithos” ali situado (*Ath. Pol.* 7.1)<sup>25</sup>; na revisão legal do fim do século V a.C., um decreto determinou a republicação da lei de

20 O Arconte-Rei era o *archon* que presidia em casos de *asebeia*, como detalhado em RIBEIRO, Roberto Victor Pereira. *Direito Grego*. JurisWay, 2011.

21 STONE, I.F. *O Julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

22 Cf. PARKER, Robert. *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*. Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 257-280. Parker detalha como a administração da poluição, especialmente em casos de homicídio, era uma função central e legal do Arconte-Rei, tratando o *miasma* como um perigo público.

23 Cf. MCPHERRAN, Mark L. *The religion of Socrates*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996, p. 190-208. McPherran argumenta que a piedade (*hosion*) é fundamentalmente uma prática cívica e pública, inseparável das estruturas legais da *pólis*, o que justifica a escolha do *Basileu* como cenário.

24 CAMP, John McK., II. *The Athenian Agora: A Short Guide*. Athens: ASCSA, 2003, p. 40-41.

25 ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. Trad. Delfim F. Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, § 7.1.

homicídio de Drácon em estela a ser colocada “diante da stoa real”<sup>26</sup>. A interpretação arqueológica da Ágora confirma a identificação da *Stoa Basileios* e corrobora o uso de estelas legais no conjunto.<sup>27</sup> Assim, o cenário inicial do *Eutífron* cria um horizonte de leitura no qual o nexo entre legalidade cívica e piedade é ativado pelo próprio ambiente da cena, fazendo do Pórtico do Rei o palco físico da justiça arcaica.

A *Stoa Basileios* torna-se, então, o repositório da memória legal e religiosa de Atenas. Neste local, onde a lei é gravada em pedra e os magistrados fazem juramentos solenes (que reforçam a tradição), Platão opta por situar o encontro entre Eutífron, que afirma possuir um conhecimento divino e inquestionável, e Sócrates, que utiliza a dialética oral e crítica (*lógos*). A própria ambientação dramatiza, portanto, o conflito entre a lei escrita e imutável (a tradição) e a investigação racional e investigativa (a filosofia).

A decisão de Platão de situar o diálogo neste ponto nevrálgico da vida cívica e religiosa ateniense é marcada com ênfase dramática. A transição do ambiente mais abstrato e intelectual do Liceu, mencionado por *Eutífron*, para o espaço concreto e carregado de implicações legais do Pórtico Real é sublinhada desde as primeiras linhas. Sócrates, ao final do *Teeteto*, antecipa sua ida ao local: “Agora devo ir me apresentar no Pórtico do Rei, para responder à acusação feita contra mim por Meleto” (*Teeteto*, 210d). Eutífron, ao encontrá-lo, expressa surpresa: “Que acontecimento é este, ó Sócrates, que te faz abandonar as discussões no Liceu e conversar aqui perto do Pórtico do Rei? Não tens tu, como eu, um processo junto do Arconte Rei?” (*Eutífron*, 2a). Essa insistência não é fortuita. Platão força o leitor a confrontar a filosofia não como uma atividade etérea, desvinculada da vida prática, mas como uma investigação cujas conclusões têm implicações diretas e, no caso de Sócrates, potencialmente fatais, dentro do quadro legal e religioso da cidade.

Esse cenário funciona, portanto, como um palco de tensão entre o discurso racional da filosofia e a autoridade tradicional das instituições políticas e religiosas da pólis. A filosofia socrática, ao questionar os fundamentos da piedade tradicional, posiciona-se perigosamente próxima da subversão dos valores cívicos, uma questão crucial no contexto do julgamento de Sócrates, acusado justamente de corromper a juventude e de impiedade. Nesse sentido, o espaço

26 LAMBERT, Stephen; RHODES, P. J. “OR 183A: Decree to republish Draco’s law on homicide.” *Attic Inscriptions Online*, 2013 (atual. 2024), s.p., linhas 5–8 (“...set it down in front of the royal stoa”)

27 SHEAR, T. Leslie, Jr. “The Athenian Agora: Excavations of 1970.” *Hesperia*, v. 40, n. 3, 1971, p. 255; 261–262.

do Pórtico Real adquire uma dimensão simbólica suplementar: representa o embate entre a razão crítica e os mitos fundadores da vida social ateniense.

A importância filosófica do cenário do *Eutífron* torna-se ainda mais nítida quando o comparamos com os outros diálogos que, como vimos (1.2.1), compõem o agrupamento dos últimos dias de Sócrates. Embora todos compartilhem a mesma *léxis* (399 a.C.), há uma variação clara na carga simbólica dos locais. Enquanto o *Teeteto*, o *Sofista* e o *Político* se passam em um ginásio, espaço associado à *paideia* e ao debate mais teórico e o *Crátilo* carece de uma localização precisa, o *Eutífron* e o *Crítion* se distinguem pela escolha de locais com forte carga simbólica e existencial.

No *Crítion*, a prisão (43a) serve como um palco sombrio que intensifica a reflexão sobre a justiça, o dever e a relação do indivíduo com as leis da cidade, no limiar da morte. De modo análogo, o Pórtico Real no *Eutífron*, como local onde se julgam as relações entre homens e deuses, confere uma urgência e uma gravidade à busca por uma definição clara e consistente do que significa ser pio, especialmente para alguém acusado de transgredir os fundamentos teológicos da comunidade.

Estudiosos como Klonoski (1984, p.124-5) enfatizam essa escolha deliberada: Platão situa a mais extensa discussão sobre a natureza da santidade (*hosios*) e da impiedade (*anosios*) precisamente no local de jurisdição do principal oficial religioso de Atenas, onde ambos os interlocutores deveriam comparecer para as audiências preliminares de seus processos.

A localização não é, portanto, um adorno literário, mas um elemento funcional da estrutura dramática. Klonoski (1986, p. 130) reafirma que a menção explícita do local por Eutífron nas linhas iniciais é um convite direto para que o leitor considere as implicações da ambientação: “É claro que no *Eutífron* Platão espera que seus leitores tenham especial atenção para a locação na qual a vindoura conversação sobre a natureza da piedade ocorrerá, por isso ele fez Eutífron apontar essa locação nas linhas de abertura do diálogo”.

Outros estudiosos, como Julia Annas (1999)<sup>28</sup>, também destacam que a ambientação jurídica dos diálogos socráticos raramente é neutra: “O local físico muitas vezes espelha o conteúdo moral e filosófico do diálogo, estabelecendo conexões entre o espaço público e o raciocínio ético”. Esta função espelhada é o que chamamos de condicionamento epistêmico da cena, no sentido já introduzido na Introdução desse trabalho.

28 ANNAS, Julia. *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

O Pórtico Real funciona, assim, como um catalisador dramático, um espaço onde a filosofia é chamada a responder às exigências concretas da lei, da religião e da vida em comunidade, evocando para o leitor ateniense contemporâneo um complexo conjunto de referências culturais e institucionais. Mais do que um pano de fundo, ele é um verdadeiro personagem no drama filosófico, cujo peso simbólico reforça a densidade do problema investigado: o que é, afinal, a piedade, e como saber se nossas ações agradam, de fato, aos deuses?

Nesse quadro, o Pórtico do Rei funcionava como ponto de convergência entre exibição normativa, juramentos públicos e competência religiosa do arconte-rei. Ele opera como o palco onde o conceito de piedade é legalmente testado. Situar ali a conversa inicial de *Eutífron* ativa desde logo o entrelaçamento entre legalidade cívica e piedade que o diálogo problematiza, forçando a epistemologia ritual (de Eutífron) a se justificar nos termos da lei (do *Basileu*), expondo sua incapacidade de fazê-lo.

### 1.3 A Tese Central: julgamentos paralelos e apologia epistemológica

A expressão apologia epistemológica, empregada nesta dissertação para caracterizar o efeito filosófico do *Eutífron*, ganha sentido pleno quando o diálogo é lido em conjunto com a *Apologia de Sócrates* e o *Críton*. As três obras compõem um arco dramático contínuo, desde o caminho de Sócrates para a acusação, passando pelo julgamento, até o momento em que, já condenado, ele decide não fugir. Vários intérpretes recentes insistem nessa unidade. O volume organizado por Rachana Kamtekar (2005) reúne ensaios justamente sobre *Eutífron*, *Apologia* e *Críton*, e apresenta o trio de diálogos como uma defesa da pessoa de Sócrates e do modo de vida filosófico, o que já sugere uma articulação dramática e temática entre religiosidade, direito e política nesses textos.

Outros estudos reforçam essa leitura integrada. D. V. Henry (2015) afirma que *Eutífron*, *Apologia* e *Críton* formam uma unidade literária consistente, em que cada diálogo ocupa uma etapa de um mesmo percurso dramático em torno do processo de Sócrates. Pesquisas sobre o *Críton* recordam que, nos estudos sobre a morte de Sócrates, o conjunto de obras mais consultado costuma incluir o *Eutífron*, que acompanha Sócrates a caminho da denúncia, a *Apologia*, que o coloca em julgamento, e o *Críton*, que o mostra na prisão, diante da decisão de fugir ou permanecer. Guardini (2016), ao interpretar a morte de Sócrates a partir do *Eutífron*, *Apologia*, *Críton* e *Fédon*, também trata esses diálogos como um bloco dramático que acompanha, em sequência, os últimos dias do filósofo. Essa convergência na recepção moderna

autoriza ler o *Eutífron* não como peça isolada, mas como momento preliminar de um único “caso Sócrates”.

Dentro desse conjunto, *Eutífron* desempenha função específica. A recepção corrente reconhece que o diálogo se passa imediatamente antes do julgamento e que tematiza a distinção entre piedade e impiedade, tendo como pano de fundo a própria acusação que Sócrates enfrenta. A *Apologia* desloca o foco para o tribunal, onde Sócrates responde à denúncia de não crer nos deuses da cidade, introduzir novas divindades e corromper os jovens (24b–c). Já o *Críton* introduz a dimensão jurídico-política da decisão, apresentando a discussão sobre a obediência às leis e a recusa de Sócrates em escapar da pena que lhe foi imposta. A mesma sequência dramática pode ser descrita, então, em termos de três registros distintos. No *Eutífron*, examina-se o conceito de piedade. Na *Apologia*, avalia-se a justiça da acusação que depende desse conceito. No *Críton*, discute-se a atitude que o cidadão deve adotar diante da decisão da *pólis*. A tese defendida nesta dissertação insere-se nesse quadro, mas propõe uma inflexão.

Diversos intérpretes leem o conjunto como defesa ética e política de Sócrates, ou como exposição exemplar do modo de vida filosófico diante da cidade. Aqui se sustenta que o *Eutífron* acrescenta uma dimensão específica a essa defesa, uma defesa em nível conceitual, por isso o termo apologia epistemológica. Enquanto a *Apologia* e o *Críton* dramatizam a integridade moral e política de Sócrates, o *Eutífron* investiga se a própria noção de piedade, sobre a qual a acusação se apoia, é coerente. Sócrates não argumenta, nesse diálogo, que é piedoso, ele mostra que o especialista em piedade não sabe dizer o que a piedade é. Se o conceito se desfaz, a acusação que o emprega perde sustentação.

Leituras contemporâneas reconhecem ao menos parte desse movimento. Estudos recentes sobre religião e política nos três diálogos destacam a maneira como Platão articula ideias religiosas, práticas jurídicas e reflexão moral, explorando, por exemplo, a tensão entre normas legais e exigências éticas que atravessa a *Apologia* e o *Críton*. Outros intérpretes chamam atenção para o fato de que, ao falhar em definir a piedade, *Eutífron* expõe a fragilidade dos próprios critérios que os acusadores de Sócrates presumem dominar, o que sugere que a cidade não sabe exatamente o que condena quando acusa o filósofo de impiedade. A presente leitura assume esse ponto e o desenvolve em chave sistemática, propondo que o impasse conceitual do *Eutífron* funciona como pré-julgamento epistemológico da acusação que será encenada na *Apologia*.

A ideia de julgamentos paralelos ajuda a formular essa tese com mais precisão. De um lado, a *pólis* julga Sócrates, em tribunal, com base na alegação de impiedade. De outro, o diálogo convida o leitor a julgar a própria piedade que a cidade pressupõe, avaliação que

começa com o exame do saber religioso do *mántis* Eutífron. O *Eutífron* investiga se o modelo tradicional de piedade, estruturado pelas crenças sobre dissenso divino, *miasma* e economia do culto, suporta o teste filosófico. A *Apologia* encena a reação da cidade diante de um cidadão que questiona essas mesmas crenças. O *Críton* mostra como Sócrates responde à condenação produzida por esse modo de pensar.

Chamar essa articulação de apologia epistemológica não significa atribuir a Platão a redação de um tratado sistemático de teoria do conhecimento dentro do *Eutífron*. O termo procura destacar outro aspecto. O que está em jogo é uma defesa de Sócrates em nível de condições de possibilidade do juízo de impiedade. Ao revelar, por meio do *élenchos*, que o “especialista em coisas divinas” não consegue produzir um conceito consistente de piedade, o diálogo sugere que a cidade julga sem saber, isto é, condena com base em um vocabulário religioso internamente instável. A defesa do filósofo passa, assim, por uma crítica ao estatuto epistêmico do saber que o acusa.

Nessa perspectiva, a apologia não se esgota no gesto heroico do cidadão que prefere a morte à injustiça, ainda que essa dimensão seja central na *Apologia* e no *Críton*. A trilogia constrói também uma defesa da própria investigação filosófica como procedimento mais responsável diante dos deuses e da lei, quando comparado à confiança acrítica em tradições poéticas e práticas rituais. A noção de apologia epistemológica busca condensar esse ponto, ao sugerir que o *Eutífron* faz pela via conceitual aquilo que a *Apologia* e o *Críton* fazem pela via ética e política, reconduz a acusação de impiedade ao terreno em que ela deveria ter sido examinada desde o início, o terreno da pergunta sobre o que significa, afinal, chamar alguém de piedoso ou ímpio.

### 1.3.1 O Mecanismo da Cena: Os julgamentos paralelos

Para operar essa demonstração, a arquitetura dramática do *Eutífron* repousa sobre um espelhamento entre dois processos: Meleto vs. Sócrates (impiedade na *pólis*) e Eutífron vs. seu pai (homicídio no *oikos*, o lar). Como sintetiza Diamond, “Two trials frame the argument of Plato’s *Euthyphro*: Meletus’ prosecution of Socrates and Euthyphro’s prosecution of his own father” (DIAMOND, 2012, p. 523, tradução nossa).

Não se trata de um mero cenário: a duplicação de julgamentos organiza a interpretação do diálogo e aciona uma ironia trágica que inverte as posições morais de acusadores e acusados, “the literary drama establishes this parallel to suggest that the two elderly defendants are innocent, and that the two young prosecutors are guilty” (DIAMOND, 2012, p. 523, tradução

nossa). Em outras palavras, o paralelismo dramático sugere que tanto Sócrates quanto o pai de Eutífron reagem a uma situação já marcada por contaminação e conflito, enquanto os jovens acusadores reproduzem, sob outra roupagem, precisamente o tipo de falha que pretendem denunciar.

É imperativo, neste ponto, delimitar o alcance hermenêutico e a função apologética desta analogia. A equiparação entre o *élenchos* socrático (as "ligaduras elênticas") e a negligência do pai de Eutífron (os grilhões físicos) não deve ser interpretada como uma admissão platônica da culpabilidade moral de Sócrates. Pelo contrário, propomos que Platão, ao construir este paralelo, estaria dramatizando a percepção distorcida dos acusadores atenienses.

