

EUTÍFRON E A DISCUSSÃO SOBRE A PIEDADE

EUTHYPHRO AND THE DISCUSSION ON A PIOUS MAN

Humberto Zanardo Petrelli*

Resumo: Este artigo pretende mostrar que Platão (427-348 a.C.), ao descrever Sócrates discutindo sobre o que é ser piedoso no diálogo *Eutífron*, já pensava sobre uma religião em conformidade com um discurso racional orientado pela natureza.

Palavras-Chave: Piedade. Justiça. Religião. Razão. Imperativo Categórico.

Abstract: This paper intends to show that Plato (427-348 b.C.) was already thinking about a religion in accordance with a rational discourse orientated by nature, when describing Socrates' discussion about the concept of a pious man in the dialogue *Euthyphro*.

Keywords: Piety. Justice. Religion. Reason. The Categorical Imperative.

*“um único deus, entre deuses e homens o maior,
em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento”.*

Xenófanes de Colofon (570-528 a.C.), frag. 23.

1 Introdução e Contexto Histórico¹

Como se sabe, no diálogo *Eutífron* tem-se o encontro fictício entre Sócrates e o adivinho Eutífron alguns dias antes do julgamento de Sócrates. O diálogo foi composto um pouco depois da *Apologia*, segundo o comentário de Maurice Croiset (1985, p. 177), provavelmente em 396-5 a.C., quando Platão contava trinta e dois anos de idade. Sob a alegação de corromper os jovens, “fabricar” novos deuses e não acreditar nos deuses que os atenienses acreditavam, Sócrates foi condenado a ingerir cicuta, cumprindo pena judicial em 399 a.C.. Portanto, o *Eutífron* foi escrito quando a morte de Sócrates ainda recente se encontrava viva na memória de Platão.

* Doutorando em Filosofia Antiga pela Unicamp. petrelli.humberto@gmail.com

¹ Todas as traduções foram lavradas pelo próprio autor. Adianto que, em todas as falhas e deslizes, assumo minha total responsabilidade.

O tema da discussão, durante o encontro dos dois personagens em frente ao pórtico do rei², é o piedoso (*hosios*), entendido aqui como devoção, amor pelas coisas religiosas; virtude que permite render a Deus o culto que lhe é devido; cumprimento do dever, justiça, fidelidade. Tal encontro, ocorrido justamente diante do local consagrado à realização dos processos judiciais, se deve à conjugação de dois processos enfrentados pelos dois personagens do diálogo: um processo (*graphê*)³ movido contra Sócrates, principalmente por Meleto, poeta que trabalhava para agradar os políticos de sua época; e outro, a acusação que o adivinho Eutífron moveu contra seu próprio pai, por causa de um suposto homicídio. Como Sócrates ficou realmente espantado com a atitude do adivinho, sentiu-se impelido a questioná-lo sobre esta sua decisão.

O direito ático, segundo a pesquisa de A. Jardé (1977, p. 193-195), distinguia dois tipos de causas, a causa pública (*graphê*) e a causa privada (*dikê*). Todo atentado grave contra a pessoa era considerada pelos gregos como um atentado contra a *polis*, e, portanto, muitas vezes a acusação judiciária (*graphê*) coincidia com aquele tipo de causa que, hoje, classificaríamos como criminal. Na realidade, as distinções modernas não se aplicam ao direito ateniense e só se pode definir uma causa como acusação judiciária (*graphê*) ou processo público (*dikê*) depois de estudá-la em si mesma, considerando-se a natureza do delito e a natureza do processo. Em Atenas, não havia um acusador público mantido pela *polis*; qualquer ateniense podia propor uma denúncia e, em caso de êxito, recebia uma parte dos bens do condenado, equivalente ao valor estabelecido pela pena imposta⁴. A assembleia decidia se devia ou não acolher a denúncia, designava os acusadores públicos, que seriam os auxiliares do denunciante, e remetia o assunto ao tribunal⁵.

² Para mais detalhes sobre o “pórtico do rei”, conferir pesquisa de R. Klonoski (1986).

³ A palavra processo público ou justiça (*dikê*) é traduzida por *procès* na edição francesa de M. Croiset, e por *custom, usage; normal course of nature; order, right; duly, rightly; judgement; lawsuit, private suit or action; the object or consequence of the action*, conforme o dicionário “Liddell & Scott” (1977, p. 173). No *Eutífron* encontramos a palavra processo público ou justiça (*dikê*) precisamente em 2a3, 2a5, 3b2, 3b7, 3e6, 3e7, 4a9, 4b9, 4b10, 4c3, 5b3, 5b6, 6a2, 8b8, 8c2, 8c6, 8c8, 8d1, 8d5, 8e2. Por outro lado, a palavra acusação judiciária (*graphê*) é traduzida na mesma edição francesa por *poursuite criminelle*, e por *representation by means of lines: drawing, delineation; writing or the art of writing; criminal prosecution in interest of the state in a public prosecution; an ordinary public action; an indictment for a public offence, prosecution*, conforme o “Liddell & Scott” (1977, p. 145). No *Eutífron* encontramos a palavra acusação judiciária (*graphê*) precisamente em 2a6, 2b1, 2b12, 3b7, 5a4, 5b6, 6a7, 12e3, 15e7.

⁴ Daí a configuração da “indústria” dos acusadores e denunciadores, os chamados sicofantas (*sycophantai*), que tinham em mira, principalmente, os cidadãos ricos e cuja fúria acusadora só era contida pelo temor das multas em que podiam incorrer, caso não obtivessem sucesso com suas denúncias.

⁵ Esta explanação sobre as palavras acusação judiciária (*graphê*) e processo público (*dikê*) fez-se necessária apenas para orientar o leitor a respeito de alguns detalhes sobre conceitos jurídicos da

Sócrates é descrito, logo no início do diálogo, caminhando até ao pórtico do rei por causa de uma suposta acusação contra si perante o tribunal dos atenienses, no intuito de saber qual era sua acusação e futuramente se defender; enquanto Eutífron, por outro lado, estava voltando do mesmo pórtico após desempenhar o papel de acusador. No entanto, o adivinho estava fazendo o papel de um acusador raro, porque estava acusando o próprio pai, um homem de idade avançada, de um delito de homicídio.

Platão sentiu-se obrigado a expor o que ele e seu mestre entendiam por religião e, a partir disso, explicar o suposto mal entendido que resultou na acusação contra Sócrates. Para tanto, Platão mostrou que Sócrates procurou encontrar respostas para perguntas que são inerentes aos próprios seres humanos, buscando soluções plausíveis com sua crítica e método para tentar formular cada conceito com o máximo de rigor. Como observou José Ferrater Mora (1958, p. 1262-263),

[...] devido às suas constantes interrogações, Sócrates fazia surgir o que antes parecia não existir: um problema. E, através dessas interrogações, todo seu esforço se concentrou em descobrir problemas mais do que buscar soluções. O problema fazia desvanecer os falsos saberes, as ignorâncias encobertas, as satisfações inautênticas.

