

## Aspectos da religiosidade em Platão: *eusébeia*, *asébia*, *hósios* e *anósios*

Priscilla Leite\*

RESUMO: A religiosidade aparece com frequência nas obras platônicas, sendo uma delas o diálogo *Êutifron*, dedicada à definição do sentimento religioso. Este artigo tem o objetivo de analisar de forma breve e geral o lugar que os termos *eusébeia*, *asébia*, *hósios* e *anósios* ocupam no pensamento platônico, buscando entender o seu uso desigual no conjunto da obra, já que *hósios* e seus derivados aparecem 148 vezes, enquanto que *eusébeia* apenas 7.

Palavras - chave: Platão; religiosidade grega; *Êutifron*; *Leis*; *República*.

Platão teve um papel decisivo para a formação do pensamento ocidental, exercendo influência em várias áreas do conhecimento humano como na filosofia, pela criação do “idealismo”. Já na educação, foi responsável pela criação das bases para o futuro *quadrivium*. Na literatura, a criação do diálogo filosófico marcou profundamente as gerações posteriores. Já na linguagem, sua maior contribuição foi na criação e fixação de um vocabulário filosófico. Por fim, no campo religioso, forneceu uma orientação às doutrinas escatológicas e ao misticismo (PEREIRA, 2006, 496-497).

Sobre esse último aspecto, várias referências à religiosidade são encontradas nas obras de Platão. Duas delas são dedicadas totalmente a essa questão. Uma é *Êutifron*, que é a discussão acerca do significado do termo *hósios*, que indica o comportamento correto devido aos deuses no vocabulário grego. A outra é *Segundo Alcibiades*, que trata da maneira pela qual os homens devem se dirigir aos deuses.

O tema da religiosidade também aparece na *Apologia de Sócrates*. A obra apresenta um suposto discurso proferido por Sócrates para se defender no tribunal da acusação de impiedade. Segundo André Malta (2008, 15), na realidade a *Apologia de Sócrates* é composta por três textos distintos: o texto da defesa, o da proposição de uma pena diante do veredicto condenatório e o que tece considerações finais abordando o sentido da morte. No diálogo *Protágoras*, a temática da religiosidade é novamente

---

\* Priscilla Gontijo Leite, doutoranda em Mundo Antigo pela Universidade de Coimbra.

abordada ao considerar a piedade uma das cinco virtudes primordiais: “a sabedoria, a sensatez, coragem, justiça e a piedade (*hosíotes*)” (PLATÃO, *Protágoras*, 349b)<sup>1</sup>.

Outra obra que também podemos citar é *A República*, que se inicia numa atmosfera religiosa, com a procissão de uma deusa, supostamente a deusa Bêndis. Sócrates se dirige ao Pireu para fazer suas preces e ver como as pessoas celebravam sua aliança com a esfera divina<sup>2</sup>. Nessa festa, Sócrates encontra Polemarco, Adimanto, Nicerato e se dirige à casa do primeiro, onde começa uma discussão acerca da justiça. Nota-se que a festa é o local catalisador do encontro com o outro, fundamental para o desenvolvimento da discussão e, por sua vez, do exercício dialético.

Para encerrar a lista, devemos citar *As Leis*, obra em que o filósofo novamente repensa uma legislação ideal para a cidade e revê vários critérios antes expressos na *República*. A religião é trabalhada em particular no livro X, que trata dos delitos ofensivos à esfera religiosa.

O interesse de Platão pela religiosidade pode ser explicado a partir de dois eixos. O primeiro é relativo ao impacto da morte de Sócrates, condenado por impiedade pelos seus concidadãos. Já o segundo corresponde à grande importância da religião para a constituição da *pólis* e na busca de Platão pela cidade ideal. Na realidade histórica em que o filósofo vivia, cidadania e religiosidade caminhavam juntas, e isso se reflete nos seus diálogos, como é bem retratado nas *Leis*. Platão busca a melhor forma do homem se relacionar com a cidade, pela qual o bem de todos estaria assegurado. Isso implica em uma série de mudanças e dentre elas está uma nova maneira do homem se relacionar com o religioso. Essa busca é explicitada na obra platônica por meio das escolhas dos termos *hósios* e *eusébeia*: o primeiro possui 148 ocorrências contra 7 do segundo (ZAIMAN, 2001, 150).