Para figuras como Ânito e Meleto, incapazes de compreender a natureza do exame filosófico, o *élenchos* é visto precisamente desta forma: um ato perigoso e negligente que "amarra" os jovens e os deixa vulneráveis à "fome e frio" da alma. A analogia, portanto, não mina a apologia, ela a constrói ao expor a falha crítica de julgamento no cerne da própria acusação formal. Os acusadores são aqueles que confundem o ato de cuidado filosófico (11d6) com um ato de abandono que gera corrupção.

Esta inversão é reforçada pela própria metáfora de Sócrates em 3a, onde ele se compara a um lavrador que cuida das "plantas novas". Meleto, por outro lado, é descrito por Sócrates como alguém que ataca a cidade "pelo lar" (*aph' hestias*, 3a). A ironia é profunda: Héstia (o lar) é o símbolo da estabilidade e da piedade doméstica. O paralelo com Eutífron se completa: Eutífron ataca seu *oikos* (seu lar literal) em nome de uma piedade mal compreendida, enquanto Meleto ataca o "lar" da *pólis* (os jovens) pela mesma razão.

### 1.3.2 O Conteúdo do Contraste: *Mantikē* vs. *Dáimonion*

Este mecanismo de espelhamento (Eutífron/Meleto) serve, então, para encenar um confronto direto entre duas epistemologias do divino. O próprio Eutífron inicia este confronto. Ao ouvir a acusação de Meleto (de que Sócrates "inventa novos deuses"), ele imediatamente a identifica com a voz divina socrática: "Compreendo. É por causa do *dáimonion* que, segundo dizes, te visita!" (3b). Eutífron, o *mántis* (adivinho) profissional, reconhece em Sócrates um "colega" de profissão, um praticante de uma *mantikē* (adivinhação) rival.

De um lado está a *mantikē* de Eutífron, que, como se mostrará no Capítulo 2, corresponde à piedade dos Eixos Dramáticos: externa, por apoiar-se em mitos tomados literalmente (Eixo 1); reativa, por concentrar-se na purificação do *miasma* ritual (Eixo 2); e

transacional, como uma “arte comercial” de trocas com os deuses (Eixo 3). Essa via é passiva e literal, pois depende de revelações exteriores (mitos e oráculos) que não se abrem ao exame crítico.

De outro lado, encontra-se a *mantikē* de Sócrates, identificada ao *dáimonion*: uma voz divina interna, de função puramente restritiva, que apenas veta o que é injusto e nunca entra em conflito com *ológos* (o escrutínio racional). A superioridade dessa forma de piedade reside precisamente em sua "ignorância": ela não pretende conhecer positivamente a vontade divina, pretensão que em Eutífron beira a *hýbris*, mas limita-se a impedir ações manifestamente injustas. A verdadeira piedade filosófica consiste numa vigilância racional interna.

### 1.3.3 Conclusão: A apologia epistemológica

Ao revelar, no exame de Eutífron, que a piedade tradicional (sua *mantikē*) não consegue satisfazer os requisitos mínimos de uma definição não-circular, estável e universal, o diálogo demonstra que a acusação de *asebeia* carece de base racional: quem acusa não sabe, com rigor, o que está dizendo quando pronuncia piedade ou impiedade.

Nessa chave, a "apologia" realizada pelo *Eutífron* é epistemológica por duas razões. Em primeiro lugar, porque desloca a defesa de Sócrates do plano meramente moral ("ele é um homem bom") para o plano lógico-conceitual: mostra-se que o vocabulário em que a acusação é formulada não se sustenta à prova do *élenchos*. Em segundo lugar, porque contrapõe os dois modelos de relação com o divino: de um lado, a *mantikē* de Eutífron (dependente de mitos e transações, incapaz de se justificar); de outro, a piedade filosófica de Sócrates (ligada ao *dáimonion* e ao exame racional). A obediência às leis em *Críton* e a recusa da impiedade em *Apologia* ganham, assim, um fundamento mais profundo: Sócrates é o único cuja relação com o divino não se apoia em um conceito incoerente de piedade.

Dessa forma, o par *Apologia/Críton* fornece o horizonte existencial e político no qual o *Eutífron* se insere, enquanto o *Eutífron* devolve a esse par a sua justificação conceitual. A aporia final do diálogo não é uma derrota, mas o ponto em que se torna visível que a acusação de *asebeia*, tomada ao pé da letra, é epistemologicamente vazia. É nesse sentido que a presente dissertação pode ler o *Eutífron* como uma apologia epistemológica: não porque repita a defesa formal de Sócrates, mas porque dissolve, pela via do conceito, o terreno em que seus acusadores pretendiam se apoiar.

## CAPÍTULO 2. OS EIXOS DRAMÁTICOS DA PIEDADE ATENIENSE

Este capítulo reconstrói o repertório religioso que o Eutífron pressupõe e explora. O objetivo não é apresentar um quadro completo da religião grega, mas organizar esse repertório em três eixos dramáticos que atravessam o diálogo e condicionam o exame socrático da piedade, o dissenso divino, o *miasma* e a economia do culto. Com apoio em autores como Vernant, Parker, Brandão e McPherran, descrevem-se esses eixos na tradição mítica e ritual para, em seguida, indicar como reaparecem nas falas de Eutífron e nas perguntas de Sócrates. Cada bloco tem, assim, dupla função, delimitar o campo de crenças em que se move a religiosidade tradicional que Eutífron encarna e preparar a análise do Capítulo 4, em que se mostrará como essas mesmas crenças entram como premissas no élenchos e contribuem para o colapso das definições de piedade.

Na análise desses elementos, parte-se do princípio de que o drama não é acessório, mas componente estrutural da compreensão do diálogo. A hipótese de condicionamento epistêmico da cena encontra ressonância na crítica contemporânea que procura superar a separação entre forma e conteúdo. Gordon (1999) e Clay (2000) defendem que a estrutura dramática não é simples invólucro para argumentos lógicos, mas integra a própria argumentação, e Kahn (1996) sugere que a situação concreta dos interlocutores delimita o horizonte do que pode ser investigado em cada encontro. No *Eutífron*, isso implica dizer que não se pode avaliar as definições de piedade sem levar em conta a pressão do tribunal e a psicologia de Eutífron, fatores que restringem tanto o vocabulário religioso disponível quanto as respostas que ele é capaz de oferecer a Sócrates naquele momento específico.

### 2.1. Os três Eixos Dramáticos da piedade

O Capítulo 1 estabeleceu que o drama platônico não é um ornamento, mas um dispositivo funcional (o "Condicionamento epistêmico da cena") e por que ele é crucial no *Eutífron* (a "Apologia Epistemológica"). Este capítulo demonstrará o como. Iniciaremos a leitura vertical prometida<sup>29</sup>, analisando os três Eixos Dramáticos que, nessa hipótese, constituem a epistemo- logia da piedade tradicional que o diálogo visa desconstruir.

<sup>29</sup> Por leitura vertical entendo aqui a reconstrução de eixos de sentido que atravessam o diálogo de cima a baixo (do prólogo às definições finais), em vez de uma leitura estritamente linear, passo a passo, apenas no plano da sequência argumentativa.

A metodologia dos "Três Eixos" (Dissenso Divino, Miasma, Culto) é uma tentativa de sistematizar a *doxa* (crença comum) que o personagem Eutífron encarna. O *élenchos* socrático, como definido em 1.1.3, não opera no vácuo, ele necessita das premissas fornecidas pelo interlocutor. No *Eutífron*, essas premissas não são abstrações, mas crenças profundamente enraizadas na prática religiosa ateniense. Como argumenta Andrea Nightingale (1995), Platão frequentemente "testa" a filosofia ao situá-la em "contextos rivais". Os nossos Eixos são, precisamente, o "contexto rival" da religião tradicional.

Esses três eixos não foram escolhidos aleatoriamente, eles formam o tripé sobre o qual se assenta a *performance* da religião grega: (1) sua teologia (o que se crê sobre os deuses), (2) sua prática ritual (o que se faz para purificação) e (3) sua função social (a troca com o divino). Juntos, eles compõem o "saber" do *mántis* (adivinho) que Eutífron afirma possuir. A tese deste capítulo é que o *Eutífron* demonstra que esse saber, embora talvez eficaz em sua própria esfera, é filosoficamente incoerente.

Para executar a leitura vertical, a análise se organiza em torno de três Eixos Dramáticos que, em conjunto, estruturam a epistemologia da piedade tradicional representada por Eutífron. Estes eixos não são arbitrários; eles formam o tripé do saber religioso que o *élenchos* socrático irá desconstruir.

Primeiramente, o Primeiro Eixo, o Dissenso Divino, aborda a crise teológica subjacente ao diálogo. Este eixo fundamenta-se nas narrativas poéticas, especialmente Hesíodo e Homero, que, como nota Jean-Pierre Vernant (2006), operavam como a verdadeira "instituição social" da religião grega. É este panteão com vários conflitos que fornece a Eutífron a sua justificação mítica para a ação drástica de processar o próprio pai, baseando sua moralidade em precedentes divinos.

Em segundo lugar, o Segundo Eixo, o Miasma, trata da lógica da purificação ritual. Como já estabelecido (em 1.2.2) e como demonstra Robert Parker (1983), o *miasma* (poluição ritual) não era, em Atenas, uma superstição privada, mas um "fato jurídico-político" grave, cuja administração cabia ao Arconte-Rei. Este eixo é crucial, pois representa a competência técnica que Eutífron, como *mántis* (adivinho), alega possuir, conferindo-lhe autoridade para agir no Pórtico do Rei.

Finalmente, o Terceiro Eixo, a Economia do Culto, aborda a função social da piedade, entendida como *therapeia* (cuidado ou serviço) que se degrada em *emporiké* (uma "arte comercial" de trocas). Este eixo representa a visão transacional da religião popular, onde se oferece sacrifícios e preces em troca de benefícios. Como analisa Mark McPherran (1996), é precisamente esta concepção que a "reforma racional" da piedade socrática visa atacar.

Juntos, esses três eixos, a justificação mítica, a competência ritual e a prática transacional, compõem o "saber" de Eutífron. A tese deste capítulo é que o diálogo demonstra como esse saber, embora talvez funcional em seu próprio contexto, é estruturalmente incapaz de se sustentar ao exame filosófico-conceitual.

A análise a seguir, portanto, não será uma simples exegese do diálogo, mas um mapeamento de como esses três Eixos estruturais (a *doxa* de Eutífron) são ativados pela cena e, subsequentemente, refutados pelo *lógos*. Iniciaremos pelo Primeiro Eixo, o Dissenso Divino, que Eutífron invoca como sua primeira e mais confiante justificativa.

### 2.1.1. O Primeiro eixo: dissenso divino, mito e poesia

O primeiro eixo dramático diz respeito ao dissenso divino. A poesia de Homero e Hesíodo apresenta deuses em conflito, divididos em grupos, movidos por afetos e preferências particulares. A cidade aprende com esses relatos que o mundo divino não forma um bloco unificado, mas um conjunto de poderes em competição. A tradição mítica fornece, assim, uma teologia do conflito que atravessa a educação dos atenienses, com histórias em que os deuses discordam acerca de ações humanas concretas.

Como ressalta Jean-Pierre Vernant (2006, p. 15), era primordialmente “pela voz dos poetas que o mundo dos deuses, em sua distância e estranheza, é apresentado aos humanos, em narrativas que colocam em cena as potências do além, revestindo-as de uma forma familiar, acessível à inteligência”. A poesia épica (Homero, Hesíodo), lírica e dramática não constituía apenas uma forma de arte ou entretenimento, mas operava como uma verdadeira instituição social, um repositório da memória coletiva e um veículo essencial para a educação cívica, moral e religiosa dos cidadãos.

Era através dessas narrativas poéticas que se disseminavam os valores éticos, a história mítica e, sobretudo, as representações sobre os deuses, heróis e rituais que formavam o tecido cultural comum da *Hélade*. Vernant (2006, p. 16) é categórico ao afirmar a centralidade dessa tradição: “Se não existissem todas as obras da poesia épica, lírica, dramática, poder-se-ia falar de cultos no plural, mas não de uma religião grega”. A poesia, portanto, fornecia não apenas a linguagem, mas os próprios modelos simbólicos através dos quais os gregos compreendiam e se relacionavam com o divino.

Entre esses modelos, sobressai a natureza moral ambígua dos deuses olímpicos. Embora sejam descritos como imortais e poderosos, os deuses homéricos e hesiódicos apresentam emoções e comportamentos análogos aos humanos, são suscetíveis à ira, ao ciúme,

à parcialidade, à dissimulação. As narrativas míticas relatam disputas, vinganças, adultérios e intervenções arbitrárias nos assuntos humanos. Essa caracterização antropomórfica torna os deuses próximos e, ao mesmo tempo, pouco confiáveis como paradigma moral.

É esse repertório que Eutífron mobiliza ao justificar a decisão de processar o próprio pai. No diálogo, ele lembra que Zeus, tido como o mais justo dos deuses, acorrentou o pai Cronos por ter devorado os filhos e que Cronos, por sua vez, castrou Urano por motivos semelhantes, e conclui que não faz nada diferente ao acusar o pai por uma injustiça (Eutífron, 5e-6a). A referência remete à *Teogonia* de Hesíodo, em que a origem do cosmos e a sucessão das gerações divinas são narradas como série de conflitos violentos. Como nota Jaa Torrano, o mundo é concebido como palco de “inesgotáveis aparições divinas”, em que a ordem emerge de lutas pelo poder (TORRANO, 2001, p. 45-46). A ascensão de Zeus passa pela castração de Urano por Cronos, instigado por Gaia (“Filhos meus e do pai estólido, se quiserdes / ter-me fé, puniremos o maligno ultraje de vosso / pai, pois ele tramou antes obras indignas”, v. 164-166, trad. TORRANO), seguida da deposição de Cronos por Zeus, que devora os próprios filhos para evitar a profecia de sua queda (“E engolia-os o grande Cronos tão logo cada um do / ventre sagrado da mãe descia aos joelhos”, v. 459-460). A Titanomaquia completa esse cenário de enfrentamentos internos que culminam na ordem olímpica.

O quadro que emerge é o de um Olimpo atravessado por conflitos internos, em que diferentes deuses aprovam ou condenam as mesmas ações. É justamente esse modelo de conflito divino que Eutífron traz consigo quando fala, no diálogo platônico, de deuses que brigam e discordam sobre o justo e o injusto. Quando, mais adiante, Sócrates pergunta se a piedade é o que é amada pelos deuses, ele explora essa herança mítica, pois sabe que, sob a teologia do dissenso, uma mesma ação pode ser ao mesmo tempo amada e odiada por diferentes deuses. A refutação da segunda definição de piedade apoia-se, portanto, no eixo dramático do dissenso divino reconstruído neste tópico.

Autores como Detienne e Burkert chamam atenção para o papel da poesia na construção do espaço simbólico do sagrado grego. Para Burkert, o mito preservado pela poesia constitui forma própria de conhecimento, em tensão com a racionalização filosófica (BURKERT, 1985, p. 119). Essa tensão entre mito e razão, entre tradição poética e exame conceitual, é um dos fios estruturantes do Eutífron.