É interessante ressaltar que, na *Apologia* (20e8), Sócrates afirma que nunca ensinou nada sobre os deuses, embora afirme que um deus não pode mentir, como no caso do oráculo de Delfos.

No *Eutífron*, segundo M. Croiset (1985, p. 177), não vamos encontrar complicações ideológicas, incidentes dramáticos, digressões prolongadas ou desenvolvimentos estendidos, como nos diálogos atribuídos à maturidade intelectual de Platão. A acusação de impiedade e de corrupção dos jovens movida contra Sócrates é que vai nortear o curso da suposta conversa entre Sócrates e Eutífron. Não haverá também uma solução positiva para responder incisivamente o que é a piedade, ainda que a discussão se foque numa questão essencial, a saber: qual é a relação dos homens com os deuses? Verifica-se que o mestre, nas palavras que lhe atribui Platão, faz uma defesa pública de suas teorias religiosas, como a fez diante de seus acusadores em seu processo, na *Apologia*. Percebe-se também na *Apologia* que Platão ainda é intérprete da reflexão socrática. Tanto no *Eutífron* quanto na *Apologia*, Sócrates vale-se de sua técnica descrita no *Teeteto* como uma “técnica de partejar que eu e minha mãe

antiguidade. Para um estudo mais detalhado sobre o direito grego, sugere-se a pesquisa de A. Jardé (1977, p. 193-195).

recebemos de um deus: ela, para as mulheres; eu, para os jovens de boa origem e para todos os belos” (210c6-d2). Essa técnica é utilizada para dissipar os conceitos mais firmes do adversário e tem a finalidade de fazer surgir um conceito novo, totalmente desprovido dos juízos em que se sustentavam anteriormente, uma vez que se prova a ineficácia de seu saber anterior. O método que Sócrates utilizava também foi um dos motivos que o levou a ser julgado e condenado. Tal método é caracterizado por uma técnica chamada maiêutica, que se manifestava como uma perspectiva didática pela qual se propunha desvelar todo um pseudo conhecimento para que, em seguida, aflorasse no interlocutor uma das noções fundamentais aos seres humanos: a convicção e constatação da própria ignorância. É importante observar neste momento que não se está interessado apenas em provar a estrita ignorância dos interlocutores, uma vez que o propósito principal é, pelo contrário, avançar em sabedoria e conhecimento.

Há uma tradicional apresentação do método socrático dividido em três etapas, a saber: refutação (*elenkhos*), aporia (*aporia*), maiêutica (*maieutikê*). A refutação (*elenkhos*) da opinião (*doxa*) leva ao estado de aporia (*aporia*) em que se reconhece que nada se sabe. Esta constatação, por sua vez, é condição para se produzir ou parir o verdadeiro conhecimento através da maiêutica. A maiêutica se caracteriza como a arte de realizar um parto⁶. Platão cunhou a palavra ‘*maieutikê*’ para referir-se ao “parto das ideias” ou “parto das almas” realizado pelo método socrático. Este método de utilizar a maiêutica, também é importante salientar, não vai diferir do utilizado em diálogos como *Hípias Menor*, *Cármides* e *Alcibíades*, diálogos em que se manifesta a juventude intelectual de Platão. A maiêutica mesma, entendida como a última etapa do método, só se efetiva nos diálogos de maturidade doutrinários. Nos diálogos aporéticos só vão aparecer as duas primeiras etapas: refutação e aporia.

Através da leitura do *Eutífron*, somos convidados a reconhecer que o resultado desse diálogo não chegará a ser, de modo algum, a aquisição de um saber novo, mas será, no melhor dos casos, a anulação de um saber já estabelecido e arrogante, confirmando-se que o conhecimento dos homens é, na maioria das vezes, um acúmulo de palavras inteiramente vazias de sentido. Por isso, a contradição a que conduz a dialética socrática, apoiando-se nos princípios de seu interlocutor, obriga a um retrocesso geral e a considerar novamente a questão proposta, pois haverá o

⁶ A palavra ‘*maieuia*’ significa parto; ‘*maieutria*’, parteira; o verbo ‘*maieuô*’ significa realizar o parto auxiliando a parturiente. O ‘*maieutikos*’ é o parteiro que conhece a técnica do parto.

reconhecimento do não-saber sobre a matéria dada. Não é à toa que o adivinho Eutífron, no final do diálogo, abandona o jogo dialético de perguntas e respostas ao perceber que todas suas afirmativas haviam se desvanecido. Sócrates chega até a ironizá-lo (15e5-6), porque acabou perdendo sua grande esperança (*elpidos megalês*) de aprender o que é ser piedoso e ímpio, para apresentar bons argumentos contra Meleto. Victor Goldschmidt (1970, p. 124) verificou que:

[...] acontece, por vezes, a Sócrates, propor uma tese (cf. *Filebo*), mas que é apenas um ponto de partida; é bem necessário que a pesquisa tenha um ponto de apoio. Ora, a dialética é uma pesquisa em comum. Impossível discuti-la se um dos interlocutores pretende deter a verdade e recusa, de vez, ser refutado. Não se trata, pois, como nos concursos erísticos, de impor ao adversário, por todos os meios, uma tese pessoal, sob pena de “quebrar a cara”. É preciso que os interlocutores liberem, em si, o princípio racional das servidões passionais, porque a razão adere à verdade, enquanto a paixão se atém à sua verdade.

Assim, o propósito do diálogo parece ter sido mostrar que as crenças tradicionais da época de Platão poderiam ser “colocadas em xeque” na véspera mesmo do julgamento de Sócrates. No entanto, a acusação formulada por Meleto, ainda que exposta ao escárnio pelo próprio Sócrates, fez com que o mestre de Platão ingerisse cicuta. É de se observar que o lugar e o momento em que ocorre a conversação foram perfeitamente escolhidos pelo discípulo para enaltecer o seu mestre, dado ser o local que possivelmente Sócrates frequentou em seu cotidiano.

Poder-se-ia perguntar por que a discussão do Eutífron tem necessariamente relação com o processo de Sócrates? Uma resposta plausível poderia ser que foi uma estratégia de Platão para mostrar que Sócrates era o mais religioso entre os homens, mesmo que o seu mestre tenha sido acusado de impiedade e condenado à morte.