A distribuição desigual dos termos citados acima, e de seus derivados, indica a preferência de Platão pela palavra *hósios* para a sua investigação acerca do sentimento que impele a realização de certas obrigações com relação ao sagrado. A análise dessa noção ocorre predominantemente no diálogo *Êutifron*. O título grego da obra, *Peri hosiou*, já demonstra qual será a palavra mais utilizada pelos dois interlocutores para definir o sentimento que conduz o homem a se relacionar com o religioso: *hósios*.

No diálogo é de interesse dos dois personagens, Sócrates e Êutifron, terem uma definição correta de *hósios*, já que ambos estão envolvidos em processos que giram em

---

<sup>1</sup> Tradução própria.

<sup>2</sup> Cf. PLATÃO, *República*, Livro I, 327a-b.

torno da piedade e da impiedade. Sócrates é acusado de não cultuar os deuses da cidade e de introduzir novas divindades: “Pois diz que sou fazedor de deuses e que, por isso mesmo – por fazer novos deuses e não crer nos antigos –, me denunciou, conforme diz” (PLATÃO, *Êutifron*, 3b)<sup>3</sup>. Por outro lado, Êutifron processa o seu pai pela morte de um servo. Para o adivinho, o assassinato traz uma mácula que contamina todos os membros da família. Para evitar isso e continuar sendo uma pessoa pia aos deuses, o adivinho se coloca na obrigação de processar o próprio pai.

Logo no início do diálogo, a controvérsia com relação à noção de *hósios* fica evidente, já que a própria ação movida por Êutifron é questionada pelos seus familiares. Eles consideram-no ímpio (*anósios*) ao processar o próprio pai, que deixou à míngua um servo que tinha cometido assassinato. Para os parentes, não há nenhuma contravenção à ordem divina em se matar um homicida. Dessa maneira, o ato do pai de Êutifron não poderia ser considerado *anósios*. Já o jovem considera seu pai culpado, ainda acredita que ele próprio também estaria contrariando os preceitos divinos, e assim, seria *anósios*, se deixasse de processá-lo:

“E é por isso que ainda se abalam meu pai e os outros familiares, porque por causa de um homicida processo meu pai por homicídio; ele não o matou (eles dizem) ou, se matou mesmo, sendo morto um homicida não era preciso se preocupar com um tipo desse, pois é impiedade um filho processar o pai por homicídio. Mas eles conhecem mal, Sócrates, a disposição divina a respeito do piedoso e do ímpio.” (PLATÃO, *Êutifron*, 4e)

Diante da posição do jovem, Sócrates pede seu auxílio para entender o que seria a verdadeira piedade. Êutifron responde prontamente que o seu ato é um exemplo do que seria piedoso. Assim, para ele piedade era processar todos os que cometeram algum delito envolvendo a esfera sagrada:

Pois bem, digo que piedoso é o que eu mesmo estou fazendo agora: a quem age mal – quer em relação a homicídios, quer em relação a furtos de objetos sagrados – ou comete outra falta qualquer desse tipo, *processar*, mesmo que por acaso seja o pai, seja a mãe ou outra pessoa qualquer; e que não *processar* é ímpio. (PLATÃO, *Êutifron*, 5d-e)

---

<sup>3</sup> Todas as citações da obra *Êutifron* foram retiradas da tradução de MALTA (2008).

Na visão do jovem, tem-se a conjunção entre o processo judiciário e o ato de purificar. Essa é a primeira vez que a relação entre piedade e justiça aparece no diálogo, sendo retomada mais adiante (11e-12a). Nesse primeiro momento, o adivinho afirma que piedade é punir todos que agiram errado. Sócrates não apresenta uma refutação desses argumentos e apenas questiona a universalidade da definição e pede para que Êutifron definisse a “feição própria” de *hósios*:

“*Sócrates*:

Ora, você está lembrado de que não era isso que eu lhe pedia – me ensinar, dentre as coisas piedosas, uma ou duas quaisquer –, mas *aquele feitio próprio* pelo qual todas as coisas piedosas são piedosas? Porque você afirmou, eu presumo, que por *uma mesma feição* as coisas ímpias são ímpias, e as piedosas, piedosas? Ou você não se lembra?

*Êutifron*:

Me lembro!

*Sócrates*:

Pois me ensine então qual é *essa feição* própria, para que – contemplando-a e dela me servindo como modelo – eu afirme, das coisas que você ou qualquer outro fizer, ser piedosa a que estiver de acordo com ele, e a que não estiver, não ser.” (PLATÃO, *Êutifron*, 6 d-c)

Na sua segunda definição de piedade, o adivinho não utiliza os termos relativos à justiça. Para ele, piedade seria aquilo que tem apreço pelos deuses: “Pois bem: o que é do apreço dos deuses é piedoso, e o que não é do apreço, ímpio” (PLATÃO, *Êutifron*, 6e-7a). Essa definição também é refutada por Sócrates por meio da demonstração de que os deuses podem ter divergências entre si. Nessa definição é valorizada a perspectiva divina, ao contrário da primeira, em que o piedoso seria aquele que cumpre os predispostos da lei e dos processos jurídicos estabelecidos pelos homens.