No diálogo, esse modelo de transmissão da religião concentra-se na autoconfiança de Eutífron, que se apresenta como intérprete da vontade divina porque domina tais narrativas. Seu saber sobre as ações dos deuses deriva da poesia e dos mitos, e é tomado como critério imediato de piedade (3c-3e; 5e-6a). Assim, quando o encontramos no Pórtico do Rei, decidido a

processar o pai, ele não age a partir de doutrina teológica unificada, mas sob a autoridade de relatos em que os deuses aparecem em dissenso, legitimando castigos dentro da própria família. No conjunto de representações de piedade que emergem da mitopoética hesiódica e da cena trágica, o que se encontra é um mosaico de práticas e narrativas em tensão, e é nesse mosaico que o eixo do dissenso divino, reconstruído aqui, prepara o terreno para a crítica socrática das definições de *hósion* no Eutífron.

### 2.1.2 O Segundo eixo: *Miasma*

O segundo eixo dramático é o do *miasma*, a poluição ligada a certos atos, sobretudo homicídios, que contamina não apenas o agente individual, mas a casa, o *gênos* e, em situações extremas, a própria cidade. A partir de fontes trágicas e de estudos como os de Parker e Brandão, é possível reconstruir uma lógica da mancha que se transmite, que exige purificação ritual e que, quando negligenciada, traz consequências não só religiosas, mas também cívicas. Esse horizonte conceitual informa a maneira como os atenienses pensavam a culpa e a necessidade de expiação.

#### 2.1.2.1 Definição e Natureza da Poluição Ritual

A compreensão da religiosidade grega, tal como representada na poesia, exige um entendimento da noção de pureza e sua contraparte, a poluição ritual ou *miasma*. Longe de ser uma mera impureza física, o *miasma* era concebido como uma força invisível, impessoal e contagiosa, capaz de macular indivíduos, famílias (*oïkoi*) e comunidades inteiras. Robert Parker (1983, p. 3), em sua obra seminal sobre o tema, define o *miasma* não como uma substância, mas como "uma condição que adere ao indivíduo e pode ser transmitida". Essa condição surgia frequentemente em associação com eventos liminares ou disruptivos – nascimento, morte, certas práticas sexuais – mas adquiria particular gravidade em casos de violência, notadamente o homicídio. O contato com um cadáver ou a participação em um assassinato, mesmo que involuntária, eram fontes potentes de *miasma* (Parker, 1983).<sup>30</sup>

A literatura trágica grega fornece ilustrações contundentes dessa dinâmica. Em *Édipo Rei* de Sófocles, a peste que assola Tebas é diagnosticada como consequência da presença de

<sup>30</sup>Sobre o estatuto cívico-jurídico do *miasma* em casos de homicídio, cf. PARKER, Robert. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon, 1983, cap. "Homicide and Pollution".

um *miasma* não expiado na cidade. A subsequente revelação de que o próprio Édipo, inadvertidamente, cometera parricídio e incesto demonstra a persistência da mancha, independentemente da consciência do agente. Como salienta Parker (1983, p. 104), "a tragédia de Édipo exemplifica a ideia de que a ignorância não exime o indivíduo da poluição; a mancha persiste até que seja reconhecida e expiada".

Assim como Édipo busca purificar Tebas encontrando a origem da poluição, Eutífron pretende purificar sua casa entregando o pai ao Rei-Arconte. A diferença é que, em Atenas, a resposta à poluição passa pela forma do processo de impiedade, o que faz da ação de Eutífron um caso exemplar da tensão entre religião tradicional, laços familiares e justiça cívica que o diálogo expõe.

#### **2.1.2.2. A Mancha Familiar e a Herança da Culpa (*Genos*)**

A concepção de *miasma*, no contexto religioso grego, incluía a ideia de que seus efeitos não se limitavam ao agente direto da transgressão, mas atingiam também seus descendentes. A mancha derivada de um crime de sangue (*phónos*), quando cometido por um membro do *guénos* (clã, linhagem), recaía sobre todo o grupo familiar, exigindo, portanto, uma resposta coletiva. Essa ligação entre culpa e hereditariedade sustentava-se tanto em práticas rituais quanto em normas consuetudinárias que impunham aos membros do *guénos* o dever de promover a purificação. Junito de Souza Brandão (2000, p. 207) observa que o sangue derramado de um parente "carrega parte do sangue e, assim, carrega a alma de um *guénos* inteiro", reforçando essa compreensão coletiva da contaminação.

A crença na transmissibilidade da falta, culpa (*hamartía*), na solidariedade familiar perante a culpa e na hereditariedade do castigo era um pilar da mentalidade grega. Brandão (1998, p. 76-77) traça paralelos com outras tradições antigas, evocando súplicas do Rig Veda e passagens bíblicas (Êxodo 20:5) que atestam a antiguidade dessa ideia.

A poesia épica e trágica grega serve como repositório privilegiado para a exploração destas maldições familiares. A trilogia *Orestéia* de Ésquilo dramatiza as consequências do matricídio cometido por Orestes. A perseguição implacável movida pelas Erínias, personificações da vingança pelo sangue parental, sublinha a gravidade da *hamartía* dentro do núcleo familiar sagrado (Brandão, 2000, p. 208). O ciclo mítico dos Labdácidas (Édipo) oferece outro exemplo paradigmático, onde a maldição ancestral reverbera através das gerações.

Essa tensão entre o dever filial e a pureza ritual não deve ser lida como um mero preciosismo legalista de Eutífron. Conforme argumenta Mark McPherran em sua análise sobre a justiça e a poluição, a atitude de Eutífron reflete uma transição histórica complexa: ele tenta aplicar uma 'nova' exigência de justiça imparcial (onde o assassino deve ser punido, seja ele quem for) utilizando a 'velha' maquinaria do medo da poluição (*miasma*). McPherran sugere que, para Eutífron, o risco de contaminação espiritual ao conviver com um homicida impune supera os laços de sangue, tornando a acusação um ato de autoproteção religiosa (MCPHERRAN in KAMTEKAR, 2005).

### 2.1.2.3. O Dilema Dramático de Eutífron: O *miasma* familiar vs. o respeito filial

O diálogo platônico *Eutífron* apresenta um estudo de caso singularmente rico sobre as aporias do conceito de *miasma*. Eutífron, um *mántis* convicto de sua expertise religiosa, intenta processar o próprio pai por homicídio, ancorando sua decisão na necessidade imperativa de purificar o *miasma* resultante (Platão, *Eutífron* 4b-c).

Perante Sócrates, Eutífron defende a irrelevância da identidade da vítima ou do agressor; o critério único seria a justiça do ato. Um homicídio injusto exigiria acusação, mesmo contra um parente próximo, como forma de purificação: "Pois a mancha (*miasma*) é igual se a ele te associares conscientemente e não te purificares, a ti e a ele, levando-o a julgamento" (Platão, *Eutífron* 4c).

Contudo, a ação de Eutífron colide frontalmente com normas sociais e religiosas profundamente arraigadas. Processar o próprio pai era um ato raro e malvisto, atentando contra o dever de respeito filial (*eusébeia*). Seus parentes o acusam de impiedade (*anosiótēs*), questionando sua compreensão do sagrado.

O caso Eutífron expõe, assim, uma tensão estrutural do sistema religioso-jurídico ateniense. Ao buscar cumprir o preceito de purificação do *miasma*, Eutífron entra em colisão com a norma do respeito filial. O episódio evidencia, portanto, como a religião da pólis oferece quadros normativos fortes, mas não fornece critérios explícitos de hierarquização quando normas de mesma estatura entram em conflito (p. ex., evitar *miasma* × honrar o pai).

Esta ausência de um critério hierárquico é precisamente o que *ológossocrático* irá explorar. Eutífron, confrontado com este "beco sem saída" conceitual, onde não agir seria impiedade (por cumplicidade no *miasma*) e agir seria impiedade (por violação da piedade filial), não resolve o dilema logicamente. Ele "quebra" o nó arbitrariamente.

Para justificar a sua decisão, ele recorre ao Primeiro Eixo Dramático, o Dissenso Divino, citando o mito da violência de Zeus contra Cronos (5e-6a). Deste modo, Eutífron tenta usar a incoerência dos mitos (Eixo 1) para resolver a contradição gerada pela lógica do *miasma* (Eixo 2). Ele está, na prática, a empilhar incoerências.

Portanto, Eutífron chega ao Pórtico do Basileu não como um especialista que detém o conhecimento, mas como alguém forçado a fazer uma escolha arbitrária entre dois tipos opostos de impiedade. A sua famosa "certeza" (5a-5d) é uma armadura psicológica. É esta contradição dramática que *ológossocrático* irá capturar, expor e desmantelar.

Do ponto de vista prático, a pressão do *miasma* transforma a decisão de Eutífron em deliberação sob ignorância: denunciar pode ser ímpio e não denunciar também. Sem o *eídos* de piedade, qualquer escolha arrisca o erro moral. Benson formula com precisão o núcleo do impasse: “whatever he does, he risks harming his soul by mistaking the pious action for the impious one” [tradução nossa: “qualquer que seja sua escolha, ele arrisca ferir a própria alma por tomar o piedoso pelo ímpio”] (Benson, 2011, p.7). É exatamente por isso que a urgência dramática do Pórtico exige um critério conceitual mais forte do que o repertório ritual do *mántis*: sem definição estável, a própria alma fica exposta ao dano.

#### 2.1.2.4. *Katharsis* e a Relevância Política do *Miasma*

Face à ameaça onipresente do *miasma*, os rituais de purificação (*katharsis*) assumiam importância vital. O processo para expiar a poluição decorrente de homicídio envolvia etapas como a exclusão social do indivíduo poluído e a execução de ritos específicos (abluções, sacri- fícios, isolamento). A reparação da falta deveria ocorrer nas esferas social, individual e religi- osa. A própria instauração de um processo judicial, como o de Eutífron, podia ser vista como um passo inicial necessário à purificação do ofensor e da comunidade (Klonoski, 1984, p.81).

O objetivo da *katharsis* transcendia a mera limpeza física. Tratava-se, como enfatiza Parker (1983, p.210), de uma "reintegração simbólica do indivíduo na ordem social e divina", restaurando o equilíbrio perturbado.

Além das consequências familiares, o *miasma* possuía significativa relevância política. Acusações de poluição podiam ser instrumentalizadas na arena política para deslegitimar adversários (Parker, 1983, p.145). A existência de magistraturas específicas para assuntos religi- osos, como o Arconte Rei (o cenário do nosso diálogo), evidencia a profunda imbricação entre religião, direito e vida cívica na *pólis* grega.

Esta profunda imbricação entre religião, direito e vida cívica encontra sua expressão pública máxima na tragédia grega. A "relevância política do *miasma*" transcende, portanto, sua instrumentalização em processos judiciais; ela é, na verdade, o motor de um complexo debate cívico que ocorria no teatro de Dionísio. A tragédia operava como um mecanismo de *katharsis* (purificação) coletiva para a própria *pólis*, e o material mítico de Tebas era o seu principal instrumento.

Como analisa Cássio da Silva Soares (2013) em sua tese *As Sementes de Cadmo*, a própria fundação mítica de Tebas é marcada por uma "poluição" original. A autoctonia tebana, o mito de Cadmo semeando os dentes do dragão de onde nascem os *Spartoi* (Homens Semeados), é uma fundação violenta que contrasta fortemente com o mito ateniense de uma autoctonia pura (Soares, 2013, p. 23-25). Esse *miasma* fundamental de Tebas não é um detalhe estático, parece que ele irrompe ciclicamente na forma de desordem cívica: a peste em *Édipo Rei*, a guerra civil (*stásis*) em *Sete contra Tebas* ou a tirania em *Antígona*.

É precisamente esta representação da desordem que revela a função política do teatro. Soares (2013) argumenta que, para os atenienses, Tebas funcionava no palco como uma "anti-Atenas". Era um espelho invertido onde a *pólis* democrática de Atenas podia projetar e examinar seus medos mais profundos: o medo da tirania, da impiedade e da dissolução da ordem cívica.

Ao deslocar para Atenas um enredo que ecoa motivos típicos de Tebas, crimes 'domésticos', suspeita de poluição familiar, intervenção de instâncias religiosas e jurídicas, o *Eutífron* mostra que o medo trágico da cidade contaminada encontra, na Atenas clássica, sua tradução jurídico-religiosa na forma da acusação de *asebeia*. A cena no Pórtico do Rei encena, assim, uma Atenas que se 'tebaniza' parcialmente: a cidade que teme a impiedade, mais do que o *miasma* em si, mas que continua vulnerável a conflitos insolúveis entre lei divina, lei da cidade e laços de sangue.

A *katharsis* trágica, alinhada à *Poética* de Aristóteles, torna-se, então, um ritual cívico. Ao assistir à destruição da cidade mítica pelo seu próprio *miasma*, o cidadão ateniense não estava apenas purgando emoções pessoais de terror e piedade, a *pólis* inteira estava processando simbolicamente as suas próprias "poluições" latentes. Soares (2013) define esta finalidade como a "purificação (*katharsis*) das paixões" (p.254), um mecanismo que permitia à comunidade ateniense "colocar o presente com o seu passado por meio de seus antigos mitos e, assim, colocar também a si mesma, seus valores cívicos, enfim, em discussão" (Soares, 2013, p.254).

Desta forma, a *katharsis* trágica era a resposta estética e política ao *miasma*. O teatro expunha a "doença", a poluição moral e política, no corpo cívico da "anti-Atenas" (Tebas) para

que a *pólis* real (Atenas) pudesse ser ritualisticamente purificada. Este processo reafirmava a ordem democrática e a justiça, prevenindo que o *miasma* mítico se tornasse uma realidade política.

Em suma, o *miasma* representa uma construção cultural complexa, essencial para a compreensão da mentalidade grega. Como poluição ritual contagiosa, impunha a necessidade de purificação, podia gerar culpas hereditárias e criava intrincados dilemas morais e legais, como demonstra o caso de Eutífron.

Essa lógica de poluição e herança ajuda a compreender o gesto de Eutífron ao acusar o próprio pai. Aos olhos do *mántis*, deixar o cadáver amarrado e sem cuidado ritual não é apenas um descuido moral, mas um fator de contaminação que atinge a família inteira. A decisão de levar o caso ao Pórtico do Rei se apresenta, assim, como tentativa de cortar a transmissão do *miasma* por meio de uma resposta jurídica. Quando, nos capítulos seguintes, a decisão de Eutífron for posta em confronto com a exigência socrática de coerência, esse eixo do *miasma* será retomado para avaliar em que medida o próprio conceito de piedade que sustenta a acusação se mostra instável.

### **2.1.3. O Terceiro eixo: A economia do culto**

O terceiro eixo diz respeito à economia do culto. A *therapeía* dos deuses envolve sacrifícios, oferendas, preces e observância de ritos. Em muitos textos antigos, a relação com o divino assume forma de troca, o ser humano oferece algo e espera, em contrapartida, benefícios, proteção, perdão ou prosperidade. A reflexão de comentadores como McPherran permite descrever como essa relação pode se deslocar, da ideia de cuidado e honra, para uma prática quase comercial, que trata o culto como espécie de *emporiké*, uma arte de negociar com a divindade.

#### **2.1.3.1. *Therapeía*: O "Cuidado" com os Deuses**

Quando pressionado por Sócrates (12e ss.), Eutífron irá sugerir que a piedade é uma parte da justiça, especificamente, a *therapeía* dos deuses. Este termo é central e deliberadamente ambíguo, e Sócrates explorará essa ambiguidade de forma implacável, como demonstraremos no Capítulo 4.