2 Personagens

Vamos encontrar nesse diálogo apenas dois personagens, Sócrates e Eutífron. Sócrates é quem conduz a discussão, como de hábito, com sua característica dialética, fazendo uso de sua ironia. Ele apresenta traços de um homem sarcástico, pleno de bom humor, ainda que tendo ciência de que sua hora derradeira já estava marcada. A respeito do personagem Eutífron, sabe-se que ele era adivinho e do demo de Prospalta, conforme a citação feita no *Crátilo* (396d5). É conhecido também por ser um pretense possuidor da ciência das coisas divinas e oferecer-se para interpretar as vontades dos deuses.

Logo no início da conversa, Sócrates pergunta a Eutífron se ele conhecia o seu acusador, Meleto, indivíduo “com cabelo comprido, não muita barba e nariz adunco” (2b10-11); Eutífron afirma não o conhecer. Meleto, além de ser descrito pelas características físicas, vai ser também chamado de sábio (*sophos*) por Sócrates, algumas linhas depois, num tom irônico, dizendo que: “corre o risco de ser um sábio, pois descobriu em mim certa ignorância; a mesma que serve para corromper os jovens de sua idade” (2c5).

Meleto, como é sabido, vai acusar Sócrates de impiedade, por ser um “artífice de deuses” e de corromper os jovens atenienses, pois demonstrava uma viva depreciação pela religião de seus antepassados. E, se a acusação servisse para

[...] provocar apenas o riso, não teria importância, já que os atenienses não se preocupam muito, como parece, com alguém que pensem ser hábil, contanto que não esteja a ensinar sua sabedoria; mas, se pensam que fazem os outros como eles, irritam-se, seja por inveja, como tu dizes, seja por qualquer outro motivo (3c5-d2).

Há aqui um retrato de um Sócrates que conhecia o comportamento dos homens e era capaz de antecipar as suas reações. Com seu teor de ironia, que não perdia a serenidade, Sócrates vai mostrar-se temeroso por causa de seus próprios sentimentos humanitários, pois eles são levados em conta no momento de decidir sobre sua condenação:

[...] temo que lhes pareça que, por filantropia, eu seja capaz de falar prolixamente a todo homem, não só sem salário, mas até pagando de boa vontade se alguém desejar escutar-me. Se, pois, como eu há pouco dizia, quiserem rir de mim, e, como tu dizes que se riem de ti, não seria desagradável passar o tempo no tribunal, brincando e rindo. Mas, se levarem a sério, não é evidente o que venha a acontecer, exceto para vós, os adivinhos (3d6-e4).

Um dos adivinhos era, nesse caso, Eutífron, interlocutor de Sócrates. Ele aparece não só como adivinho, mas também como conhecedor dos juízos dos deuses, ou melhor, como um autêntico “sábio” nessas questões difíceis. Ao ser inquirido por Sócrates se ele crê conhecer com exatidão o veredicto dos deuses e o que é ser piedoso e ímpio, Eutífron arroga-se que: “de nenhum préstimo eu seria, ó Sócrates, nem diferiria eu, Eutífron, da maioria dos homens, se não conhecesse todas essas coisas exatamente” (4e9-5a2).

Presunção argumentativa, nesse caso, que Sócrates, com sua técnica maiêutica, tratará de invalidar. E o fará precisamente levando-se em conta a interpretação do conceito de piedade apresentada por Eutífron. Este, como já se observou, vai

empreender uma acusação contra seu próprio pai, desatento com a própria contradição em que acabou inserido. Sócrates, por sua vez, defenderá a primazia do parentesco, já que Eutífron, ao contrário de Sócrates, não vai reconhecer nenhuma distinção de classe, quando se trata de castigar judicialmente um culpado: “piedade, que eu faço agora, é perseguir os que cometem injustiças, seja por homicídio, roubo de objetos sagrados, ou quaisquer erros desses, quer seja pai, mãe ou outro qualquer; e não os perseguir é que é a impiedade” (5d8-e2).

O adivinho recorda, nesse ponto, um exemplo que nos oferecem os deuses e, entre eles, com caráter especialíssimo, o próprio Zeus, que é o melhor e mais justo (*ariston kai dikaiotaton*) de todos. Pois os homens “concordam que [Zeus] aprisionou seu próprio pai por devorar, não em justiça, os filhos” (6a2). Diante deste exemplo, Eutífron apresenta sua razão para castigar seu pai. No entanto, não poderia julgar bem o que fazem os deuses e mal o que fazem os homens, colocados uns e outros em idêntica conjuntura. Assim o entende Eutífron, seguro de suas convicções, contra o parecer de Sócrates, que, nesse diálogo, nos leva a compreender que a acusação do adivinho é ímpia. Está claro para Sócrates que “quando alguém diz tais coisas sobre os deuses, eu as aceito com dificuldade; é por causa disso, como parece, que alguém dirá que eu erro” (6a8-10).

Evidentemente, Sócrates irá refutar a certeza de Eutífron acerca da piedade; e ele atacará a interpretação do adivinho em nome de uma religiosidade que esteja mais de acordo com a natureza e com a razão. Essa religiosidade deverá ser vivificada com exemplos de harmonia espiritual e não de outro modo pelos cidadãos. Este era, precisamente, o caminho que deveria seguir Eutífron, não se esquecendo dos deveres como filho (ainda que seja obrigado a acusar o próprio pai), e mesmo Meleto, o acusador de Sócrates, cego por uma perversa inclinação e refinada maldade. A preocupação de Platão consistiu em mostrar como Eutífron, assim como outros interlocutores, agiam em nome de valores e virtudes em relação aos quais eles próprios não tinham exata noção.

Sócrates, no final das contas, é quem vai aparecer muito mais próximo à tradição do que o adivinho ao querer proteger a família e não respeitar os inimigos. Ao tentar mostrar que Eutífron não conhecia o que era piedade e que acusar o pai não era justo, mesmo que ele tenha infringido a lei, o próprio Sócrates parece entrar em contradição. Por que a lei poderia ser ignorada no caso de um pai infringir uma regra estabelecida? Por que ignorá-la seria mais “racional” do que segui-la? Como estabelecer

uma religião ou conceito de piedade mais “racional” e em conformidade com a natureza? Estas questões não são respondidas no *diálogo* e é possível notar que Sócrates conduz o discurso apenas para conhecer mais sobre essas questões difíceis e chegar à conclusão de que nada conhecemos com segurança.

3 A Piedade

Segundo V. Goldschmidt (1970, p. 114-115):

Platão afirmou solenemente que nada sabemos dos deuses (cf. *Crátilo* 440d), que somente os imaginamos (cf. *Fedro* 246c-d), que é preciso confiar nos poetas, que se dizem descendentes dos deuses, “quando eles afirmam que estão expondo suas histórias da família” (cf. *Timeu* 40e).