Numa terceira definição, Êutifron insiste em não utilizar a justiça para definir a piedade. Nessa tentativa, para o adivinho o piedoso seria “aquilo que *todos* os deuses apreciam, – e que o contrário – aquilo que todos os deuses detestam – é ímpio” (PLATÃO, *Êutifron*, 9d-e). E mais uma vez, o filósofo demonstra a falha do seu conceito de uma maneira muito simples: por ser piedoso é apreciado pelos deuses, ou porque é apreciado pelos deuses é piedoso? O adivinho não consegue acompanhar o raciocínio de Sócrates e tem muita dificuldade de contra argumentar.

Sócrates, não satisfeito com todas as definições do jovem, retoma a discussão inicial da relação entre piedade e justiça ao indagá-lo: “Será então que tudo que é justo também é piedoso? Ou o piedoso é *todo justo*, enquanto o justo *não é todo piedoso* – mas algo dele é piedoso, e o resto é outra coisa?” (PLATÃO, *Êutifron*, 11e-12d).

Êutifron tenta separar o que concerne propriamente ao justo e ao piedoso: “Pois me parece ser esta, Sócrates, a parte do justo religiosa e piedosa – *a relativa ao cuidado dos deuses* –, e a relativa ao cuidado com os homens ser a parte restante do justo” (PLATÃO, *Êutifron*, 12e).

Novamente, a definição não corresponde à esperada por Sócrates que a refuta através da demonstração do que corresponderia a esse cuidado, afirmando que os deuses não precisariam disso.

Por fim, a última tentativa de conceituar a piedade por Êutifron é como o conhecimento do pedir (orar) e do doar (sacrificar) aos deuses (PLATÃO, *Êutifron*, 14d), mas Sócrates contraria também essa definição, afirmando que ela é a mesma que a ideia da piedade ser aquilo que é caro aos deuses, que logo no início da conversa foi descartada. Sem mais argumentos, Êutifron despede-se de Sócrates e o diálogo termina sem uma definição correta, aos olhos do filósofo, da piedade e de seu contrário.

Segundo Rosen (1968, 10), no final do diálogo há uma valorização da justiça já que ela deve regularizar todas as ações humanas, inclusive a que diz respeito à relação com os deuses. Dessa forma, no diálogo é a justiça e não a piedade a mediadora entre as relações do homem com a esfera divina, sendo essa a grande inovação de Sócrates.

Assim, *Êutifron* sugere várias definições de piedade, mas todas parecem incompletas para Sócrates que interroga o adivinho sobre o que é a piedade em si, para construir os argumentos necessários para sua defesa contra a acusação de Meleto. Ao final, fica comprovada a incapacidade do adivinho em desenvolver um conceito apropriado para *hósios*.

No diálogo, a palavra *hósion* aparece nove vezes e o plural, *tà hósia*, dez. *He hosiótes*, seis vezes, e uma na forma negativa, *he anosiótes*. A dupla *tó hósión te kai tò anósion* aparece quatorze vezes, na forma abreviada *hósion kai me* duas vezes e uma no plural *ta te hósia kai me*. Já *eusebés* é bem menos representada, aparece uma vez no singular e duas vezes no plural. *Asébeia* aparece três vezes e *ho asebón*, uma vez (ZAIMAN, 2001, 158).

O termo *asébeia* é utilizado nos momentos em que Sócrates faz referência à acusação elaborada por Meleto. Isso evidencia a preferência de Platão por utilizar esse termo em um contexto jurídico. No início do diálogo, quando Sócrates pede ajuda para Êutifron, que se julga um bom conhecedor do mundo divino, aparece a expressão *to eusebes kai asebes*:

Sócrates: “Naturalmente, caro amigo, é por saber disso que eu desejo me tornar seu aluno – ciente de que outros, e especialmente esse Meleto, fingem nem vê-lo, enquanto a mim ele me notou tão fácil e agudamente que me denunciou por irreligiosidade.... Mas, por Zeus, me diga agora o que você há pouco me confiava saber com clareza: que tipo de coisa você afirma ser o religioso e o irreligioso, em relação tanto ao homicídio quanto ao resto? O piedoso não é, ele mesmo, *idêntico* a si próprio em toda ação, e o ímpio, por sua vez, o contrário de todo piedoso e igual, ele mesmo, a si próprio – tudo aquilo que vem a ser ímpio possuindo uma única *feição* relativa à impiedade?” (PLATÃO, *Êutifron*, 5c-d)