No seu uso comum, *therapeia* podia significar duas coisas distintas. Em primeiro lugar, podia denotar o "cuidado" que visa melhorar o objeto cuidado, como o cuidado de um médico por um paciente ou o de um treinador por um cavalo. Sócrates demonstrará rapidamente que esta acepção é absurda quando aplicada aos deuses, os deuses são perfeitos e não necessitam do "cuidado" humano para serem melhorados (13c).

Em segundo lugar, *therapeia* podia significar "serviço" ou "serventia", no sentido em que um servo (*doulos*) presta serviço ao seu mestre. Esta interpretação reflete a visão hierárquica da relação. A piedade seria o serviço que os humanos devem aos seus mestres divinos. Sócrates aceita esta linha, mas levanta a questão decisiva: qual é o *ergon* a "obra" ou "produto" deste serviço? Que grande e belo objetivo os deuses alcançam com a nossa ajuda? (13e).

É esta falha em definir o propósito do serviço que força Eutífron a recuar para a sua definição final, a mais transaccional de todas.

### 2.1.3.2. *Emporiké*: A "Arte Comercial" de sacrifícios e preces

Pelo que se pode extrair da tradição religiosa grega, as orações e as preces são formas de agradar aos deuses para que eles retribuam os favores e prestem auxílio. De forma geral, a caracterização antropomórfica dos deuses acaba por torná-los tão caprichosos a ponto de as preces e as orações serem uma forma de “comércio entre deuses e homens”. Veja-se o testemunho de Guthrie sobre isso:

“Enquanto sobreviver às crenças em um politeísmo antropomórfico, os deuses serão considerados como seres caprichosos, cujo favor dependerá do cumprimento de seus desejos, e a maior parte do dever religioso consistirá na difícil tarefa de descobrir o que eles querem, para que lhe possa oferecer – uma espécie de transação comercial, como chama Sócrates” (Tradução nossa). (Guthrie, 1990, p.113)

A concepção de que havia uma relação de troca entre deuses e humanos ocupa posição destacada na prática religiosa grega e está presente no diálogo *Eutífron*, de Platão. Os rituais de sacrifício e preces eram formas recorrentes pelas quais os homens buscavam estabelecer vínculos com o divino, esperando, em contrapartida, algum tipo de benefício ou reconhecimento. Essa lógica aparece reiteradamente nas narrativas poéticas, onde a reciprocidade entre oferente e divindade estrutura boa parte das interações. Os sacrifícios também podiam ter caráter propiciatório ou funcionar como expressão de reconhecimento por dádivas recebidas.

Os cultos dedicados aos deuses, independentemente do grau de intensidade, fossem manifestados através de orações, oferendas ou sacrifícios, sempre carregavam uma forte conotação de busca por recompensa ou solicitação de uma bênção, seja ela já concedida ou esperada. A literatura épica, como evidenciado na *Iliada*, ilustra que até mesmo no interior do panteão grego essa perspectiva era inerente. Um exemplo claro é a manifestação de Apolo, que protesta contra a morte de Heitor durante a assembleia dos deuses:

“Sois cruéis e malfeitores, deuses. Porventura, Heitor não queimou nunca em vossa honra gordas coxas de boi ou cabras sem mancha? Agora, que nada mais é que um cadáver, não tendes coragem de protegê-lo, a fim de que possam ainda vê-lo sua mãe, seu filho, seu pai Príamo e seu povo. Eles já o teriam há muito tempo incinerado e há muito lhe teriam prestado as honras fúnebres!” (*Iliada*, Livro XXVI).

Enquanto o imaginário grego concebia os deuses como entidades tutelares mobilizáveis pelo culto, a investigação socrática no *Eutífron* desloca o foco para a validade do 'benefício' que os humanos poderiam conferir ao divino. A tradição cultural, enraizada nos épicos homéricos, estabelecia uma conexão baseada na permuta de favores e na satisfação de demandas divinas antropomorfizadas. Platão, ao examinar essa estrutura, expõe as inconsistências de uma piedade fundamentada na satisfação de supostas carências divinas, desafiando a autoridade das representações transmitidas pelos poetas.

De maneira específica no diálogo *Eutífron*, Sócrates expressará um grau considerável de incerteza em relação à correspondência entre as ações associadas às divindades e o padrão convencional pelo qual eram costumeiramente retratadas. Como demonstrado, ser grego não se limitava apenas a adotar comportamentos inspirados pelas próprias divindades; ser grego envolvia também a harmonização com a religiosidade, segundo uma perspectiva tal como se deixa entrever na poesia épica e trágica do período clássico. Conforme pode-se observar, em diversas ocasiões, as obras poéticas apresentaram certas características que suscitaram dúvidas e desconfiança, particularmente quando se tratava de uma representação moral dessa concepção trágico-épica da religiosidade.

Essas características destacadas revelam os elementos intrínsecos à concepção grega de religiosidade, oriunda da transmissão dos poetas, e a maneira como expressavam sua devoção. Os gregos ouviam esses relatos épicos e buscavam incorporar em suas vidas a perspectiva poética da natureza divina do Olimpo.

Esse conceito estava tão profundamente arraigado na mentalidade dos gregos que é precisamente a quinta definição de piedade apresentada por Eutífron no diálogo que leva o seu

nome. Para ele, a piedade consiste no entendimento dos rituais de sacrifício e preces destinados aos deuses. De acordo com *Eutífron*, conforme expresso em 16b:

“Êutífron:

Já antes te falei um pouco disso, Sócrates, de que a tarefa maior é como se pode com rigor aprender todas as coisas. Digo-te simplesmente: que alguém que saiba fazer e dizer as coisas que são agradáveis aos deuses, rezando e sacrificando, realiza atos piedosos, que salvam as famílias e as cidades; e as coisas contrárias às que agradam são as ímpias: subvertem e destroem tudo.

Sócrates aceita com dificuldade essa formulação já que não ficou tão evidente sua caracterização da virtude da piedade:

Sócrates:

Certamente. Mas, se quisesses, poderias, de modo muito mais breve, Êutífron, responder ao ponto principal das coisas que te perguntei. É evidente que estas muito desejoso de me ensinar. Contudo, agora que estás perto, foges. Se me tivesses respondido a isto, decerto eu teria aprendido satisfatoriamente o que há a dizer sobre a piedade. Porém, agora é forçoso que aquele que ama siga a quem ama, onde quer que ele conduza. Em conclusão, o que dizes ser o ato piedoso e a piedade? Não é necessário que seja um certo conhecimento de sacrifícios e de preces?” (17 a).

Eutífron concorda e enfatiza que a piedade consiste no conhecimento dos rituais de sacrifício e preces direcionadas aos deuses. No entanto, essa definição pressupõe, como ponto de partida, que os sacrifícios equivalem a presentear, e que as orações representam suplicar às divindades. A partir disso, deriva-se a ideia de que orar é solicitar aquilo que precisamos dos deuses, enquanto os sacrifícios são maneiras de oferecer às divindades aquilo que elas necessitam. Isso nos leva à pergunta sobre que tipo de benefícios os deuses poderiam receber dos humanos. Esta reflexão é apresentada em um trecho do diálogo:

“Sócrates:

Mas nada é para mim mais agradável do que uma coisa ser verdade. Explica-me que benefício conseguem os deuses, resultante das dádivas que de nós recebem? As coisas que eles dão são a todos evidentes, pois não há nada de bom para nós naquilo que aqueles não nos derem. Porém, daquilo que recebem de nós, que benefícios tiram? Ou somos tão superiores a eles, no que diz respeito ao comércio divino, que pelo comércio recebemos todos os bens e eles de nós nada recebem?”

A crítica apresentada no diálogo dirige-se à suposição de que a relação entre deuses e humanos operaria por um princípio de troca recíproca. A possibilidade de que tal relação seja benéfica para os humanos é clara pois os deuses podem suprir uma série de necessidades humanas e até mesmo aprimorá-los. A dificuldade, contudo, aparece ao se inverter a perspectiva: de que forma os humanos poderiam ser vantajosos para os deuses? Quais necessidades dos deuses os humanos seriam capazes de atender? Assim, se a relação se mostra vantajosa apenas para um dos polos (os humanos) e não para o outro (os deuses), isso sugere que os humanos estariam se aproveitando dos deuses nesse pacto de troca. Isso constitui mais

uma crítica a um aspecto fundamental da religião grega, a relação estabelecida por meio de preces, orações e sacrifícios entre deuses e humanos.

Essas indagações são precisamente as que o diálogo *Eutífron* aborda em relação às preces, orações e sacrifícios. Esses questionamentos não recebem respostas satisfatórias por parte do adivinho interlocutor de Sócrates, o que por sua vez torna sua posição incoerente dentro do contexto da religião grega vigente na época de Platão. Novamente, a religião tradicional grega, segundo o recorte dramático de Platão, se mostra em desacordo consigo mesma, incapaz de fundamentar qualquer virtude ou explicar as ações em relação às divindades.

Conforme demonstrado, o diálogo em questão faz críticas incisivas a aspectos cruciais da religião grega, os quais, por sua vez, derivaram das tradições poéticas. O adivinho Eutífron, que dialoga com Sócrates, oferece definições e opiniões que eram comuns e típicas das pessoas imersas na prática religiosa. No entanto, a exposição da falta de conhecimento de Eutífron e a subsequente refutação lançam questionamentos sobre as crenças religiosas e a própria concepção de religiosidade prevalente na Grécia da época.

Essa tendência a transformar o culto em troca aproxima a piedade de uma técnica de negociação com os deuses, em que se calcula o que se oferece e o que se recebe em retorno. Esse mesmo esquema reaparece de modo explícito na quinta definição de piedade do Eutífron, quando a *therapeia* dos deuses se aproxima de uma arte de comércio. A circularidade dessa definição, que será analisada no Capítulo 4, torna-se mais visível à luz deste eixo dramático, pois mostra que, se a piedade é reduzida a uma economia de bens entre humanos e deuses, o conceito perde firmeza e se dissolve em pura contabilidade ritual.

### CAPÍTULO 3. DA CENA AO *LÓGOS*: O MECANISMO DO CONDICIONAMENTO EPISTÊMICO

#### 3.1. Uma proposta de leitura: o condicionamento epistêmico da cena no *Eutífron*

Sem pretensão de introduzir uma nova terminologia técnica, chamamos de condicionamento epistêmico da cena a função que o arranjo dramático desempenha na própria formação e na ruína das tentativas de definição. Com esse conceito, torna-se possível dissolver a falsa oposição entre drama e *lógos*, compreender o *élenchos* como exercício de cuidado dirigido ao interlocutor, identificar em cada definição qual elemento da situação encenada conduz à sua falha necessária e interpretar a aporia final como desfecho racional do processo de inquérito. Nesse enquadramento, o *Eutífron* deixa de oscilar entre leitura moralizante da religião, como apresentada pelo adivinho que dá nome ao diálogo, e ceticismo conceitual e passa a mostrar uma aporia com função metódica, que prepara, por meio da própria cena, o reconhecimento dos limites do discurso sobre a piedade e a exigência de um cuidado de si guiado pela razão.

Esse tipo de filtragem argumentativa, em que o contexto dramatúrgico define as crenças operantes no *logos*, aproxima-se daquilo que alguns intérpretes da obra platônica, como Thesleff (2009), denominaram de composição filosófica por camadas: a cena não é neutra, mas constrói condições pragmáticas para a inteligibilidade do discurso. Também em Nightingale (1995), nota-se que a moldura dramática atua como provocação epistemológica, testando a compatibilidade entre formas tradicionais de saber e as exigências da definição filosófica.

Tomada assim, a cena inaugural do *Eutífron* já sugere um patamar mais alto de exigência. Encontramos *Eutífron*, mántis, na *Stoa Basileus*, disposto a acusar o próprio pai por homicídio, convicto de saber o que é a piedade (2a–5e). Lida por essa chave conceitual, a conjunção tribunal–profecia–gravidade do ato não é apenas pano de fundo narrativo, mas opera como um operador epistemológico que antecipa os limites das definições. Ela ajuda a ver por que definições baseadas em afetos divinos ou em funções rituais tendem a parecer insuficientes. A investigação passa, então, a demandar, pelo menos, três coisas: pertinência ao conflito que motiva a conversa, distinção entre essência e afecção, e algum grau de unidade que permita aplicar a resposta a casos análogos.

Essa leitura ajuda a tornar inteligível a refutação da fórmula “a piedade é o que todos os deuses amam” (9e–10a): o “ser-amado” aparece como um *páthos*, não como *ousía*, e por isso não explica o que a piedade é, o élenchos explicita a assimetria causal, mas a própria cena já tornava visível que uma definição fundada em afetos divinos teria dificuldade para orientar, com generalidade, a deliberação que Eutífron pretende. Algo semelhante ocorre quando a piedade é tratada como parte da justiça (12e–14b): a expectativa de um recorte claro do gênero e da diferença específica se esvazia diante de “cuidar dos deuses” entendidos ora como melhora impossível, ora como técnica de troca, e a resposta não alcança o nível de essencialidade e unidade que a moldura forense e a pretensão prática pareciam exigir.

A falha de Eutífron aqui é lógica, mas revela sua incapacidade teológica de conceber a piedade fora da vontade arbitrária dos deuses. Como observa S. Marc Cohen, Eutífron falha porque oferece uma definição que satisfaz apenas uma condição externa, sem tocar na natureza intrínseca do objeto. Nas palavras de Cohen:

Se o pio é definido pelo amor dos deuses, então a piedade de um ato não pode ser a razão pela qual os deuses o amam. [...] Eutífron quer manter ambas as posições: que os deuses amam o pio porque ele é pio, e que ser pio é ser amado pelos deuses. Sócrates demonstra que essas duas proposições são logicamente incompatíveis.' (COHEN in KAMTEKAR, 2005).

Essa incompatibilidade exposta por Cohen reforça nossa tese de que o *lógos* de Eutífron colapsa não por falta de inteligência, mas porque a estrutura mítica do 'dissenso divino' impede qualquer definição essencialista.

Nesse sentido, o condicionamento epistêmico da cena atua como uma chave hermenêutica para compreender como a moldura dramática regula o 'piso da justificação', isto é, o patamar de rigor lógico que a situação concreta impõe à investigação. Não se trata, portanto, de uma exigência arbitrária do método socrático, mas de uma necessidade pragmática: a gravidade do cenário forense e a pretensão de Eutífron de processar o próprio pai elevam a exigência de validade, tornando insuficientes respostas baseadas em meros exemplos ou opiniões. Assim, quando a definição fracassa, isso ocorre porque a resposta dada não alcança o nível de essencialidade e unidade que, embora operacionalizado formalmente pelo élenchos, se revela indispensável dada a natureza jurídica e a urgência prática da ação proposta na cena.

Lida nesses termos, a aporia final deixa de ser um fracasso do diálogo e pode ser tomada como o efeito epistêmico compatível com as pressões que a cena exerce: se as propostas apresentadas não atendem à pertinência do caso, não formulam a essência e não unificam os exemplos relevantes, o reconhecimento de ignorância não é uma contingência derivada apenas

da inépcia do interlocutor, mas um desfecho honesto. Essa é, portanto, apenas uma maneira de organizar a análise: não substitui o método socrático, não pretende fixar terminologia, e pode, sem perda, ser enunciada perifrasticamente como “pressões normativas do contexto dramático”. O objetivo é apenas oferecer uma lente de leitura que ajude a articular o que a forma do diálogo pede das definições que examina.