A perspectiva do homem em relação a Deus, como observou V. Goldschmidt (1970: 132), portanto, consiste em que “dentre todos os seres vivos, é o homem quem mais venera a divindade” (cf. *Leis* X, 902b; *Timeu* 41e). Mas qual era, para os atenienses do séc. IV a.C. e para o próprio Sócrates, a essência mesma da piedade? O piedoso ou sagrado (*to hosion*)⁷ é o ordenado ou permitido por leis divinas. Em alguns momentos do diálogo, a saber, em 13b4, 13c6, 13d4, 14d1, 14e7, vamos encontrar a piedade (*hê hosiotês*) apresentada num sentido de aplicação positiva, como o culto devido aos deuses. A palavra torna-se mais explícita quando pensamos na significação estrita que tem para Platão o termo piedoso (*hosios*) junto ao termo justiça (*dikaios*); uma vez que o termo “justiça”, etimologicamente, é o que está de acordo com o que é direito e ajustado, certo, correto. Os termos justiça e piedade (*dikaios kai hosios*), por sua vez, significam o que concerne às leis humanas e às leis divinas respectivamente.

Victor Goldschmidt (1970, p. 104) salientou que

[...] o homem deve primeiramente aprender a rezar, aprender o que é preciso pedir: a sabedoria (cf. *Leis* III, 687 e fim; *Fedro*, fim).

⁷ O adjetivo piedoso (*hosios*) aparece no diálogo *Eutífron* precisamente em 4e2, 5d7, 5d8, 6d2, 6d3, 6e6, 6e10, 7a7, 7a9, 8a11, 9c5, 9c7, 9d3, 9d5, 9e1, 10a2, 10d1, 10d4, 10d6, 10d7, 10d12, 10d13, 10e2, 10e2, 10e3, 10e3, 10e10, 10e10, 11a1, 11a3, 11a7, 11a9, 11b2, 11b4, 11e4, 11e5, 11e7, 12a1, 12a2, 12d1, 12d1, 12d2, 12d3, 12d5, 12d7, 12e2, 12e6, 13c8, 14c5, 15b1, 15b4, 15c1, 15c6, 15c12, 15d4, 15e1. Encontramos o substantivo, entendido como disposição para observar as leis divinas (*hosiotêta*), em 14c3, 14c5; *sebas*, por outro lado, significa temor religioso, respeito, veneração etc.; *sebon* é o particípio de *sebo*, verbo que tem o sentido de temer os deuses, respeitar, venerar etc.. Pierre Chantraine (1968) faz uma distinção entre *hosios* e *eusebês*; o primeiro tem uma conotação moral (piedoso), e o segundo é simplesmente aquele que respeita as leis e os ritos sagrados. Pode-se traduzir *hosios* por piedoso e *eusebês* por temente aos deuses, religioso ou reverente. Para estudo mais detalhado, conferir A. Cheyons (1985-90-91); G. W. Harris (1984); W. E. Mann (1998); F. Rosen (1968).

Também na prece, não pode a religião ser separada da filosofia. [Observou também (1970: 104)] que a prece essencial, a que ora pelo saber e que pede a sabedoria, não é senão a aspiração profunda do homem, através de todas as pesquisas dialéticas, a deixar-se guiar pelas exigências das formas (cf. *Fedro* 252); [e que (1970, p. 116)] o legislador proclama que para o homem de bem, o meio mais belo, melhor e mais eficaz para alcançar a vida feliz consiste em fazer sacrifícios e em permanecer em relações constantes com os deuses pelas preces, oferendas e pelo conjunto do culto (cf. *Leis* IV, 716d).

Vale recordar a *República* (II, 362e1-367e5), onde encontramos Adimanto discutindo com Sócrates sobre como seria uma “cidade ideal” e fazendo uma apologia à justiça e ao homem pio. As palavras de Adimanto já poderiam ilustrar uma das perspectivas de Platão para enaltecer os justos e piedosos.

No *Eutífron* (6d11-7a1), por sua vez, a piedade é entendida como o que resulta do agrado aos deuses. Desse modo vão conceituar, mesmo que brevemente, os dois personagens do diálogo. Este seria o “dilema” do *Eutífron*, a saber, a piedade é o que é caro aos deuses ou é o cuidado pelas coisas divinas?

O caráter distintivo de sua ciência, segundo Eutífron, é o resultado de ações que são gratas às divindades. O piedoso (*hosios*) é, com efeito, o amado pelos deuses (*prospiles*), enquanto que o ímpio (*anosios*) é o que não agrada aos deuses (*mê prophiles*) (6e11-7a1). Através da dialética, Sócrates tornará essa tese do adivinho, em primeiro lugar, inválida e contraditória, dissolvendo-a num relativismo pernicioso; e, em seguida, ele deveria formular uma outra tese, melhor, conforme aos ditames da razão; isso, porém, não irá se realizar, e o diálogo terminará em aporia.

A definição formulada por Eutífron, apesar de se fundamentar numa pretensa autoridade divina, foi refutada por Sócrates. Não havia nela coerência, visto que o mundo tradicional dos deuses gregos estava pleno dos mesmos vícios que o mundo dos humanos. Portanto, se neste mundo os homens se odeiam e combatem entre si, naquele, as discussões e desavenças entre os deuses não são de modo algum diferentes. O mundo dos deuses, tal como apresenta a mitologia e o confirmam os adivinhos, é um mundo em que faltam a unidade e o acordo. Assim, Sócrates poderá dizer, com o assentimento de Eutífron, que:

[...] portanto, nobre Eutífron, segundo teu raciocínio, alguns deuses julgam justas, belas e feias, boas e más algumas coisas, e outros deuses, outras coisas. Pois suponho que não entrariam em dissensão uns com os outros, se não estivessem em desacordo acerca disso. Ou não? (7e1-4).

Tal é a desproporção a que conduz um politeísmo que não é presidido pela razão ou por uma norma geral a que todos os deuses se submetam. Afirmar que “as mesmas coisas são, ao que parece, odiadas e amadas pelos deuses e, portanto, agradáveis e desagradáveis a eles” (8a4-5), é admitir também que certas coisas poderão ser ora piedosas, ora ímpias.

Não seria válido que Eutífron, ao querer salvar de alguma maneira a dignidade de “seus” deuses, apelasse a um acordo para poupar a acusação que apresentou contra seu próprio pai, honrando o costume de que não se deve descartar o castigo àquele que tenha matado alguém injustamente (8b1-6). Eutífron, na perspectiva de Sócrates, teria que provar que os deuses têm algum ponto de convergência, de modo que todos eles considerem como justas ou injustas as mesmas coisas, ou, no que diz respeito à piedade, “que o que é odiado por todos os deuses é ímpio, e o que é querido pelos deuses é piedoso” (9d2-4).