Quando *eusébes* aparece novamente é associado com *hósios* e, mais uma vez, seu uso está ligado ao contexto da acusação de Mileto:

Sócrates: “Tente então você também me ensinar desse modo que tipo de parte do justo o piedoso é, para que também digamos a Meleto que não aja mais mal conosco e nos denuncie por irreligiosidade, uma vez que já aprendemos com você, de maneira satisfatória, que coisas são religiosas e piedosas, e que coisas não.” (PLATÃO, *Êutifron*, 12e)

E por fim, o termo *eusébes* aparece no segundo momento em que Sócrates relaciona piedade com justiça: “E a piedade então, e a religiosidade, no com os deuses, Êutifron? É isso que você está dizendo?” (PLATÃO, *Êutifron*, 13b).

É interessante observar que mesmo os dois personagens estando envolvidos com os processos de impiedade, eles utilizam o termo *hósios*, e não *asébeia*. O processo jurídico é um pretexto para discutir o que seria a verdadeira piedade, aquela que não teria nenhuma marca contextual. No diálogo, Platão critica a impiedade (*asébeia*) como acusação jurídica, uma vez que as pessoas utilizam esse processo sem realmente conhecer o que seria a verdadeira piedade. Êutifron, que se diz grande conhecedor desse assunto, move um processo contra seu pai, contrariando sua família, e não consegue elaborar uma definição única para a piedade.

Dessa forma, o filósofo escolheu *hósios* para tratar da piedade no diálogo, pois ela não é marcada por conotações circunstanciais, como o grupo *eusébeia* e *asébeia*, que era empregado no contexto jurídico. A atribuição jurídica dada à *asébeia* pode explicar o uso dispar do grupo de famílias *eusébeia* e *hósios*, bem como seus antônimos, no conjunto da obra de Platão, como evidenciam os números citados acima.

Platão marca a presença de uma conotação jurídica no emprego recorrente do termo *asébeia* no Livro X de *As Leis*. Este livro apresenta a legislação contra aqueles

que cometem ofensas contra os deuses. Esse tipo de delito, segundo o filósofo, é o mais grave dentre todos e merecedor das maiores punições. Nessa obra, ele elabora uma lista com as ofensas que a cidade deveria punir, começando por aquelas consideradas mais graves. A primeira é relativa às ofensas ao sagrado e que são de domínio público, como por exemplo, ações prejudiciais aos templos ou às representações dos deuses. A segunda se refere às ofensas sagradas, mas que dizem respeito à família, como a profanação dos túmulos. Em terceiro lugar está qualquer ofensa aos pais. Em quarto, qualquer ação ofensiva contra quem possui cargo público e, por fim, as ofensas contra os cidadãos:

“E as ofensas são mais graves quanto atingem as coisas sagradas, e especialmente graves quando atingem coisas que são tanto pública quanto santa, ou parcialmente públicas, por serem partilhadas pelos membros de uma tribo ou outra comunidade similar. Em segundo lugar (inclusive em matéria de gravidade) vêm as ofensas contra objetos sagrados e túmulos que são privados; e em terceiro lugar vêm as ofensas contra os pais, quando uma pessoa comete um ultraje bem distinto dos anteriores. Um quarto tipo de ultraje é quando uma pessoa, desafiando os magistrados, se apodera ou usa qualquer tipo de suas coisas sem seu consentimento; e um quinto tipo é um atentado aos direitos civis de qualquer indivíduo, o que exige reparo por meios jurídicos.” (PLATÃO, *Leis*, Livro X, 884a-885a)<sup>4</sup>

Nessa lista, observa-se que os três primeiros tipos de ofensas elencadas como as mais graves são ações claramente consideradas ímpias, pois indicam o desrespeito aos deuses, à cidade e aos pais. Assim, as ofensas mais graves, que devem ser prontamente combatidas pela cidade, são aquelas que contêm traços de impiedade. Possivelmente, devido a isso, o filósofo apresenta os motivos que conduzem a pessoa a realizar uma ação ímpia. Há três razões para se cometer impiedade segundo a perspectiva platônica. A primeira é não acreditar nos deuses. A segunda é acreditar neles, mas achar que eles não se importam com os assuntos mundanos. A última é acreditar que os deuses são facilmente conquistados e persuadidos com preces e sacrifícios:

“Ninguém que acredite, como é prescrito pela lei, na existência dos deuses jamais cometeu uma ação ímpia voluntariamente ou proferiu uma palavra criminosa; aquele que agiu assim só pode tê-lo feito movido por uma destas três convicções: não acredita no que eu afirmei, acredita nos deuses, mas não que estes se importem como os seres humanos ou acredita que os deuses são fáceis de serem conquistados quando subornados por oferendas e orações.” (PLATÃO, *Leis*, Livro X, 885b)

---

<sup>4</sup> Todas as citações da obra *As Leis* foram retiradas da tradução de BINI (1999).