### 3.2. Os limites epistêmicos do especialista (*Mántis*)

O mecanismo desse condicionamento epistêmico da cena torna-se visível já na escolha criteriosa do interlocutor socrático. Platão não opõe a Sócrates um cidadão ateniense comum, mas seleciona deliberadamente um especialista religioso, um *mántis* e teólogo autoproclamado, Eutífron, que reivindica para si um conhecimento exato e infalível sobre *tà hósia*. Essa decisão de interlocutor não é neutra: a escolha dramática é, em si, uma decisão epistemológica fundamental. Ao escolher Eutífron, Platão determina que tipo de saber será colocado à prova em confronto com Sócrates. Não se trata, portanto, de um debate entre filosofia e senso comum, mas de um confronto direto entre duas epistemologias rivais.

A autoridade epistêmica que Eutífron arroga para si deriva, ao mesmo tempo, de sua *mantikē* e de sua leitura literal dos mitos, o que configura um saber de base tradicional. Esses dois traços já definem, de antemão, os limites de seu saber. Na prática, o conhecimento de Eutífron é, por natureza: (a) particular e exemplar, baseado em ações específicas dos deuses (como Cronos e Zeus) ou em suas próprias ações (a acusação contra o pai); (b) contingente e temporal, focado no que agrada ou desagrade aos deuses em situações dadas; e (c) ritualístico, voltado à prática correta da purificação e da troca cultural, essencial para lidar com o miasma (Eixo 2).

Por outro lado, o *élenchos* socrático impõe uma exigência epistemológica de ordem radicalmente distinta. Se o saber de Eutífron se organiza em torno do caso concreto e do rito, Sócrates não se contenta com exemplos de piedade: ele busca a sua *ousía*. Em termos platônicos, ele exige um *eîdos*: uma definição (a) universal, (b) necessária e (c) atemporal (Santos, 1987). Essa diferença não é apenas de conteúdo, mas indica um conflito de regimes de justificação: de um lado, um saber performativo, de base religiosa, de outro, um modelo analítico e essencialista, orientado por exigências de universalidade e necessidade.

Cria-se, assim, uma assimetria epistemológica intransponível: Eutífron só dispõe de um saber ancorado no particular e no ritual, enquanto Sócrates exige uma definição que valha

para todos os casos e em qualquer tempo. É o drama, por meio da caracterização profissional de Eutífron, que instala de antemão essa assimetria, funcionando como preparação para o impasse filosófico posterior. O *lógos* socrático apenas torna explícita uma falha que a cena já preparou. Quando Sócrates pede o *eídōs* universal, Eutífron está estruturalmente incapacitado de fornecê-lo, precisamente porque sua autoridade epistêmica (o dado dramático) o aprisiona no particular.

Sua primeira tentativa de definição, a saber, “a piedade é o que estou fazendo agora” (5d-e), não é apenas uma resposta logicamente inconsistente: é a resposta paradigmática que seu tipo de saber permite. Diante da exigência socrática por uma definição, ele só pode apontar para um exemplo. O drama, portanto, opera a inviabilidade da definição antes mesmo que o *élenchos* se inicie.

Nesse sentido, o Eutífron ilustra o que Nightingale (1995) descreve como um “teste de viabilidade da filosofia” no interior de formas narrativas e epistemológicas não filosóficas. Como argumenta Andrea Nightingale, Platão frequentemente utiliza cenários e gêneros não-filosóficos para “testar” a viabilidade da filosofia em contextos rivais. No Eutífron, esse teste é operado pela própria cena: a epistemologia da religião tradicional, representada por seu maior especialista (*mántis*), é convocada a se justificar nos termos da filosofia (o *eídōs*), e o resultado é o silêncio da aporia.

### 3.3. O *élenchos* como operador de essencialização

Se a cena dramatúrgica define o piso epistêmico da investigação, é o *élenchos* socrático que operacionaliza formalmente essa exigência. A técnica de investigação aplicada por Sócrates impõe critérios rigorosos de coerência e universalidade, conduzindo a análise rumo a um *eídōs* que seja aplicável a todos os casos. Nesse sentido, o *élenchos* não é apenas um instrumento de negação de definições insuficientes, mas um operador de essencialização: seu objetivo é fazer emergir a natureza própria da piedade a partir do confronto com os enunciados do interlocutor. O procedimento se estrutura como uma sucessão de testes que revelam, por meio da contradição, a inadequação de respostas que não distinguem essência de afecção, que não alcançam generalidade ou que são ambíguas em sua formulação. Por exemplo, ao interrogar a definição da piedade como o que todos os deuses amam, Sócrates mostra que o acordo divino sobre determinado objeto não torna esse objeto piedoso por essência, mas apenas o caracteriza como amado, o que é posterior à sua piedade, invertendo a relação explicativa (10a). O *élenchos* revela, assim, a insuficiência de uma definição fundada em atributos subjetivos dos deuses.

Essa lógica negativa do *élenchos* possui um caráter construtivo implícito: ao eliminar o que não é essencial, delinea o contorno do que seria uma definição adequada. No caso do Eutífron, embora nenhuma definição seja plenamente aceita, há um progresso filosófico: delimita-se o tipo de resposta que seria compatível com as exigências lógicas e epistêmicas impostas pelo cenário e pelo método. A ausência de uma definição positiva não implica fracasso, mas a recusa de soluções inadequadas.

Do ponto de vista epistemológico, o *élenchos* socrático atua como instrumento de purificação discursiva, alinhando-se à própria lógica do *miasma* que assombra o caso tratado. Assim como a acusação de Eutífron busca a purificação do corpo cívico por meio do julgamento do pai, o método socrático busca purificar o discurso de crenças impuras, malformadas ou confusas. O paralelismo entre a purificação ritual e a purificação lógica reforça a imbricação entre forma dramática e forma filosófica, núcleo da presente leitura.

O resultado final, a aporia, longe de ser um impasse vazio, pode ser lido como êxito filosófico: trata-se da suspensão de juízo diante da ausência de uma definição que satisfaça simultaneamente a coerência lógica, a generalidade e a pertinência prática. O *élenchos* cumpre, assim, sua função epistêmica e ética: instala a consciência da ignorância, condição da investigação filosófica e exigência da justiça na ação.

### **3.4. A aporia como resposta proporcional às pressões da cena**

A aporia em que o diálogo termina, frequentemente lida como fracasso, adquire sob a chave aqui proposta uma inteligibilidade específica: ela é o efeito proporcional às condições dramáticas e epistêmicas que regem o diálogo. O fracasso em alcançar uma definição não decorre apenas da inépcia de Eutífron ou de uma estratégia irônica de Sócrates, mas do desequilíbrio estrutural entre o saber ritual e o modelo filosófico de justificação.

A cena impõe exigências normativas que nenhuma das respostas de Eutífron consegue satisfazer: não há pertinência à situação jurídica, não há unidade conceitual capaz de abarcar os exemplos, não há delimitação essencial do objeto. O *lógos* socrático atua como amplificador dessas deficiências, mas é a cena que as torna inescapáveis. Assim, o reconhecimento da ignorância não é uma suspensão genérica, mas uma resposta epistemicamente proporcional à gravidade da demanda inicial.

Nesse sentido, a aporia não invalida o processo filosófico, mas o consoma: ela estabelece um critério negativo de adequação e impede que definições malformadas se

convertam em normas práticas. A ausência de resposta não significa silêncio argumentativo, mas a recusa de soluções retoricamente convincentes e logicamente frágeis.

Do ponto de vista dramático, a suspensão do juízo preserva o vínculo entre pensamento e justiça: ao recusar uma definição insatisfatória da piedade, Sócrates impede que ela se converta em critério de condenação. A aporia, então, opera como salvaguarda ética e epistêmica frente à tentação do dogmatismo religioso e da ação precipitada.

Ao fim do diálogo, permanece uma lição: diante da insuficiência das definições propostas e da gravidade da acusação, o melhor curso de ação é reconhecer os limites do próprio saber. A ignorância torna-se, aqui, o único saber compatível com a justiça e com o rigor da investigação filosófica.

### 3.5 O Papel das "Ligaduras Elênticas": Aporia e cuidado (*Epimeleia*)

A aporia que encerra o diálogo Eutífron, longe de representar uma derrota argumentativa ou simples suspensão de juízo, pode ser interpretada como um gesto de cuidado filosófico, conforme a tradição socrática do exame de si. A impossibilidade de chegar a uma definição satisfatória da piedade revela a tensão entre a exigência de rigor do *élenchos* e os limites do saber do interlocutor, mas também inaugura uma forma de vínculo epistêmico entre os participantes da investigação.

Esse vínculo não se dissolve com o impasse, mas se condensa em uma espécie de "ligadura elêntica", termo que pode expressar o efeito residual da refutação sobre o interlocutor, marcando-o com a consciência de sua ignorância e mobilizando-o à *epimeleia*, o cuidado de si. O reconhecimento da ignorância, longe de paralisar a ação, funda uma disposição ética: não agir sem exame, não julgar sem saber.<sup>31</sup>

A aporia funciona, assim, como condição negativa da ação justa: ao recusar definições insuficientes, o diálogo recusa também que essas definições sirvam de fundamento para a punição do pai. Sócrates, ao desarmar retoricamente as pretensões de Eutífron, opera uma

<sup>31</sup>Retomo aqui a análise de Eli Diamond (2012), para quem as perguntas socráticas funcionam como laços que prendem o interlocutor às consequências do que ele mesmo admitiu, apertando progressivamente a rede de compromissos até que suas crenças entrem em conflito. Em nota a 4b7–c1, o autor formula isso como um “princípio perfeitamente socrático”: “whatever Socrates’ relation to his interlocutor and whatever social role he occupies, he must be subjected to the cross-examination and prosecution of the *elenchos*” (DIAMOND, 2012, p. 525, tradução nossa).

espécie de contenção normativa, protegendo o espaço cívico contra decisões tomadas sob o influxo de falsas certezas.

Nesse sentido, a aporia platônica não equivale à estagnação, mas ao início de uma ética da investigação. A *epimeleia*, que será tematizada com mais vigor em diálogos posteriores como o *Alcibiades* e o *Fédon*, já encontra aqui sua expressão embrionária: trata-se de um gesto de suspensão que visa não à renúncia do saber, mas à sua reconfiguração.

O Eutífron deixa seu leitor com uma tarefa: reconhecer que o exame filosófico é, ele mesmo, forma de cuidado. Ao recusar qualquer conclusão que não se sustente à luz da razão, o diálogo exemplifica o ethos socrático da responsabilidade intelectual e da prudência ética frente à ação.

Assim compreendida, a aporia é também uma abertura: ela liga interlocutores e leitores na experiência partilhada da insuficiência, exigindo que qualquer definição futura se construa sobre o solo firme da investigação responsável.

## CAPÍTULO 4. A APLICAÇÃO DO MÉTODO: AS DEFINIÇÕES DE PIEDADE

O capítulo anterior propôs o conceito de condicionamento epistêmico da cena como chave interpretativa para compreender como o contexto dramático delimita o grau de exigência lógica nas investigações conduzidas por Sócrates. O presente capítulo examina a aplicação desse método à série de definições de piedade oferecidas por Eutífron ao longo do diálogo. O objetivo é evidenciar como o *élenchos* socrático opera não sobre doutrinas exteriores, mas sobre as crenças do próprio interlocutor, testando sua consistência interna diante de critérios universais.

Como se verá agora, cada uma das definições propostas por Eutífron manifesta, de modo específico, os desafios inerentes à tradução de um saber ritual tradicional para o registro conceitual exigido por Sócrates. Mais do que simples falhas cognitivas de um interlocutor, as aporias revelam a tensão estrutural entre a *dóxa* mítica e o *lógos* filosófico.

O Eutífron é estruturado em duas partes principais<sup>32</sup>. A primeira consiste em um prólogo (2a- 5c) detalhado e extenso, ambientado na porta do Pórtico do Arconte-rei, apresentando as personagens Sócrates e Eutífron, além dos problemas que enfrentam. Esse prólogo se divide em duas seções: uma que trata de Sócrates e da denúncia de Meleto contra ele, conduzindo ao seu próximo julgamento, e outra que aborda o adivinho Eutífron e a disputa que ele tem com o pai, relacionada à questão da piedade.<sup>33</sup>

32 A divisão aqui apresentada, embora posso variar ligeiramente as denominações e divisões, segue a estrutura geralmente adotada pelos comentadores do diálogo, sendo amplamente discutida em estudos especializados sobre Platão

33 Embora o *Eutífron* seja dividido em duas partes, é fundamental destacar a unidade da obra. O prólogo não apenas prepara o terreno para a discussão central sobre a definição da piedade e da impiedade, mas também apresenta elementos essenciais destacados na primeira parte deste trabalho. Ele detalha o cenário e introduz os personagens, cuja caracterização, segundo essa análise, desempenha papéis significativos. Essa abordagem revela uma intencionalidade de Platão, tanto ao fazer uma apologia ao seu mestre Sócrates, quanto ao criticar aspectos recorrentes da religiosidade grega de sua época. Ademais, o trecho (2a - 5c) apresenta um *crescendum* no prólogo do *Eutífron*, que conduz de forma gradual e intencional à questão central da definição da piedade e da impiedade. Inicialmente, *Eutífron* contrapõe sua visão à de sua família, indicando divergências sobre o que constitui piedade (4d-e). Sócrates, percebendo a autoconfiança do adivinho em seu suposto conhecimento preciso dos assuntos divinos, propõe que, caso ele seja realmente um perito, deve ser capaz de fornecer uma definição clara de piedade (4e-5a). Sócrates expressa o desejo de tornar-se seu discípulo (5a-c). A partir disso, Sócrates introduz uma pergunta específica no âmbito do que *Eutífron* afirma conhecer, conectando o conceito de piedade às ações humanas, especialmente ao homicídio (5c8-9). Esse progresso culmina com a formulação da questão essencial que dominará o restante do diálogo: “O que é a piedade e a impiedade?” (5d7). Assim, o prólogo não apenas apresenta a discussão, mas constrói um percurso lógico que instiga o interlocutor e estabelece a estrutura dialética da obra.

A segunda parte do diálogo (5c–16a) concentra-se na discussão entre Sócrates e Eutífron sobre a definição da natureza da piedade e da impiedade. Ao longo dessa seção, as respostas de Eutífron são examinadas por Sócrates e se revelam insuficientes para responder à pergunta “o que é a piedade?” nos termos universais exigidos. O diálogo encerra-se em *aporia*, ou seja, na suspensão do juízo, sem que uma definição adequada seja alcançada. Esse desfecho, contudo, não indica fracasso argumentativo, mas uma suspensão metodológica, coerente com o tipo de exame que Sócrates propõe.

A sequência argumentativa da segunda parte se organiza do seguinte modo: após o pedido inicial de definição (5c–5d), seguem-se cinco tentativas de resposta por parte de Eutífron. A primeira definição (5d–7e) identifica a piedade com a ação que o próprio Eutífron realiza ao acusar o pai. A segunda (6e–9c) propõe que piedoso é o que os deuses amam. A terceira (9c–11b) reformula a anterior, restringindo àquilo que todos os deuses amam. Um breve interlúdio (11b–11e) com a referência a Dédalo introduz a quarta definição (11e–14b), que apresenta a piedade como parte da justiça ligada ao cuidado com os deuses. Por fim, a quinta definição (14b–15c) associa a piedade ao conhecimento técnico de orar e sacrificar. O epílogo (15c–16a) encerra o diálogo com a saída abrupta de Eutífron, sem que uma definição seja fixada.