Crombie (1963: p. 250-255) notou que no *Eutífron* há uma dificuldade lógica⁸ envolvendo o manuseio de um substantivo abstrato, como no caso da palavra piedade, uma vez que vamos encontrar três significados para o vocábulo piedoso, quais sejam, o homem piedoso, as coisas piedosas e a religião. Observa-se que algo é amado por ser piedoso, e não piedoso por ser amado. Sócrates vai inverter o argumento de Eutífron tentando fazê-lo concluir que os deuses aprovam um ato pelo ato em si, por sua essência. O ato, portanto, não é bom por ser amado, mas é amado justamente por ter sido bom. Assim, a responsabilidade pelos atos estaria reservada ao próprio homem que os pratica. Crombie (2002, p. 209-211) observou também que a piedade está incluída na lista das “partes da virtude”, assim como a sabedoria, temperança, justiça, coragem.

“O que é piedoso, é amado pelos deuses por ser piedoso, ou é piedoso porque é amado pelos deuses?” (10a2-3). Essa pergunta se aplica logicamente ao piedoso, uma vez entendido que o piedoso não pode confundir-se com o que resulta caro aos deuses, dado que se trata de coisas distintas. O que é piedoso, como expõe Sócrates (10e10-11a8), é amado por sua condição mesma de piedoso. Ainda aqui não se sustenta a natureza do piedoso, que parece ser reduzido a um simples hábito de experiência, isto é, a um fenômeno ou afecção (*pathos*) que irrompe quando se trata de assuntos relativos

⁸ Para estudo mais detalhado do “dilema” no *Eutífron*, conferir A. Anderson (1969); J.H. Brown (1964); J.C. Hall (1968); G.W. Harris (1984); T. Irwin (2006); R. Joyce (2002); A. Kim (2004); M. Levin (1989); M. Macbeath (1982); D.M. MacKinnon and H. Meynell (1972); T.D. Paxson Jr. (1972); L.E. Rose (1965); R. Sharvy (1972); C.C.W. Taylor (1982).

aos deuses. O piedoso deve ser definido sem que na definição se leve em conta se ele é amado ou não pelos deuses, ou qualquer outra circunstância desta natureza. Haverá de se atender ao caráter distintivo de seu aspecto, pelo qual, e não por outro modo, chegaremos a conhecer o que é sua essência e formaremos um conceito em nossa mente.

Alexandre Koyré (1963, p. 72), por sua vez, notou também que Eutífron não sabe responder, se entregar ou mesmo acusar o pai não é um ato eminentemente ímpio, porque não conhece a natureza ou essência da piedade. A piedade, repete Eutífron, é o que agrada aos deuses. Mas o que é que agrada aos deuses? A pergunta de Sócrates deixa Eutífron perplexo: a obra pia agrada aos deuses porque é pia ou, pelo contrário, é pia porque agrada aos deuses? Esta questão preocupou vivamente a teologia medieval que ficou tão embaraçada quanto Eutífron, comenta ainda Koyré. Ser piedoso é fazer o que os deuses pedem. É oferecer os sacrifícios e realizar os ritos que a religião exige. A concepção de piedade por Eutífron é absolutamente vazia e não tem nenhum conteúdo positivo, pois compartilha com o vulgo a ideia inconsciente que ele tem dos deuses. Eutífron parece acreditar em tudo o que os poetas contaram. No entanto, Eutífron ignora tudo da verdadeira religião porque ignora que deus é o bem, a justiça e a verdade.

O adivinho também vai sugerir uma outra alternativa sobre o que ele entendia a respeito da piedade, a saber, “conhecer e entender sobre o que pedir e oferecer aos deuses” ou “saber a respeito dos sacrifícios e orações” (14c6). Isso depende de (1) conhecer o que nós, humanos e mortais, precisamos e (2) saber o que os deuses querem e necessitam.

Pode ser verdade que todas as coisas piedosas agradem aos deuses. Mas, se a piedade se funda no agradar aos deuses, não se pode oferecer aquelas coisas sagradas que agradam aos deuses porque não se sabe qual é a sua definição correta. Esse argumento demonstra que não se pode substituir “agradável aos deuses” por “sagrado” em todos os contextos. “Agradar aos deuses” e “sagrado” não significam a mesma coisa. Sócrates sugere que o “sagrado” é parte da justiça e que esta parte diz respeito ao servir aos deuses. Sócrates também vai sugerir que nós podemos beneficiar os deuses, mas Eutífron responde que nós não podemos nos favorecer, somente agradar aos deuses; e Sócrates acaba inferindo, portanto, que um ato piedoso agrada aos deuses (15b1). Por mais que se decida a respeito da qualidade das coisas abstratas envolvidas no conceito de piedade, esta não é idêntica aos prazeres dos deuses.

De fato, Platão, no *diálogo*, não está interessado numa piedade pessoal, mas na piedade “abstrata”, neutra, mais geral, em que esta virtude pode ser observada como espécie de conhecimento. Note-se que somente a piedade pessoal é oferecida em termos de conhecimento. Não é sugerido que um homem possa conhecer o que agrada aos deuses. O que diferencia o homem piedoso do ímpio é uma espécie de conhecimento. É verdade que Eutífron tem uma ideia de religião em conformidade com o agir corretamente. No entanto, o adivinho não sabe quais são as atitudes corretas. Sócrates dirá que a qualidade de reta ou justa religião consiste em rogar aos deuses para que sejam bons conosco e em oferecer aos deuses aquilo que os agrada, a saber, uma vida virtuosa; e que, portanto, a piedade pessoal é o conhecimento daquilo que é bom para nós e que se efetiva numa vida virtuosa.

No *Eutífron*, Sócrates também vai reconhecer o caráter específico do cuidado (*therapeia*) divino: “seguramente esta veneração ou culto aos deuses não tem nada a ver com outros cuidados” (13a3-4); isto é, não poderá guardar relação com o cuidado prestado aos cavalos, aos cães e aos bois. A veneração ou cuidado para com os deuses é a prática adequada que requer dos homens piedade ou devoção. A virtude, por sua vez, seria neste contexto de veneração e cuidado para com os deuses, uma ação própria e adequada para o agir religioso, um agir segundo o respeito às leis da natureza e à dignidade de todos. Positivamente, segundo a opinião de Eutífron, este cuidado com relação aos deuses é semelhante ao que os escravos praticam com seus senhores.