É curioso notar no trecho acima que a crença nos deuses é assegurada pela lei. Assim como na *pólis* histórica, na legislação proposta por Platão a cidade toma para si o dever de fazer com que seus habitantes acreditem nos deuses, principalmente naqueles que são protetores da cidade. Isso demonstra que a coesão em torno dos deuses reforça a união dos homens na cidade. O sistema de símbolos que a religião oferece constitui um valioso aparato que permite aos habitantes da cidade se identificarem como pertencentes ao mesmo grupo. Assim, quando os homens reforçam seu elo com os deuses, reforçam sua ligação com a cidade.

Em mais um ponto, a legislação proposta por Platão está de acordo com as práticas da *pólis* histórica; nas duas são considerados ímpios aqueles que deixam uma impiedade sem a devida punição: “[...] e se algum magistrado ao ser informado do fato [da impiedade] deixar de levar a pessoa à corte, ele próprio estará sujeito a uma acusação por impiedade nas mãos de quem quiser puni-lo em nome das leis” (PLATÃO, *Leis*, Livro X, 907e).

Devido à importância que a piedade tem para cidade e os perigos que a impiedade representa, a última deve ser severamente punida. Além disso, a cidade precisa criar mecanismos para evitá-la. Nas *Leis*, a impiedade é evitada por meio do controle rigoroso da cidade nos assuntos religiosos. Esse controle é legitimado e exercido pelo estabelecimento de uma lei que determina o domínio pela cidade de todas as ações que o fiel deseje fazer para entrar em contato com a esfera sagrada. Dessa maneira, o cidadão somente poderia realizar sacrifícios por intermédio de um dos sacerdotes da cidade e, em sua casa, estava proibido de fazer qualquer espécie de adoração aos deuses:

“ninguém possuirá um santuário em sua própria casa; quando alguém estiver motivado em espírito a realizar um sacrifício, deverá dirigir-se aos locais públicos para sacrificar e apresentará suas oblações aos sacerdotes e sacerdotisas aos quais diz respeito a sua consagração; aí ele mesmo, em companhia daqueles que escolher, unir-se-à nas orações [...]” (PLATÃO, *Leis*, Livro X, 909d-909e) .

Assim, nessa obra de Platão, se encontra a exacerbação máxima do controle da religião pela cidade. A preocupação em ter esse domínio e a criação de mecanismos, para que se puna e evitem todas as ações que provoquem distúrbio na esfera religiosa, demonstram a importância da religião para a cidade e o papel vital desempenhado por



ela na manutenção da ordem na *pólis*. O controle total da religião pela cidade platônica tinha cunho educativo, para que as pessoas não se desviassem de suas obrigações para com a cidade.

Na obra *A República*, a educação também tem um papel primordial para transformar a cidade no seu modelo ideal, já que uma *pólis* una e harmônica depende da educação adequada que receberão seus membros. A educação é a chave da mobilização da cidade, pois é por meio dela que se poderá saber quais guardiões têm as qualidades necessárias para se tornarem filósofos e, assim, governantes da cidade.

O Livro III demonstra o cuidado e a necessidade de se preparar uma educação adequada. Uma das maiores preocupações é delimitar o conteúdo apropriado para o jovem. Platão questiona alguns ensinamentos transmitidos pelos poetas e propõe aquilo que seria mais correto e proveitoso para transformar esses jovens em cidadãos úteis à *pólis*.

Assim, a educação tem um papel fundamental para essa cidade ideal. Como nas *Leis*, ela está intimamente ligada com a religião, já que também é uma forma de educar. Mas as obras possuem uma divergência: o controle rigoroso da religião cívica. Isso pode ser notado pelo número pequeno de ocorrências do par *asébeia* e *eusébeia*, que aparece somente uma vez. Uma palavra derivada de um dos elementos desse par, *asébes*, aparece também mais uma vez.