Na transição 5c-d, Sócrates delimita o tipo de resposta que procura ao perguntar “o que é a piedade?”. Não se trata de uma enumeração de casos, mas da formulação daquilo pelo qual todas as ações piedosas são piedosas. Daí decorre um conjunto de exigências para o *definiens*, extraídas do próprio texto (5c10-d3).<sup>34</sup>

(1) Exigência eidética. A resposta deve visar a piedade “em si” (*τὸ ὅσιον αὐτό*), isto é, ao eîdos/idéa que torna piedosas todas as ações piedosas, e não a exemplificações contingentes.

É o foco no *ti estí?* (o “que é?”) que orienta a investigação.<sup>35</sup>

(2) Unidade, identidade e imutabilidade. O que se busca deve ser um só (*μῖα idéα*), idêntico a si (*ταὐτόν αὐτῶ*) e estável “em toda ação” (*ἐν πάσῃ πράξει*). Em outras palavras: a boa definição precisa isolar o elemento único que permanece o mesmo através da variedade de atos piedosos (Eut. 5d1–3; 6d10–e1).<sup>36</sup> Na leitura de Barros, essas notas funcionam em

34 PLATÃO. *Eutífron*. Localização Stephanus 5c10–d3.

35 BARROS, Francisco de Assis Nogueira. *Eutífron de Platão: Estudo e Tradução*. 2014, p. 30 (exigência eidética, introdução de *idéa/eîdos*). Apud CHATEAU, 2005, p. 78 (termo “exigência eidética”).

36 PLATÃO. *Eutífron* 5d1–3; 6d10–e1 (unidade/identidade/estabilidade).

conjunto, como diferentes vias de expressar a exigência fundamental de unidade do *definiendum*.

(3) Universalidade. O enunciado deve aplicar-se a todos os casos de piedade “tanto no homicídio quanto nas demais coisas” e estar presente em toda ação piedosa. Essa é a exigência de generalidade do *definiens*, que impede confundir exemplo com definição (Eut. 5d1–2).<sup>37</sup>

(4) Contrariedade. Como a impiedade é o contrário da piedade, a definição de uma não pode servir para a outra, nem compartilhar o mesmo conjunto de casos. A exigência bloqueia respostas ambíguas ou compatíveis com ambos os lados da oposição (Eut. 5d2–3).<sup>38</sup>

É sob esse enquadramento rigoroso que as respostas de Eutífron encontram seus limites. A recusa inicial de Sócrates não deve ser lida como condenação de uma falha pessoal do adivinho, mas como a constatação de que sua primeira resposta (“o que eu faço agora”) opera em um registro de justificação mítica e casuística, incompatível com a exigência de universalidade abstrata proposta pela filosofia. Metodologicamente, o *élenchos* socrático não ataca a pessoa do interlocutor, mas testa a consistência interna de suas crenças. Quando a definição proposta não consegue unificar o conjunto de convicções de quem a enuncia, surge a contradição que obriga à revisão.<sup>39,40</sup>

#### 4.1. Primeira Definição (5d–6e): O Eixo do *Miasma* e a Falácia do Exemplo

Sócrates pergunta diretamente: “o que é a piedade?” (5d), e Eutífron responde: “A piedade é o que estou fazendo agora: perseguir quem comete injustiça, mesmo que seja pai ou mãe”. Com isso, ele oferece um exemplo concreto, ligado à sua própria ação no momento da cena, em vez de um princípio universal. Esse deslocamento do pedido conceitual para o caso particular já indica o tipo de saber que Eutífron mobiliza: o saber ritual de um mántis, ancorado na purificação do *miasma* familiar, e não o conhecimento eidético que Sócrates exige.

O contexto dramático condiciona a resposta: o acusador religioso busca legitimar sua ação com base em mitos exemplares, Zeus punindo Cronos, por exemplo, e transfere esse

37 BARROS, 2014, p. 32–33 (universalidade: “tanto no homicídio quanto nas demais coisas”; *ἐν πάσῃ πράξει*). Apud CHATEAU, 2005, p. 74; apud COMPLIDO, 1998, p. 67.

38 BARROS, 2014, p. 30–31 (oposição ὄσιον/ἀνόσιον no próprio 5c10–d5).

39 PLATÃO. *Mênon* 72a–73c; 75b–76d (didática do “que é” e teste por consequências).

40 Essas mesmas exigências aparecem, em variações, noutros diálogos: a unidade eidética em *Mênon* 72b–c (abelhas/virtude) e a recusa a exemplos em vez do “que é” em *Eutífron* 6d–7a e *Mênon* 72a–73c; a crítica a definições relacionais/circulares em *Eutífron* 10a–11b; a discussão de parte/todo/*ergon* em *Protágoras* 329c–333b.

precedente à sua própria conduta, transformando o mito em argumento. Ao fazer isso, ativa dois eixos dramáticos: o do miasma, que justifica a perseguição do pai como forma de purificação da pólis, e o do mito, que apresenta precedentes divinos como critério de validade moral.

Sócrates, no entanto, recusa esse tipo de resposta. O motivo é epistemológico: não se busca um caso, mas a *ousía* da piedade, seu eîdos. O erro de Eutífron é típico do registro dóxico: ele confunde a ação com a essência, o exemplo com a definição, a prática com o conceito. Essa confusão será exposta no exame seguinte.

Como reforço, o próprio Sócrates delimita em 5d o que espera da resposta: “(...) há em todos os atos uma mesma piedade, ela própria, em si e por si, de todo contrária à impiedade e igual a si própria e tendo um aspecto único, que fará com que uma coisa seja ímpia, pela impiedade”.

Visto desse modo, a primeira tentativa de Eutífron é paradigmática não só pelo conteúdo, mas pelo mecanismo: a cena explica a resposta e justifica a falha sob os critérios socráticos. O caso não entrega unidade nem universalidade; o mito introduz variação e conflito no princípio proposto; o hábito ritual ancora a piedade num fazer contingente. Por isso, o exame incide sobre a dóxa que nasce desse contexto: a crença de que “piedade” equivale ao que agora depura e agora agrada, crença que o próprio diálogo, de forma dramática, expõe e tensiona.

Assim se prepara o passo seguinte: abandonar o exemplo e testar definições que pretendem valer para além do caso, para além das preferências e para além da mera troca, até que a investigação volte a exigir aquilo que se pediu desde o início: dizer o que a piedade é.

#### **4.2. Segunda Definição (6e-9c): O Eixo do Dissenso Divino (O que os deuses amam)**

A segunda tentativa de Eutífron parece dar um passo em direção à generalidade: a piedade é “o que é agradável aos deuses”, enquanto a impiedade é o que lhes é desagradável.<sup>41</sup> Trata-se, à primeira vista, de um avanço em relação ao exemplo da primeira resposta, pois abandona o caso particular e propõe um princípio. Mas o próprio diálogo já instalara, pela moldura dramática, um obstáculo decisivo: o panteão não fala a uma só voz<sup>42</sup>. Ao transpor essa pluralidade para dentro do *definiens*, a definição colide com o requisito lógico de unidade: se

- 41 Eutr. 6e–7a (formulação: “o que é agradável aos deuses”)  
42 Eutr. 6b–6c (conflitos/divergências entre deuses).

“o que os deuses amam” define a piedade, então a mesma coisa pode ser, ao mesmo tempo, amada por uns e odiada por outros e, por conseguinte, ser dita piedosa e ímpia.<sup>43</sup>

Importa notar como essa objeção nasce. A refutação não surge de um argumento abstrato válido “em qualquer lugar”; ela depende de uma premissa fornecida pela cena. Eutífron, *mántis* e defensor da teologia mítica, já declarou que os deuses “discordam”, “disputam” e se inimizam entre si.<sup>44</sup> No momento da refutação, Sócrates não inventa o dissenso divino como hipótese filosófica; ele o importa da *dóxa* do interlocutor e o promove a premissa maior do raciocínio. A estrutura é transparente:

Premissa dramática (*dóxa* de Eutífron): os deuses discordam e amam/odeiam coisas diferentes.<sup>45</sup>

Premissa definicional (tese de Eutífron): a piedade é o que os deuses amam.

Conclusão: logo, a mesma coisa pode ser simultaneamente amada e odiada pelos deuses; portanto, piedade e impiedade (contradição com a exigência de contrariedade).

Desse atrito entre plano cênico (dissenso) e plano lógico (unidade, não-contradição) nasce a objeção clássica. E é justamente essa a natureza do *élenchos* ressaltada por Vlastos: o exame não testa “teses impessoais”, mas a rede de crenças do interlocutor tal como aparece no diálogo.<sup>46</sup> Aqui, a “causa” da contradição não é analítica: ela é dramática, pois vem do próprio perfil religioso de Eutífron, o qual torna essa refutação possível. Se o interlocutor sustentasse a unidade de uma única divindade (hipótese contrafactual), esta objeção não poderia ser formulada nesses termos.

O percurso argumentativo que Sócrates conduz a partir de 7a pode ser exposto em etapas, todas ancoradas nas passagens do diálogo: (1) definição inicial da piedade/impiedade e dos piedoso/ímpio como, respectivamente, o que agrada e o que desagrade aos deuses, com a admissão de que piedade e impiedade são opostos; (2) constatação do conflito entre os deuses; (3) identificação das causas dessas divergências: os mesmos temas que dividem os homens, o justo/injusto, o belo/vergonhoso, o bom/mau; (4) consequência: cada deus ama o que considera justo, belo e bom e odeia o que julga o oposto; (5) resultado: a mesma coisa pode ser amada e odiada (8a), logo pia e ímpia; (6) conclusão: a definição falha, porque Sócrates pediu a essência

43 Eutfr. 7b–e; 7e–8a (derivação da contradição: amado e odiado; violação da não-contradição).

44 Eutfr. 5e–6a; 6b–6c (apelo de *Eutífron* aos relatos míticos; dissenso).

45 Eutfr. 7b; 7e; 6e–7a (dissenso usado como premissa; tese definicional).

46 VLASTOS, G. “The Socratic Elenchus”, *Socratic Studies*.

do piedoso, e não um predicado que torna o piedoso indistinguível de seu contrário.<sup>47</sup> A “exigência de contrariedade”, que separa inteiramente piedade e impiedade, fica, assim, violada.<sup>48</sup>

O diálogo dá então um passo adicional (8b), decisivo para separar princípios de fatos particulares. Eutífron tenta salvar sua definição apelando ao consenso: “penso que nenhum deus discorda de que se deva punir quem mata injustamente”. Sócrates replica: também os homens concordam nesse princípio; o desacordo está no fato, este ato foi injusto ou não? Se não há acordo no plano dos casos, nada se ganha com apelos à unanimidade no plano dos princípios.<sup>49</sup> Como observa Dorion, enquanto o desacordo subsistir no plano dos fatos, alegar consenso sobre o dever de punir não decide o caso.<sup>50</sup>

A tentativa de Eutífron, portanto, não resolve o problema definicional. Mesmo que se admita um acordo entre deuses e homens quanto ao dever de punir o injusto, persiste a divergência sobre o que é injusto em cada ato; o próprio Eutífron reconhece que deuses e homens disputam sobre os mesmos assuntos (autoria, circunstâncias, momento, intenção). Ao final, permanece a constatação aporética: “o que é odiado pelos deuses também se mostrou amado por eles” (9c), razão pela qual não se conseguiu dizer o que a piedade é.<sup>51</sup>

Logo, a segunda definição ganha em aparência de universalidade, mas fracassa justamente por internalizar a polifonia mítica como traço definidor: transforma o dissenso em princípio. O resultado é lógico: violação de unidade e de não-contradição. O método socrático, fiel ao pedido inicial, exige uma resposta que exponha a causa do ser-piedade, o que é a piedade, e não um traço consequente que oscila com as preferências divinas.

Nesta segunda definição, o Eixo do Dissenso Divino entra em cena de modo explícito, o critério de contrariedade é violado e o *élenchos* mostra que o mesmo ato pode ser dito piedoso e impiedoso, se a medida for apenas o amor divino.

### 4.3. Terceira Definição e o “dilema do ser-amado” (9c-11b): O colapso do fundamento

47 Eutfr. 7a–8a; 8a–8b (passos do exame; aporia).

48 Eutfr. 5c–6e; 8a10 (demanda por essência e oposição estrita; falha em manter a contrariedade).

49 Eutfr. 8b1–5; 8b7–9 (consenso sobre punir o injusto; deslocamento para o fato particular).

50 DORION, L.-A. (2002).

51 Eutfr. 9c (conclusão aporética: amado/odiado)

A reformulação de Eutífron: “a piedade é o que todos os deuses amam” parece, à primeira vista, sanar o ruído do dissenso (9c–10a). Ao substituir a variação do agrado divino por um consenso unânime, o adivinho dá à sua tese uma ambição de universalidade. Mas a emenda desloca o problema para a ordem explicativa entre o que a piedade é e o seu ser-amada. É precisamente aqui que o diálogo condensa, de modo exemplar, as exigências socráticas de definição: não basta enunciar um predicado que acompanha o piedoso; requer-se nomear a causa (*aitía*) em virtude da qual algo é piedoso.<sup>52</sup>

Essa passagem conecta método e drama. Na cena do Basileu (o Rei-Arconte), Eutífron comparece como *mántis* (adivinho), isto é, alguém cujo saber se organiza a partir de sinais: auspícios, presságios, indícios de aprovação ou desagrado. Seu horizonte epistêmico é receptivo: o que está imediatamente “à mão” são afecções (*páthe*) que as coisas sofrem, aqui, o “ser amado pelos deuses”. Daí o viés definicional: tender a dizer o que algo é por meio daquilo que lhe acontece. O *lógos* socrático, ao contrapor essência (*ousía*) e afecção, expõe o limite dessa epistemologia dramática: por mais unânimes que sejam os sinais, unanimidade mítica não decide quiddidade (*ti esti?*).<sup>53</sup>

Sócrates formula então a pergunta decisiva (10a): a piedade é amada porque é piedade, ou é piedade porque é amada? A interrogação desloca a investigação do terreno do que se passa com uma coisa (ser-amada) para o terreno do que a coisa é em si (sua essência). O erro de Eutífron é sutil: confunde um efeito constante (o “ser-amada”) com a causa que confere a algo sua condição de piedade. Mesmo concedendo que tudo o que é piedade é amado por todos os deuses, ter-se-ia, quando muito, coextensão, não identidade definicional.<sup>54</sup>

Em termos de andamento, a correção do quantificador resolve um ruído coral (o desacordo entre vozes divinas) para iluminar o protagonista conceitual: a prioridade da essência sobre as afecções. É nesse ponto que emerge o conhecido “dilema do ser-amado” (o chamado Euthyphro dilemma)<sup>55</sup>: se a piedade é amada porque é piedade, ou se é piedade porque é amada (10a). Daí a força do dilema e o avanço do exame: a investigação deve encontrar “o que torna

52 PLATÃO, *Eutífron* 9c–10a. Cito pela tradução de José Trindade Santos (INCM, 2007), mantendo a numeração Stephanus.

53 Sobre a distinção *ousía/páthos* como chave do movimento 9c–11b, ver VLASTOS, 1991, e DORION, 2011.

54 A passagem 10a–10c estrutura o contraste “ser amado” (*philoumenon*)/“amar” (*philounta*); v. *Eutífron* 10a5–10.

55 Uso aqui a expressão consagrada na literatura contemporânea para designar o problema formulado em 10a. Não se trata do “dilema dramático” de Eutífron entre purificar o miasma e honrar o pai, discutido na seção 2.2.3, mas do impasse lógico gerado pela terceira definição.

piedade a piedade” o traço anterior e explicativo, e não se satisfazer com predicados consequentes que variam conforme agrados, ainda que unânimes.<sup>56</sup>

Embora Eutífron acabe aceitando a primeira premissa, ele inicialmente não compreende a questão (10a4). Para tornar claro o ponto, Sócrates recorre a uma pequena *epagogê*, ou seja, uma série de exemplos que contrastam agente e paciente e culmina no verbo “amar”, nuclear para a definição em exame (10a5–10): (1) carregar/ser carregado; (2) guiar/ser guiado; (3) ver/ser visto; (4) amar/ser amado.<sup>57</sup>

A sequência mostra que certos estados passivos se devem a atividades que os produzem: algo é carregado porque alguém carrega; é visto porque alguém vê (10b1-5). Com isso, Sócrates fixa um critério simples: o que é amado é amado por alguém que ama; logo, “ser amado” nomeia uma afecção do objeto amado, não a sua essência. Recolhendo a forma comum a todos os pares, Sócrates leva Eutífron a admitir a distinção entre agir (atividade) e padecer (passividade) e, portanto, entre causa e efeito (10b–c).