Deve haver uma piedade – essa é a opinião de Sócrates – que se mostre acima dessa “técnica comercial” que é, no final das contas, ao que se reduz a piedade de Eutífron, rotineiro em suas fórmulas particulares e em seus exercícios de culto. Sócrates quer reconhecê-lo assim, ainda que não chegue a declará-lo, quando exige de Eutífron uma afirmação categórica sobre o proveito que os deuses possam receber através dos presentes que os oferecem os homens. Sócrates pergunta:

[...] explica-me, que benefício conseguem os deuses resultante das dádivas que junto a nós recebem? As coisas que dão são a todos evidentes, pois não há bem que não seja dádiva sua. Porém, aquilo que recebem de nós, que benefício tiram? (14e-15a).

Está evidente para Sócrates que a religião não deverá ser rebaixada ao nível de um mero comércio entre os deuses e os homens. Se fosse dessa maneira e tudo consistisse em dar e receber recíprocos, os deuses não apareceriam como superiores aos homens. Ao contrário, poder-se-ia chegar a admitir que os homens recebem vantagens dos deuses através das técnicas, em que alguns são verdadeiros detentores e mestres. A

discussão, pela via que a conduz Sócrates, é levada agora a um evidente *non sense*, colocando à prova as afirmações de Eutífron. Haveria que tornar a empreender uma outra formulação a respeito do que se entende por “piedade”, se a pressa de Eutífron não o impedisse, a fim de que o interesse de Sócrates pudesse ser conquistado inteiramente.

A tarefa de Sócrates era, ao final, encontrar “onde está a verdade”. É muito certo que ele conhecesse esta verdade, assistido, como o foi sempre, pelo gênio divino que iluminava sua alma. Poder-se-ia recordar aqui, conforme afirma-se no *Teeteto*, que o adivinho Eutífron está “entrando em dores semelhantes às de gestação, merecendo o cuidado de sua técnica maiêutica” (151a8-b1).

Eutífron, desde logo, havia comprovado, como tantos outros interlocutores, a frivolidade de suas afirmações com respeito à piedade. Sócrates sentiu-se na necessidade de desvendar o pseudo conhecimento de Eutífron, e tentar se libertar das acusações de Meleto que, definitivamente, eram acusações de impiedade. Se não é obtido de todo por causa da brevidade proposital do diálogo, que não permite ir além, consegue-se confundir o pensamento de Eutífron e colocar a descoberto a validade nula dos ritos e cultos tradicionais para se alcançar a comunicação divina e tentar tirar algum proveito dos deuses.

O propósito frustrado de Sócrates é relatado ironicamente no final do *Eutífron*, quando declara haver perdido a grande esperança (*elpidos megalês*) de saber o que é a piedade, e de se tornar, junto ao adivinho Eutífron, possuidor da verdadeira ciência divina. Para isso, manejou com perfeição a técnica da maiêutica, que destinava engendrar nos homens, auxiliado pelo exercício da conversação, os melhores e mais harmoniosos pensamentos. E, ainda que trate de impugná-lo ou ignorá-lo conscientemente, está claro que seu conceito eminentemente moral da religião, sem preconceitos e superstições, assentava firme em seu ânimo e se transmitia invisivelmente aos demais com o exercício de sua dialética. Nisto a divindade o ajudava de modo decisivo, como se verifica no *Teeteto*: “a divindade me obriga partejar, uma vez que me impede engendrar” (150c7-8).

4 Conclusão

Sócrates, através de processo judiciário, procurou por uma definição precisa para o termo piedade no diálogo *Eutífron*, mas não a encontrou. Nesse diálogo, portanto, apesar de não termos uma resposta positiva e satisfatória a respeito do que é ser piedoso e ímpio, é possível tentar buscar a formulação de um conceito totalmente

novo e desprovido das razões em que se sustentava anteriormente. Tentou-se mostrar que, se o indivíduo for justo, será piedoso naturalmente. Este artigo também teve a intenção de proporcionar ao leitor subsídios para uma tentativa de compreensão do texto platônico ao mostrar que a técnica utilizada por Sócrates fazia desvanecer os falsos saberes, as ignorâncias encobertas, as satisfações inautênticas com a finalidade de promover, ao menos, um convite para um conhecimento balizado pela natureza e por um discurso racional.

José Antonio Miguez (1979, p. 333), de maneira convidativa ao imaginário do leitor, vai fazer uma menção ao “imperativo categórico” de Immanuel Kant (1724-1804), que pospõe, ante ao formalismo das leis, qualquer outro imperativo de exceção, como é o dever familiar, aumentado aqui, notoriamente, em razão da proximidade de parentesco, como é o caso do adivinho Eutífron acusando o próprio pai. Mesmo correndo-se o risco de anacronismo, o imperativo categórico de Immanuel Kant poderia servir de exemplo para um tipo de comportamento e de lógica em conformidade com a natureza. Como se sabe, na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant formula o imperativo categórico como um princípio formal constitutivo da razão prática, e, nesta condição, pode-se apresentar como princípio de dedução da realidade objetiva dos conceitos morais pressupostos por todas as máximas suscetíveis de universalização. A tarefa da *Crítica da Razão Prática* é mostrar que há uma razão prática pura ao lado de uma inegável razão prática empírica, e que a primeira encerra uma atividade sintética *a priori*, logicamente pressuposta por todas as ações *em si* moralmente boas, isto é, ações em conformidade com o imperativo categórico e motivadas tão somente pela ideia de dever. O imperativo categórico é formulado da seguinte maneira na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1980) 129: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal da natureza”.

Essa alusão ao imperativo categórico tem por finalidade direcionar o intelecto ao conceito de “bem supremo” que nos remete à boa vontade, da qual a liberdade é propriedade. A vontade, por sua vez, é a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis. Tal incursão ao imperativo categórico kantiano deveu-se ao fato de se tentar “universalizar” as religiões modelando-as pelas máximas da natureza. Sócrates certamente não dispunha deste “artifício” teórico moderno, mas tentou sugerir um formato único em que todas as religiões se diluíssem para não haver disputas e contendas entre os seres humanos por

causa de assuntos ligados à religião. Se agirmos apenas segundo uma máxima tal que se possa tornar lei universal da natureza, agiremos conforme o imperativo categórico formulado por Kant e, aos “olhos” dos deuses, tais atos seriam piedosos.

Sabemos que para Kant, diametralmente em oposição à ética antiga, notoriamente à de Platão, Aristóteles e estóicos, não se parte da ideia do bem para se deduzir a ação moralmente boa, isto é, a ação que conduz ao bem; parte-se da ação boa em si mesma, formalmente boa e “deduz-se” a noção de “bem supremo”. Nota-se também que ações em conformidade com o imperativo categórico não são necessariamente morais, segundo o próprio Kant, pois há uma diferença entre ação por dever e ação conforme ao dever.