O contexto em que aparecem esses termos é semelhante. Nos dois momentos, o filósofo está confirmando sua argumentação por meio de exemplos que fazem parte da religiosidade do homem grego. Isso demonstra que as palavras não foram escolhidas em nenhum outro momento para descrever as ideias próprias do autor, e sim aquelas difundidas pelos cidadãos das quais ele se utiliza de forma favorável na sua argumentação.

A primeira vez que a impiedade aparece na obra *República* é no Livro III, no momento em que Platão discute o valor do canto dos poetas na educação dos jovens. Para ele, esses cantos só trazem malefícios, pois somente mostram os deuses guerreando entre si, além de os representarem como mentirosos e causadores de males. Isso faz os homens temerem a morte, enfraquecem sua coragem e estimulam a realização de desejos nocivos, bem como a desobediência, contrariando o cultivo da moderação que todos, principalmente os guardiões, devem ter. Na sua visão, os jovens não deveriam aprender que os deuses cometem o mal e que os heróis são capazes de realizar atos ímpios:

“Pois bem! Disse eu. Não demos crédito a isso nem deixemos que se diga que Teseu, filho de Posidão, e Piritto, filho de Zeus, ousaram cometer terríveis raptos, nem que outro filho de deus ou heróis ousaria cometer atos terríveis e ímpios como os que, mentirosamente, são atribuídos a eles. Ao contrário, obriguemos os poetas a afirmar ou que eles não cometeram tais atos ou que eles não são filhos dos deuses; mas que não façam as duas afirmações, nem nos tentem persuadir os jovens de que os deuses geram coisas más e que os heróis em nada são melhores que os homens. É que isso, como dizíamos há pouco, nada tem de piedoso nem de verdadeiro, já que mostramos que é impossível que males advenham os deuses.” (PLATÃO, *República*, Livro III, 391 c-e)<sup>5</sup>

A perspectiva de que os deuses cometem o mal é prejudicial, pois estimula os homens a justificarem suas más ações. A crítica aos poetas serve para dismantelar a tese acerca da justiça defendida por Trasímaco: a vida do mais injusto é mais feliz do que a do mais justo, já que as leis nada mais são do que o modo pelo qual os mais fortes subjagam os mais fracos.

O segundo momento é durante o apólogo de Er, que narra as aventuras de um guerreiro que ressuscitou no décimo segundo dia e conta o que viu no mundo dos mortos. Segundo ele, os justos e injustos iam para lugares diferentes, os primeiros para receberem a devida recompensa e os segundos a punição:

“Por exemplo, se alguns tinham causado a morte de muitos, quer traíndo a cidade ou o acampamento e entregando seus homens à escravidão ou colaborando em outra ação perversa, eles por cada um desses atos sofriam uma punição correspondente ao decuplo da culpa. E, em contrapartida, se tinham a seu crédito uma boa ação e tinham sido justos e piedosos, recebiam digna de seus atos. Sobre as crianças que viveram por pouco tempo, morrendo logo ao nascer, Er deu outras informações que, porém, não merecem menção. A respeito da impiedade ou impiedade para com os deuses e genitores, do assassinio à mão armada, mencionou pragas ainda maiores. Disse, com efeito, que estava presente quando alguém perguntou a outro onde estava Ardieu, o Grande. Esse Ardieu havia sido tirano de uma certa cidade da Panfilia mil anos atrás. Matara seu pai, já um ancião e o irmão mais velho e, ao que se dizia, era culpado de muitas impiedades. Disse, então, Er que o interrogado respondeu: ‘Não veio, nem virá para cá.’” (PLATÃO, *República*, Livro X, 615 b-d)

A apologia de Er serve de argumentação para o tema central desse livro, a questão da justiça, pois por meio dessa narrativa é comprovado que os homens justos,

---

<sup>5</sup> Todas as citações da obra *República* foram retiradas da tradução de PRADO (2006).

além dos benefícios que trazem para a vida, também conquistam recompensas no além túmulo, e aos injustos cabe o merecido castigo.

Na *República*, a justiça está presente quando cada pessoa cumpre a sua função: os artesãos, guardiões e filósofos. O último grupo, responsável pelo governo, deve implementar uma boa legislação da qual a unidade da cidade é preservada. Para a manutenção dessa unidade, Platão propõe duas medidas polêmicas. A primeira é que as mulheres devem exercer na cidade as mesmas funções que os homens. Para isso, elas devem receber a mesma educação. Mesmo explicitando as diferenças naturais entre homens e mulheres, para o filósofo não há diferenças com relação à atuação na cidade, já que quanto mais educada for a mulher, melhor o nível de instrução que ela pode transmitir ao filho. A segunda se refere à relação dos homens com as mulheres, os filhos e os bens. Na sua cidade ideal, o filósofo propõe uma abstenção do casamento e da propriedade. Para Platão, a melhor maneira de se fazer com que a pessoa veja a cidade como algo comum é deixá-la com poucas posses. Com isso, as pessoas compreenderão que as diferenças particulares devem ser colocadas de lado para assegurar a unidade da cidade.