Aplicada ao caso da piedade, essa distinção se desdobra em duas interpretações mutuamente exclusivas. Na primeira, a piedade é que fundamenta o amor divino: os deuses amam porque algo é piedade, isto é, a essência explica a afecção. Na segunda, ocorre o inverso: o amor divino é que fundamenta a piedade; algo é piedade porque é amado, de modo que a afecção definiria a essência. A análise socrática bloqueia (ii): se “piedade” significasse apenas “o que é amado”, a definição não captaria o fundamento explicativo do amor divino, mas apenas um resultado dele. Em termos lógico-semânticos, a tese de Eutífron falha ao teste de substitutividade: “piedade” e “ser amado pelos deuses” não são intercambiáveis *salva veritate* em todos os contextos; logo, não definem a mesma coisa.<sup>58</sup>

O pequeno exercício por exemplos, encadeado à pergunta de 10a, entrega o núcleo do *élenchos*: “ser amado” acompanha a piedade, mas não a torna piedade. A resposta de Eutífron, portanto, não cumpre a tarefa socrática de definição causal: mesmo que “o que todos os deuses amam” acompanhe sempre a piedade, isso não diz o que a piedade é. Preservam-se unidade e não-contradição apenas quando a resposta nomeia o traço essencial, anterior às afecções.<sup>59</sup>

56 Essa “prioridade da essência” é um princípio socrático que a literatura relaciona ao vocabulário de causa/aitía no nível pré-teoria das Formas (VLASTOS, 1991).

57 *Eutífron* 10a5–10b1. Sobre o uso socrático de *epagogê* como exemplificação dirigida, cf. DORION, 2011.

58 COHEN, 2004, explora o teste de substitutividade para mostrar por que “ser amado” não define “piedade”; ver também a leitura elênica em DORION, 2011.

59 *Eutífron* 10b–11b.

Dramaticamente, isso explica por que Eutífron fracassa: como *mántis*, ele privilegia o domínio do sinal (o agrado divino), e não o do *eídos*. Metodologicamente, explica por onde a filosofia deve passar para recuperar o “em virtude de quê” (*di’ ho*): é preciso inverter a ordem que o personagem dramatiza, do efeito à causa, e retornar ao núcleo eidético.

Aqui, o Eixo do Dissenso Divino combinado com a economia do culto leva ao famoso dilema do “ser-amado”: a definição viola o critério de causalidade explicativa e o *élenchos* obriga Eutífron a distinguir entre causa e efeito.

#### 4.4. Quarta Definição (11e-12e): Piedade como parte da Justiça

Superado o impasse do “ser-amado”, o diálogo muda de chave: em vez de predicados extrínsecos, Sócrates sugere situar a piedade no interior do justo por meio de relações todo/parte. Após o breve interlúdio de Dédalo (11b–c), em que se assinala a instabilidade das “estátuas” definicionais de Eutífron, Sócrates reabre a investigação: toda piedade é justa, mas nem toda justa é piedade; logo, a piedade é parte da justiça e é preciso determinar qual parte (12a–e).<sup>60</sup> Esse procedimento (analogias respeito/temor; ímpar/número; piedade/justiça) prepara a nova rodada definicional e, ao mesmo tempo, marca a passagem para o método de divisão (*diáiresis*): identificar o todo, distinguir a parte, determinar o seu traço próprio.<sup>61</sup>

Seguindo a orientação de Sócrates, Eutífron propõe: piedade é a parte da justiça relativa ao cuidado para com os deuses (*therapeía theôn*, 12e). O termo não surge do nada: é a palavra técnica do serviço ritual que um *mántis* presta: purificações, sacrifícios, preces, manutenção da “boa ordem” com o divino. A religião cívica grega é, antes de tudo, prática: um regime de obrigações rituais que regula a relação *pólis*/deuses.

Sócrates, porém, exige determinar que espécie de cuidado está em jogo. Primeiro sentido testado: o cuidado melhorativo, modelado em técnicas hípicas e pecuárias. Quem cuida de cavalos, cães ou bois melhora o objeto do cuidado (13a–c). Eutífron concede o princípio e ele é fatal para sua tese: se a piedade é “cuidado dos deuses” nesse sentido, deveríamos aperfeiçoar os deuses; absurdo (13c–d). Para escapar, Eutífron desloca o sentido: cuidado como serviço de escravo a senhor (13d–e). A ênfase já não é “melhorar o objeto”, e sim assisti-lo em sua obra.

<sup>60</sup> *Eutifron* 11b–12e.

<sup>61</sup> 12a7–e1. Sobre a costura todo/parte como ponte metodológica para as definições 3–5, cf. Dorion, 2011; Vlastos, 1991.

Sócrates então aperta o parafuso: se é serviço, a que obra (*érgon*) servimos? Qual é a “obra principal” dos deuses a cujo cumprimento os humanos concorrem (13e–14a)? Diante da dificuldade, Eutífron recua e reformula pela via de um saber-fazer: a piedade seria um conhecimento de preces (pedir) e sacrifícios (ofertar), abrindo a quinta definição (14c–d). A quarta, assim, implode por indeterminação do conteúdo de *therapeía*: nem “melhorar deuses”, nem “serviço” sem obra definida satisfazem o critério socrático de causa explicativa.

O drama fornece o termo (*therapeía* ritual), natural à autoimagem do *mántis* e à cena do Basileu (processo por *miasma* e disputa jurídico-ritual); o *lógos* filosófico o depura até mostrar que, tomado como definição, o termo ou cai no absurdo (melhorar deuses) ou esvaziasse (serviço sem *érgon*). O eixo dramático explica por que Eutífron escolhe esse vocabulário; o *élenchos* explica onde ele falha.

A sequência 12a–e funciona como lição de método: (i) identificar um todo (temor, número, justiça); (ii) reconhecer uma parte (respeito, ímpar, piedade); (iii) determinar essa parte, distinguindo-a do todo e das demais partes. A quarta e a quinta definições são tentativas de dar esse terceiro passo: primeiro com *therapeía* (cuidado/serviço), depois com *téchnē emporiké* (saber de pedir/ofertar). A falha de ambas confirma o padrão do *élenchos*: sem um traço essencial, anterior e explicativo, a definição ou sai do eixo (absurdo) ou gira em falso (circularidade). Ao fundo, permanece a exigência de estabilidade que Sócrates evocara no interlúdio de Dédalo: definições não devem “correr”, mas “ficar” como paradigmas (11b–c).

Ao reduzir a piedade a uma parte da justiça, Eutífron ativa sobretudo o Eixo da Economia do Culto, mas não consegue especificar a obra própria desse “serviço” aos deuses; o critério de causalidade permanece insatisfeito e o *élenchos* força nova revisão.

#### 4.5 A quinta definição (14c–15c): a circularidade da economia do culto

Com a ajuda de Sócrates, Eutífron assume que a piedade é um conhecimento de pedir e ofertar aos deuses: orações e sacrifícios (14c–d). Sócrates traduz a fórmula em termos francos: trata-se de uma arte comercial entre deuses e homens: nós damos o que lhes é devido, e pedimos o que nos é necessário (14d–e). Eutífron não se opõe.

Vem então a pergunta decisiva: o que ganham os deuses com nossas dádivas (14e–15a)? Eutífron responde com “honras, privilégios, gratificações” em suma, “o que lhes é agradável”, “o que lhes é amado” (15b). Com isso, o raciocínio fecha o círculo: a quinta definição reintroduz a segunda (“a piedade é o amado pelos deuses”). Volta-se ao ponto refutado, agora pela via cultural-transacional. O *lógos* mostra, assim, que a “economia do culto”

(Eixo 3) não se sustenta como critério definicional porque é circular: toma um efeito (agrado divino) como medida do que a piedade é.

No plano dramático, a identidade profissão/definição torna-se quase perfeita: o *mántis* é o intermediário dessa “arte de troca”, e a sua linguagem transacional estrutura a última tentativa de definição. No plano metodológico, a exigência socrática não é satisfeita: definir é indicar o “em virtude de quê”), não descrever a economia de trocas que acompanha a prática ritual. Ao perceber a volta ao ponto inicial, Sócrates ironiza que Eutífron “excede Dédalo”, não apenas faz as definições moverem-se, mas fazê-las dar a volta inteira (15b7–10). O adivinho, por fim, retira-se (15e). Dramaticamente, a fuga é um gesto; logicamente, é a admissão de que a epistemologia ritual entrou em falência.

Na quinta definição, o Eixo da Economia do Culto domina completamente a cena, mas a remuneração simbólica dos deuses é apenas um efeito de agrado, a definição é circular, o critério de não-circularidade falha e o *élenchos* fecha o círculo regressando ao “amado pelos deuses”.

#### 4.6. A Fuga de Eutífron (15e-16a): A falha dramática como sucesso filosófico

A análise da quinta definição (4.5) mostra o ponto em que a própria epistemologia de Eutífron entra em colapso. Quando ele reduz a piedade a uma “arte comercial” (*emporiké*), isto é, a uma técnica de troca com os deuses em termos de oferta e contrapartida, Sócrates o conduz, passo a passo, a admitir que essa “arte” consiste, em última instância, em dar aos deuses “o que lhes é amado” (15b). Com isso, o *lógos* completa um movimento circular: retornamos exatamente à estrutura das definições anteriores, a segunda (6e) e a terceira (9c), que já haviam sido refutadas no percurso do diálogo. A tentativa de renovar o conceito de piedade, no registro da *emporiké*, não produz um novo conteúdo, apenas reinscreve, em outros termos, a mesma dependência do “agrado dos deuses” que havia comprometido as definições precedentes. Eutífron encontra-se, assim, logicamente encurralado: o seu saber, ancorado na posição dramática que ocupa (*mántis*, teólogo autoconfiante, especialista em ritos) e articulado nos Eixos Dramáticos reconstruídos ao longo do trabalho, revela-se circular e incoerente. A epistemologia implícita de Eutífron, que toma a variação do favor divino como critério último, não consegue sustentar uma definição estável de piedade.

É precisamente nesse momento de colapso lógico que o condicionamento epistêmico da cena completa a sua função, fazendo convergir a falha conceitual e a falha dramática. Sócrates reage de maneira ironicamente paciente: sugere recomeçar a investigação desde o

início (15c-d), como se oferecesse a Eutífron uma nova oportunidade de aprender com a aporia. No entanto, Eutífron, o *mántis* cujo limites da epistemológicos do personagem (3.2) acaba de ser plenamente exposta pelo *élenchos*, recusa o convite. Ele invoca a “pressa” e a necessidade de ir embora. O que está em jogo aqui não é um simples compromisso externo, mas a ruptura do pacto dialógico que sustentava a investigação. O clímax do diálogo não se dá na forma de uma refutação final formulada por Sócrates, mas na forma de uma fuga: a resposta de Eutífron “Outra hora, Sócrates, pois estou com pressa e é tempo de ir” (15e3-4), funciona como uma admissão performativa de derrota. Ao retirar-se, ele confessa, com o corpo, aquilo que resiste a confessar com o *lógos*: a sua incapacidade de justificar o próprio saber. A “pressa” é, aqui, o nome dramático da recusa do *élenchos*.

Nesse ponto, todas as teses centrais da dissertação convergem. Como se mostrou em 3.3, o “aperto” final das ligaduras elênticas não é apenas um resultado lógico, mas uma forma de cuidado filosófico: ao manter o interlocutor na aporia, o *élenchos* lhe oferece a oportunidade de reconhecer a ignorância e reformar o próprio modo de vida. A decisão de Eutífron de ir embora é, precisamente, a recusa desse cuidado, a recusa de permanecer “amarrado” às consequências do que disse crer.

Em segundo lugar, a cena final revela a falha moral da *therapeía* (2.3 e 3.3). Eutífron se apresentara, desde o início, como especialista em *therapeía* ritual, o “cuidado” com os deuses, isto é, a arte de prestar-lhes o culto adequado, purificar o *miasma* e assegurar uma relação correta entre humanos e divino (2.3.1). Todavia, no momento decisivo, ele se mostra incapaz de praticar qualquer forma de cuidado autêntico. Falha, em primeiro lugar, no cuidado com o *lógos*: recusa-se a continuar a investigação justamente quando a aporia poderia abrir um espaço de autoconhecimento e de revisão crítica do seu saber. Falha, em segundo lugar, no cuidado com Sócrates: abandona o filósofo no instante em que a definição de piedade deixa de ser um exercício teórico abstrato e se converte em questão de vida ou morte, pois dessa definição depende, em última instância, a defesa de Sócrates no tribunal. A *therapeía* que Eutífron domina é apenas ritual; quando se trata de cuidado intelectual e moral, ele se mostra radicalmente omissivo.

Por fim, a fuga de Eutífron consoma o paralelismo dos julgamentos (1.4). No início do diálogo, ele acusava o próprio pai de impiedade por uma espécie de negligência: o pai teria “amarrado” um servo suspeito de homicídio e o deixado abandonado, resultando em sua morte (4c-d). Eutífron se colocava, assim, como aquele que não tolera a indiferença diante do *miasma*, o agente da purificação que corrige a falta do pai. No entanto, no desfecho, é Sócrates quem denuncia uma nova forma de abandono: Eutífron, ao fugir, o “lança abaixo” (*katabállō*, 15e5)

de uma grande esperança, a esperança de alcançar, com sua ajuda, uma definição satisfatória de piedade. A encenação produz um espelhamento: Eutífron repete, em nível filosófico e moral, a mesma estrutura de negligência que atribuía ao pai. Se o pai deixou o servo “amarrado” até a morte física, Eutífron deixa Sócrates “amarrado” na aporia, sem acompanhamento, justamente quando a investigação exigia perseverança. Aquele que se apresentava como o purificador do *miasma* (Eixo 2) revela-se, ele próprio, moralmente impuro, pois falha no cuidado com o outro e com a verdade que diz buscar.