Victor Goldschmidt (1970, p. 99-100/103) antecipadamente alertou que:

[...] houve quem aproximasse a exigência [em que se afirma a primazia da alma e a divindade dos corpos celestes] com a célebre tirada da *Crítica da Razão Prática* que glorifica o céu estrelado e a lei moral em nós. Aproximação superficial, de que nem Kant nem Platão tiram proveito e que corre o risco, da parte dos modernos, de emprestar a Platão certo sentimentalismo vago e extasiar-se diante do esplendor do céu e da voz da consciência. Não se trata, em Platão, de duas afirmações distintas. É preciso compreender, conjuntamente, a preexcelência da alma e a divindade do “grande Todo”. Além disso, o primado espiritual não se afirma, logo de início, nos imperativos éticos [...]. O que é primordial são as essências, de onde sai a alma, uma alma cósmica, infalível em sua inteligência, que compreende, e em seus movimentos, que imitam as essências. Unicamente, a alma humana conhece imperativos aos quais ela pode desobedecer, e uma consciência dividida. É um contrasenso querer fundar, no platonismo, deus ou a primazia da inteligência sobre a lei moral, que a consciência humana ouve para melhor infringi-la; [...] e prossegue (1970, p. 103): mesmo quando atingimos o limiar da perfeição, não há exaltação alguma do eu. No momento em que nossa semelhança com o deus parece mais acabada, até fundir-se numa identidade essencial, o homem confessa que não é deus, que o que há de divino nele não é ele próprio, mas um demônio, outro que não ele, oferecido a sua adoração e a seu culto, mas não a sua dominação nem a seu orgulho. O amor de si, cuja forma mais elevada é o sentimento de honra, não pode inspirar senão uma “vida grosseira”, em comparação com o amor que quer “prestar honras” (cf. *Fedro* 256b-c: a decadência da cidade ideal começa quando os governantes substituem o amor da sabedoria pela ambição e pelo amor às honras), mais do que ser honrado.

A relação entre o pensamento religioso de Platão e o pensamento moral de Kant, mesmo que anacrônico, convida o leitor a pensar numa busca racional na definição do sagrado em Sócrates que pode ser análoga à busca de unidade racional na definição de moral em Kant, mesmo com as restrições aludidas acima. Mas, não podemos esquecer o que nos ensinou Xenófanes de Colofon (570-528 a.C.), em seu

fragmento 23, “um único deus, entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento”, alertando-nos sobre a impossibilidade de os seres humanos quererem conceituar deus e as coisas divinas. Não cabe aos seres humanos, devido às suas várias limitações, atribuir um conceito que seja efetivo aos deuses e às coisas divinas. No entanto, é possível agir em conformidade com um “discurso racional” e, a partir disso, orientados no *logos* da natureza efetivarmos as mais sadias potencialidades dos seres humanos.

Luc Brisson (2003, p. 24-38) oportunamente observou que, nas *Leis X*, Platão propõe uma demonstração da existência da divindade porque:

[...] nenhuma legislação tem sentido se a ação humana não se desenvolve em um contexto social, político e, até mesmo e principalmente, cósmico, dotado de uma certa permanência e regularidade, que somente a divindade pode garantir. Disso se segue, para Platão, que impiedade e o não respeito da lei equivalem-se. A piedade favorece a obediência às leis, enquanto a impiedade questiona o próprio fundamento de toda legislação. Nunca ninguém que acredite, em conformidade com as leis, que os deuses existem cometeu voluntariamente um ato ímpio ou proferiu um discurso contra a lei. Mas [quem o faz fá-lo] decerto sob a ação de algum destes três fatos: ou isso mesmo que eu escrevi, isto é, não acreditando [que os deuses existam]; ou, o segundo, [acreditando] que, mesmo existindo, [os deuses] não se preocupam com os homens; ou, terceiro, [acreditando] que [os deuses] são facilmente apaziguados e são seduzidos por meio de sacrifícios e preces (*Leis X*, 885b). Aqui está a razão pela qual, no entender do Platão das *Leis*, uma lei contra o ateísmo (907d-909d) deve necessariamente ser precedida por um preâmbulo, que contém quatro partes, quais sejam, a primeira expõe as causas e as consequências do ateísmo e da impiedade (885b-890b); a segunda demonstra que os deuses existem (890b-899d); a terceira explica que eles não se desinteressam das coisas humanas (899d-905d); a quarta adverte contra a crença segundo a qual podemos persuadi-los com preces e sacrifícios (905d-907d). Daí vem a necessidade de uma lei muito severa contra o ateísmo (908e-909d). Esta está precedida por um longo preâmbulo cujo objetivo é suprir as deficiências da tradição religiosa, incapaz de estabelecer a existência dos deuses. De fato, o conteúdo desse preâmbulo deve corresponder aos cursos dados por um ou mais de um membro do Conselho Noturno (*nykterinos syllogos*) aos jovens condenados por impiedade e presos na “casa da volta à razão” (*sôphronisterion*).

Luc Brisson (2003, p. 24-38) também observou que

[...] antes de apresentar duas provas (889b-c) em favor da existência dos deuses, uma prova cosmológica (893c-896e) e uma prova teleológica (896e-897b), Platão começa interrogando-se sobre as fontes do ateísmo. Trata-se, segundo ele, de autores antigos que escreviam em versos e de autores modernos que escrevem em prosa.

Tais autores citados por Platão são os que modelaram as almas dos seres humanos. A virtude, sendo a excelência do agir, se sustenta num agir religioso, segundo o justo respeito e dignidade que os seres humanos rendem aos deuses. A ação piedosa e religiosa pode ser efetivada como uma ação virtuosa que seja autônoma e suficiente por si mesma, para constituir e instaurar o agir e o devido conhecer piedoso, religioso por natureza. Vale recordar, mais uma vez, V. Goldschmidt (1970, p. 138), que nos orienta da seguinte maneira,

[...] pelo menos, se se concede o próprio princípio da intenção de Platão, que é jamais separar filosofia e religião, pode achar-se nele a inspiração, senão os elementos, de uma doutrina. Se, ao contrário, se admite – e não é absurdo decidir-se desse modo – que todo crente opta fora e, em última instância, opta contra a filosofia, nada há a aprender de Platão, mas nada tampouco, parece, a aprender dele, a não ser uma tentação intelectual.