A respeito da piedade e da impiedade nas obras de Platão, a *República* nos chama a atenção para mais um aspecto: a ausência da piedade como uma das virtudes essenciais para a cidade. No diálogo *Protágoras*, como foi citado acima, as cinco virtudes essenciais são “a sabedoria, a sensatez, coragem, justiça e a piedade (*hosíotes*)” (PLATÃO, *Protágoras*, 349b). Já na *República*, as características da cidade ideal são “sábua, corajosa, temperante e justa” (PLATÃO, *República*, Livro IV, 427e). Por que a piedade não faz parte da cidade ideal? Essa indagação é difícil de ser solucionada, uma vez que percebemos que a piedade marca o pensamento platônico, e a sua cidade das *Leis* é profundamente caracterizada pelo controle do fenômeno religioso. O que proporia a cidade idealizada da *República* que faz com que não seja necessário o exercício da piedade?

Nesta obra, Platão critica a forma como os deuses são apresentados, uma vez que isso permite que os homens justifiquem suas injustiças. Ele propõe uma nova maneira de se relacionar com os deuses, baseado na crença de que eles somente poderiam fazer o bem. E dessa forma, o homem também deveria se esforçar ao máximo para sempre ser um homem justo. Isso explicaria os motivos para a cidade não ser *hósios*. Mas quais motivos ela teria para não ser *eusébes*?

Uma possível resposta a essa pergunta pode ser encontrada na leitura de Aristóteles a respeito da *República*. No Livro II da *Política*, Aristóteles critica a posição de Platão de como deveria ser a relação dos homens com as mulheres e crianças, argumentando que a ausência da família enfraqueceria os laços de amizade que envolvia a cidade, sendo assim mais prejudicial do que benéfica.

Segundo Aristóteles, um dos motivos que enfraquecia a cidade era o aumento dos atos de ultraje, impiedade e de homicídios, já que essas ações tendem a acontecer com mais frequência quando não se conhece seus pais. Outro problema é com relação aos rituais de purificação da impiedade, já que não é possível realizá-los quando não se conhece o parentesco:

“Mais ainda: não seria fácil para quem instituisse esta comunidade evitar inconvenientes como a ocorrência de ultrajes, homicídios involuntários e às vezes voluntários, brigas, insultos, enfim atos nefandos quando praticados contra pais, mães e consanguíneos próximos, como se não se tratasse de parentes; eles tendem a ocorrer com mais frequência quando as pessoas não conhecem seus parentes do que quando os conhecem, e também, quando ocorrem, se os culpados conhecem seu parentesco lhes é possível cumprir o ritual costumeiro de expiação enquanto para quem não o conhece a expiação é impossível.” (ARISTÓTELES, *Política*, Livro II, 1262a)<sup>6</sup>

Para o filósofo, o fato das mulheres e crianças serem comuns a todos ao contrário de promover a união poderá fragmentar a cidade. A impossibilidade de saber quem são os membros de sua família não produzirá respeito, mas o inverso, o desdém, pois o homem tende a não cuidar do que é coletivo. Assim, o cidadão, ao invés de falar o “meu filho”, falará “o filho de todos”, e não terá com ele o mesmo cuidado que teria se fosse o seu filho.

Além disso, os atos de impiedade poderão produzir um excesso de medo e vergonha que são nefastos para a unidade da cidade. A impiedade nessa obra é vista como um conceito moral do qual a maioria dos cidadãos compartilha como sendo algo prejudicial à cidade, pois poderia desestabilizar as relações entre o homem e os deuses.

Mais do que prejudicar essa relação entre o humano e o divino, a proposta de Platão para o relacionamento comum dos homens com as mulheres e crianças não permite o desenvolvimento pleno da piedade, uma vez que não é possível observar o respeito aos pais. De forma sucinta, pode-se dizer que piedade para os gregos

---

<sup>6</sup> Todas as citações da obra *Política* foram retiradas da tradução de KURY (1985).

representava uma série de comportamentos, que integram sentimentos relativos à divindade, aos ritos, ao culto dos ancestrais, ao respeito à família e à *pólis*. Ela envolvia uma virtude, que deveria ser compartilhada por todos os habitantes, e indicava respeito, confiança e submissão.