A aporia final não é, portanto, um fracasso do diálogo, mas o seu sucesso filosófico máximo. A fuga de Eutífron condensa, em um gesto dramático, o diagnóstico que o *lógos* vinha construindo: a piedade ateniense, tal como é praticada (Eixo 3), enraizada em mitos internamente contraditórios (Eixo 1) e animada por medos rituais e por uma lógica de “troca” com o divino (Eixo 2), revela-se não apenas conceitualmente incoerente, como a análise das definições mostrou, mas também falha no quesito ético, como a recusa do *élenchos* tornou visível. O condicionamento epistêmico da cena cumpre, assim, plenamente a sua função: ao final do *Eutífron*, cena e conceito coincidem. A fuga dramática de Eutífron e a aporia conceitual do diálogo são duas faces da mesma constatação: a religião tradicional, tal como Eutífron a encarna, não suporta o teste filosófico que ela própria se dispôs a enfrentar.

## **CONCLUSÃO: A APORIA COMO APOLOGIA EPISTEMOLÓGICA**

O percurso desta dissertação partiu de uma pergunta simples na formulação, mas exigente nas consequências, que tipo de relação existe, no *Eutífron*, entre a forma dramática do diálogo e a investigação conceitual sobre a piedade. A leitura proposta recusou a separação entre uma camada supostamente literária e outra supostamente filosófica e assumiu, desde o início, que a tensão entre cena e definição integra o modo de funcionamento do texto. A hipótese central foi formulada nesses termos, o elemento dramático atua como filtro cognitivo e determina quais crenças podem ser mobilizadas como razões no *lógos* socrático. A esse efeito chamamos condicionamento epistêmico da cena.

No primeiro capítulo, examinamos o cenário hermenêutico em que essa hipótese se insere. A discussão sobre o método socrático, a partir do debate entre Vlastos e Benson, permitiu distinguir leituras que atribuem ao *élenchos* um alcance positivo na produção de conhecimento e leituras que insistem em seu caráter predominantemente refutativo. Ao nos aproximarmos de Benson, enfatizamos a função do *élenchos* como procedimento de revelação de incoerências no conjunto de crenças do interlocutor. Essa escolha preparou o terreno para a

tese de que, no *Eutífron*, o que se esclarece não é tanto uma doutrina alternativa sobre a piedade, mas o mapa das insuficiências do saber que Eutífron representa. A reflexão sobre o estatuto filosófico do contexto dramático completou esse quadro, mostrando que, ao situar a conversa às portas de um tribunal religioso, Platão vincula desde o início a discussão conceitual a uma situação jurídica precisa.

O segundo capítulo tratou de reconstruir o repertório religioso que o diálogo pressupõe e explora. A partir de autores como Vernant, Parker, Burkert e Detienne, foram isolados três eixos dramáticos que atravessam o texto, o dissenso divino, o miasma e a economia do culto. No eixo do dissenso, as narrativas de Homero e Hesíodo revelam um Olimpo em conflito, em que deuses diferentes aprovam ou condenam as mesmas ações, o que torna instável qualquer critério de piedade baseado apenas no agrado aos deuses. No eixo do miasma, a lógica da poluição e da herança de culpa ajuda a compreender o gesto de Eutífron ao acusar o próprio pai. No eixo da economia do culto, a transformação da *therapeía* em prática próxima de uma arte de troca prepara a leitura da quinta definição, em que a piedade se aproxima de uma espécie de técnica comercial de sacrifícios e preces. Ao final desse capítulo, os três eixos apareceram não como panorama geral de religião grega, mas como formas de organização do repertório de crenças que o próprio Eutífron mobiliza.

No terceiro capítulo, a hipótese do condicionamento epistêmico da cena foi apresentada de modo sistemático. Procuramos mostrar que a configuração concreta do diálogo,

o lugar do Pórtico do Rei, a ameaça do julgamento por impiedade, a posição social do mántis e o peso do miasma, seleciona as crenças que Eutífron pode admitir e coloca limites às alternativas conceituais que ele é capaz de considerar. Nessa perspectiva, o élenchos socrático aparece como operador de essencialização que trabalha sempre com material fornecido por esse enquadramento. Sócrates não introduz de fora as premissas do exame, ele recolhe aquilo que a cena força Eutífron a assumir como doxa e transforma essas doxas em hipóteses de trabalho. Ao descrever o percurso de Eutífron da autoconfiança inicial à aporia final, o capítulo procurou evidenciar que o colapso do lógos decorre de condições impostas pela própria cena, o que confere à aporia um alcance metodológico positivo.

O quarto capítulo aplicou essa chave de leitura à análise das cinco definições de piedade. Em cada tentativa definicional, indicamos o eixo dramático predominante e reconstruímos o modo como o élenchos explora as crenças associadas a esse eixo. Na primeira definição, o eixo do miasma emerge na escolha de denunciar o pai como exemplo paradigmático de piedade. A recusa de Sócrates em aceitar um caso por definição evidencia a dificuldade do saber do mántis em responder a perguntas de tipo “tí estin”. Na segunda e na

terceira definições, o eixo do dissenso divino conduz ao impasse sobre o que é amado pelos deuses, ou pelo conjunto dos deuses, e à formulação do dilema entre ser amado porque piedoso ou ser piedoso porque amado. A quarta e a quinta definições deslocam o foco para a economia do culto, inicialmente sob a forma vaga de cuidado e serviço aos deuses, depois sob a forma explícita de arte de trocas em que se oferece o que lhes agrada em troca de bens. Em todos esses momentos, o élenchos revelou que as fórmulas propostas permanecem presas a práticas e imagens derivadas da religião tradicional e não alcançam o nível de generalidade exigido por uma definição estável.

Esse percurso permitiu retomar, na conclusão, a tese da apologia epistemológica. A leitura de *Eutífron*, *Apologia* e *Críton* como conjunto dramático mostrou que o primeiro diálogo realiza, em plano conceitual, aquilo que os dois seguintes desenvolvem em planos ético e político. No *Eutífron*, Sócrates não se apresenta como réu, e sim como examinador do saber religioso alheio, buscando determinar se o especialista em piedade domina o conceito que pretende aplicar. Na *Apologia*, esse mesmo Sócrates se defende de uma acusação de impiedade construída com base em critérios que o diálogo anterior já havia mostrado frágeis. No *Críton*, o filósofo decide permanecer fiel à sentença da cidade, mesmo considerando a condenação injusta, por coerência com a prática de exame que sempre adotou. Se a cidade julga sem dispor de um conceito coerente de *hósion*, como o *Eutífron* sugere, então a defesa de Sócrates não é apenas moral e política, é também defesa em nível das condições conceituais do juízo que recai sobre ele.

À luz desse quadro, o parágrafo final desta dissertação pode ser retomado em termos um pouco mais amplos. Concluímos que o drama do tribunal e a urgência religiosa de Eutífron não são ruídos que atrapalham a lógica, são o solo em que a lógica nasce. A cena do Pórtico do Rei, o medo do miasma, a autoconfiança do mántis e a proximidade do julgamento não aparecem como elementos externos ao argumento, e sim como fatores que determinam que tipo de piedade se torna discutível. Concordamos com Blondell quando afirma que separar forma e conteúdo em Platão produz falsa dicotomia que distorce a experiência de leitura (BLONDELL, 2002). A análise aqui proposta confirma essa advertência, pois mostrou que, sempre que se tenta isolar o *lógos* das condições dramáticas em que ele se exerce, perde-se o fio que liga as perguntas de Sócrates à posição em que os interlocutores se encontram.

O *Eutífron*, lido por essa lente, não se apresenta como fracasso em definir a piedade. O que o diálogo oferece é a dramatização da impossibilidade de uma piedade que permaneça presa a um modelo irracional de relação com o divino, marcado pelo conflito entre os deuses, pela poluição herdada e por uma economia do culto que reduz a *therapeía* a transação. A aporia

final, nesse sentido, é êxito proporcional ao material examinado, não porque produza definição alternativa pronta, mas porque evidencia os limites de um repertório religioso que, sob o teste filosófico, se revela conceitualmente insuficiente.

Por fim, a noção de condicionamento epistêmico da cena e a leitura vertical das definições sugerem possibilidades de continuidade. A hipótese de que forma dramática e exame conceitual se entrelaçam dessa maneira pode ser testada em outros diálogos aporéticos, em que perfis distintos de especialistas, guerreiros, políticos, jovens aristocratas, sofistas, são confrontados com o método socrático. Investigações futuras podem perguntar se, também nesses textos, o fracasso em alcançar definições estáveis decorre de limites intrínsecos dos interlocutores e das cenas em que se movem. Se isso ocorrer, o *Eutífron* deixará de ser visto apenas como introdução ao chamado “ciclo da morte de Sócrates” e passará a ocupar lugar central em uma reflexão mais ampla sobre o modo como Platão articula drama, método e crítica de formas tradicionais de saber.

## REFERÊNCIAS

- ANNAS, Julia. *Platonic ethics, old and new*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução e notas por Gilda M. Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *As Vespas, As Aves e As Rãs*. Tradução, introdução e notas por Mário da Gama Kury. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. v. 2. (Comédia Grega).
- ARISTÓTELES. *Metafísica. Ensaios introdutórios*. Texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Constituição de Atenas*. Tradução, introdução e notas por M. G. Valdés. Madrid: Gredos, 1995.
- BALDRY, B. C. *A Grécia Antiga: cultura e vida*. Tradução de Mário Matos e Lemos. Lisboa: Verbo, 1969.
- BENOIT, H. *Platão e as temporalidade: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.
- BENSON, Hugh H. (org.). *Platão*. São Paulo: Artmed, 2011.
- BENSON, Hugh H. What should Euthyphro do? *History of Philosophy Quarterly*, v. 30, n. 2, p. 115–146, 2013.
- BENSON, Hugh H. What should Euthyphro do? Preprint. University of Oklahoma, 2011. Acesso em: 2 nov. 2025.
- BLONDELL, R. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BOLZANI FILHO, R. Imagens de Sócrates. *Kléos – Revista de Filosofia Antiga*, n. 18, p. 11–31, 2014.
- BORGES, A. Definição em Sócrates e a crítica de Geach. *Dissertatio*, v. 48, p. 3–25, 2018.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Introdução à tradução das Nuvens*. Rio de Janeiro: Grifo, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Teatro Grego: origem e evolução*. Rio de Janeiro: Tarifa Aduaneira do Brasil, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Teatro Grego: tragédia e comédia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- DEMÓSTENES. *As Olíntias & As Felípicas*. Estudo introdutório, tradução e comentários de Amilcare Carlette. São Paulo: EUD, 1995. (Os Grandes Oradores da Antiguidade).
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- DIAMOND, Eli. Parallel trials: the dramatic structure of Plato's Euthyphro. *Classical Quarterly*, v. 62, n. 2, p. 523–531, 2012.
- DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 2008.
- DORION, L. A. *La subversion de l'elenchos juridique dans l'Apologie de Socrate*. *La Revue Philosophique de Louvain* 88, p. 311-344, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2006.
- EDIPRO. *Literatura crítica e textos modernos*. São Paulo: Edipro, 2006. (Clássicos Edipro).
- ÉSQUILO. *Teatro completo: As Suplicantes, Os Persas, Prometeu Agrilhoado, Agamêmnon, As Coéforas, As Eumênidas*. Introdução de Jorge Silva Melo e tradução de Virgílio Martinho. Lisboa: Editorial Estampa, 1990. (Clássicos de Bolso).
- \_\_\_\_\_. *Orestéia: Agamêmnon, Coéforas e Eumênides*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras/Fapesp, 2004. 3 v.

- \_\_\_\_\_. *Tragédias: Os Persas, Os sete contra Tebas, As Suplicantes, Prometeu cadeeiro*. Estudos e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- GUARDINI, Romano. *La muerte de Sócrates, Una interpretación de los escritos platónicos Eutifrón, Apología, Critón y Fedón*. Madrid, Ediciones Palabra, 2016. (Biblioteca Palabra, 50).
- GEACH, Peter. Plato's Euthyphro: an analysis and commentary. In: GEACH, Peter. *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell, 1972. p. 31–44.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução de D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*. Tradução para o espanhol por A. V. Campos e A. M. González. Madrid: Gredos, 1990. 6 v.
- HENRY, Douglas V. Socrates and the Gods, How to Read Plato's Euthyphro, Apology, and Crito, by Nalin Ranasinghe. *Faith and Philosophy*, v. 32, n. 3, p. 346-350, 2015.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2001. (Biblioteca Pólen).
- HOMERO. *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Iliada*. Tradução de Haroldo de Campos, com introdução e organização de Trajano Vieira. 4. ed. São Paulo: Arx, 2003. 2 v.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JOEL, Karl. Der "lógos sokratikos". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 8, p. 466–483, 1895.
- KAHN, C. H. Did Plato write Socratic dialogues? *Classical Quarterly*, v. 31, n. 2, p. 305–320, 1981.
- \_\_\_\_\_. Vlastos's Socrates. *Phronesis*, v. 35, n. 11/12, p. 233–258, 1992.
- KAMTEKAR, R. (Ed.). *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito: Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2005.
- KLONOSKI, R. J. Setting and characterization in Plato's Euthyphro. *Diálogos*, n. 44, p. 123–139, 1984.
- \_\_\_\_\_. The portico of the archon basileus: on the significance of the setting of Plato's Euthyphro. *The Classical Journal*, v. 81, n. 2, p. 130–137, 1986.
- KRAUT, R. (org.). *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- LA PEÑA, P. B. de. *La estructura del diálogo platónico*. Madrid: [s.n.], 1984.
- LEITE, P. G. *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes*. 2013. Tese (Doutoramento em Estudos Clássicos) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013. Disponível em: <https://hdl.handle.net/10316/23809>.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. de. *O problema de Sócrates*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.
- MATOS JUNIOR, Fábio Amorim. *O tratamento da impiedade no contexto dramático do "Eutifrón": um pastiche das "Nuvens" como extensão da "Apologia de Sócrates"*. 2013. 355 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.
- \_\_\_\_\_. *A contextualização dramática do Laques e sua relação com a Apologia de Platão*. Campinas: [s.n.], 2008.
- MCPHERRAN, M. L. Introducing a new god: Socrates and his Dáimonion. *Apeiron*, v. 38, n. 2, p. 3–30, 2005.
- \_\_\_\_\_. Religião de Sócrates. In: MORRISON, D. (org.). *Sócrates*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 281–306.
- MORRISON, D. (org.). *Sócrates*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

- NIGHTINGALE, A. *Spectacles of truth in Classical Greek philosophy: theoria in its cultural context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 110-115.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- \_\_\_\_\_. *A visão dionisiaca do mundo: e outros textos de juventude*. Tradução de M. S. P. Fernandes e M. C. S. de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PARKER, Robert. *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- PLATÃO. *Eutífron; Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução, introdução e posfácio de José Trindade Santos. 5. ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Fédon, Sofista e Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Laques*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980. (Coleção Amazônica).
- \_\_\_\_\_. *Ménon*. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Defesa de Sócrates*. Tradução de J. Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Ion*. Tradução, introdução e notas de Monique Canto. Paris: Flammarion, 2001.
- PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos e textos modernos*. Organização e tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, v. 1).
- RANASINGHE, Nalin. *Socrates and the Gods, How to Read Plato's Euthyphro, Apology, and Crito*. South Bend (IN), St. Augustine's Press, 2012.
- SANTOS, J. T. *Saber e formas: estudo de filosofia no Eutífron de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1987. (Textos de Filosofia).
- SOARES, Cássio da Silva. *As sementes de Cadmo: autoctonia, miasma, nemesis e o trágico nas tragédias do ciclo tebano*. 2013. 280 f. Tese (Doutoramento em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/28494>.
- SOFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (A tragédia grega, v. 1).
- STONE, I.F. *O Julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2012. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Entre mito e política*. Tradução de Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- VLASTOS, Gregory. *Socrates, ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.