Referências

- ANDERSON, Albert. Socratic Reasoning in the “Euthyphro”. *The Review of Metaphysics*, s/c, v. 22, n. 3, p. 461-481, mar.1969. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20124875>>
- BILLINGSLEY, Dale B. Myth and Dialogue in Plato’s “Euthyphro”. *College Literature*, s/c, v. 18, n. 1, p. 14-24, fev.1991. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25111873>>.
- BRISSON, Luc. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, p. 24-38, jun.2003.
- BROWN, John H. The Logic of the Euthyphro 10A-11B. *The Philosophical Quarterly*, v. 14, n. 54, Plato and Aristotle Number, p. 1-14, jan.1964. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2955437>>.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Paris: Editions Klincksieck, 1968.
- CHEYNS, André. Le verbe sebô dans l’ oeuvre de Platon (deuxième partie). *Revue belge de philologie et d’ histoire*. s/c, Antiquité — Oudheid, tome 70, fasc. 1, p. 35-52, 1992. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1992_num_70_1_3812>.
- _____. Le verbe sebô dans l’ oeuvre de Platon (première partie). *Revue belge de philologie et d’ histoire*. s/c, Antiquité – Oudheid, tome 68, fasc. 1, p. 54-73, 1990. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1990_num_68_1_3699>.
- _____. Eusebês, asebês et leurs dérivés dans l’ oeuvre de Platon. Examen des contextes. *Revue belge de philologie et d’ histoire*. s/c, Antiquité – Oudheid, tome 69, fasc. 1, p. 44-74, 1991. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1991_num_69_1_3754>.
- CROISET, Maurice. *Euthiphron*. Paris: Société d’ Edition “Les Belles Lettres”, 1985.

- CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. I. Plato on man and society. London: Routledge & Kegan Paul, 2002 (1962).
- _____. *An Examination of Plato's Doctrines*. II. Plato on knowledge and reality. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- DUKE, E. A. et al. *Platonis Opera*, Tomus I, Tetralogias I-II, *Continens Insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. New York: Oxford University Press, 1995.
- EDWARDS, M. J. In Defense of Euthyphro. *The American Journal of Philology*, s/c, v. 121, n. 2, p. 213-224, summer 2000. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1561980>>
- FABER, Paul. The Euthyphro Objection to Divine Normative Theories: a Response. *Religious Studies*, s/c, v. 21, n. 4, p. 559-572, dez. 1985. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20006228>>
- FURLEY, William D. The Figure of Euthyphro in Plato's "Dialogue". *Phronesis*, s/c, v. 30, n. 2, p. 201-208, 1985. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4182227>>.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A Religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, (1949) 1970.
- GOLDSTICK, D. Monotheism's "Euthyphro" Problem. *Canadian Journal of Philosophy*, s/c, v. 3, n. 4, p. 585-589, jun. 1974. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40230470>>.
- HALL, John C. Plato: Euthyphro 10a1-11a10. *The Philosophical Quarterly*, s/c, v. 18, n. 70, p. 1-11, jan.1968. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2218023>>.
- HARRIS, George W. Religion, Morality, and the Euthyphro Dilemma. *International Journal for Philosophy of Religion*, s/c, v. 15, n. 1/2, p. 31-35, 1984. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40024820>>.
- HOERBER, Robert G. Plato's "Euthyphro". *Phronesis*, s/c, v. 3, n. 2, p. 95-107, 1958. <<http://www.jstor.org/stable/4181633>>.
- HOLLAND, R. F. Euthyphro. *Aristotelian Society*, s/c, New Series, v. 82, p. 1-15, 1981-1982. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4544975>>.
- IRWIN, Terence. Socrates and Euthyphro: the Argument and its Revival. In: *Remembering Socrates Philosophical Essays*. Oxford and New York: Oxford University Press, p. 58-72, 2006.
- JARDE, A. *A Grécia Antiga e a Vida Grega*. São Paulo: EPU, 1977.
- JOYCE, Richard. Theistic Ethics and the Euthyphro Dilemma. *The Journal of Religious Ethics*, s/c, v. 30, n. 1, p. 49-75, spring 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40017926>>.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1980.
- KIM, A. A Chiastic Contradiction at "Euthyphro" 9e1-11b5. *Phronesis*, s/c, v. 49, n. 3, p. 219-224, 2004. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4182752>>.
- KLONOSKI, Richard J. The Portico of the Archon Basileus: on the Significance of the Setting of Plato's "Euthyphro". *The Classical Journal*, s/c, v. 81, n. 2, p. 130-137, dez. 1985-jan. 1986. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3296742>>.
- KOYRE, Alexandre. *Introduction a la lecture de Platon*. Paris: Gallimard, 1963.
- LEVIN, Michael. Understanding the Euthyphro Problem. *International Journal for Philosophy of Religion*, s/c, v. 25, n. 2, p. 83-97, abr. 1989. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40036015>>.
- Liddell & Scott. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- MACBEATH, Murray. The Euthyphro Dilemma. *Mind*, New Series, s/c, v. 91, n. 364, p. 565-571, out.1982. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2254370>>.

- MACKINNON, D. M.; MEYNELL, H. The Euthyphro Dilemma. *Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, s/c, v. 46, p. 211-234, 1972. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4106802>>.
- MANN, William E. Piety: Lending a Hand to Euthyphro. *Philosophy and Phenomenological Research*, s/c, v. 58, n. 1, p. 123-142, mar. 1998. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2653633>>.
- MIGUEZ, J. A. et al.. *Platon: obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1979.
- MIKALSON, JON D. *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2010.
- MORA, J. F. *Diccionario de Filosofia*. 4. ed., Buenos Aires: Edit. Sudamericana, 1958.
- PANAGIOTOU, Spiro. Plato's Euthyphro and the Attic Code on Homicide. *Hermes*, s/c, v. 102, n. 3, p. 419-437, 1974. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4475867>>.
- PAXSON Jr., Thomas D. Plato's "Euthyphro" 10a to 11b. *Phronesis*, s/c, v. 17, n. 2, p. 171-190, 1972. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4181883>>.
- ROSE, Lynn E. A Note on the "Euthyphro", 10-11. *Phronesis*, s/c, v. 10, n. 2, p. 149-150, 1965. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4181764>>.
- ROSEN, Frederick. Piety and Justice: Plato's "Euthyphro". *Philosophy*, s/c, v. 43, n. 164, p. 105-116, abr.1968. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3748839>>.
- SAXONHOUSE, Arlene W. The Philosophy of the Particular and the Universality of the City: Socrates' Education of Euthyphro. *Political Theory*, s/c, v. 16, n. 2, p. 281-299, mai. 1988. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/191709>>.
- SHARVY, Richard. Euthyphro 9d-11b: Analysis and Definition in Plato and Others. In: *Noûs*, s/c, v. 6, n. 2, p. 119-137, mai. 1972. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2216144>>.
- TAYLOR, C. C. W. The End of the "Euthyphro". *Phronesis*, s/c, v. 27, n. 2, p. 109-118, 1982. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4182146>>.

Artigo recebido em: 20/03/11

Aceito em: 20/06/11