Dessa forma, uma das características fundamentais da piedade é o respeito aos pais. Por não conhecer quem são os pais não era possível respeitá-los. Na cidade idealizada de Platão, o respeito aos pais é substituído pelo respeito ao cidadão, já que todos deveriam respeitar-se mutuamente como pais e filhos.

Suprimindo o respeito aos pais, Platão retira uma característica decisiva da piedade e talvez por isso ela perca o sentido de ser uma das características essenciais para o modelo de uma cidade perfeita. A piedade é substituída pela justiça, pois essa constitui o parâmetro para as relações humanas.

Assim, no conjunto da obra platônica percebe-se uma escolha consciente dos termos ligados ao fenômeno para a construção da argumentação e isso justifica a distribuição desigual nos textos. Apesar da distribuição desigual, há uma coerência de seu uso. Quando é para expressar ideias próprias ligadas a religiosidade, e principalmente de sua importância no funcionamento da cidade, o filósofo prefere o uso do termo *hósios* e seus derivados. Para ressaltar as características da *pólis* histórica e, em especial quando se refere a um processo jurídico, opta-se pelo uso da *eusébeia* e de seu antônimo. Essa estratégia será essencial para demonstrar que seu mestre, Sócrates, era um conhecedor profundo do sentimento religioso grego e as acusações que recebeu eram infundadas. Igualmente tal uso é pertinente para a aproximação da religiosidade com a justiça, basilar na relação que os homens devem construir entre si.

Com esse breve texto, esperamos ter pontuado algumas características importantes do pensamento platônico a respeito da piedade e impiedade grega. Temos consciência de que a complexidade de cada diálogo platônico merece um estudo ainda mais aprofundado no que se refere à religiosidade grega. E principalmente demonstrar como os elementos religiosos estão conectados à argumentação principal e auxiliam na sua construção.

### **Aspects of religiosity in Plato: *eusébeia*, *asébeia*, *hósios* and *anósios***

ABSTRACT: Religiosity appears frequently in the works of Plato. One of them is the dialogue called *Euthyphro*, dedicated to the definition of the religious feeling. This article aims to analyze briefly and generally the place that the terms *eusébeia*, *asébeia*,

*hósios* and *anósios* occupy in the Platonic way of thinking, seeking to understand its unequal use in the work as a whole since *hósios* and its derivatives appear 148 times against only 7 occurrences of *eusébeia*.

Keywords: Plato; Greek religion; Euthyphro; Laws; Republic.

## Referências

### *Autores Antigos*

PLATÃO. *A República*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *As Leis*. Tradução, notas e introdução Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates, precedido de Êtífron (Sobre a piedade) e, seguido de, Críton (Sobre o dever)*. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.

PLATON *Les lois: extraits*. Introduction, traduction nouvelle et notes par Anissa Castel-Bouchouchi. Paris: Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_. *Euthyphron*. Introductions et traductions Louis- André Dorion. Paris: GF Flammarion, 1997.

ARISTÓTELES *Política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1985. (Série Biblioteca Clássica UNB)

### *Autores Modernos*

BRANDWOOD, L. *A word index to Plato*. Leeds: W.S. Maney & SON LIMITED, 1976.

PEREIRA, M. H. R. *Estudos de História da Cultura Clássica*. I — *Cultura Grega*: Lisboa, 2006

MAYHEW, R. Impiety and Political Unity: Aristotle, Politics 1262a25-32. *Classical Philology*, Vol. 91, No. 1. (Jan., 1996), pp. 54-59.

MOULINIER, L. *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs: d'Homere à Aristote*. Paris: C. Klincksieck, 1952.

MOSSE, C. *O processo de Sócrates*. Trad. Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

PANGLE, T. L., Interpretative Essay. In: *The Laws of Plato*. – Translated, with Notes and an Interpretative Essay by Thomas L Pangle. New York: Basic Books, Inc, Publishers.

ROSEN, F. Piety and Justice: Plato's 'Euthyphro'. *Philosophy*, Vol. 43, No. 164. (Apr., 1968), pp. 105-116.

SAUNDERS, T. J. *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. New York: Oxford University Press, 2002.

ZAIDMAN, L. B. *Le commerce des dieux. Eusebeia: essai sur la piété em Grece ancienne*. Paris: La Découverte, 2001.

Data de envio: 12 de janeiro de 2013.

Data de aprovação: 10 de junho de 2013.

Data de publicação: 2 de setembro de 2013.