

A EMERGÊNCIA DA REFLEXÃO SOBRE A  
RESPONSABILIDADE MORAL NA GRÉCIA  
ANTIGA: HOMERO E DEMÓCRITO\*Miriam Campolina Diniz Peixoto  
CES-BH

O problema filosófico da responsabilidade moral tem por objeto as condições de imputabilidade de nossos atos e omissões e supõe a consideração de três termos: a pessoa responsável, o domínio sobre o qual se é responsável, e a instância à qual o indivíduo deve prestar contas (um tribunal, as pessoas atingidas por seus atos, a consciência, Deus). O homem se torna sujeito moral, na razão direta de sua responsabilidade, quando assume seus atos e suas conseqüências, que tanto podem ser objeto de punição e de desprezo, quanto de recompensa e de louvor. Para alguns a responsabilidade adquire uma significação moral subjetiva quando não se age em vista de uma recompensa ou por temor de uma punição, mas por dever. Uma tal perspectiva nos remete à instância da “consciência”, do “discernimento” e da “intenção”. Outros ainda dirão que não se pode considerar ver-

---

\* *Lectio magna* proferida na abertura do ano acadêmico do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, em 06 de março de 2002.

dadeiramente responsável e merecedor de uma sanção senão aquele que agiu deliberadamente, no qual houve “intenção” culpável e conhecimento prévio da natureza ilícita de seu ato e de suas consequências. É o caso de Aristóteles que, na reflexão que desenvolve na *Ética a Nicômaco*, estabelece uma tipologia distinguindo três tipos de ações: “voluntárias” (*hekousia*), “involuntárias” (*akousia*) e “ações mistas” (*miktai praxeis*)<sup>1</sup>. Em tal perspectiva, a responsabilidade sobre um determinado ato somente pode ser imputada àquele que agiu deliberadamente.

Segundo J. Heriot<sup>2</sup>, a história da responsabilidade coloca em evidência um quádruplo processo: 1/ Processo de *humanização*, no interior do qual se renuncia pouco a pouco a considerar como culpáveis as formas e a punir os homens, os cadáveres, os objetos inumados. Somente o ser humano se apresenta como sujeito, e, portanto, como passível de uma imputação; 2/ Processo de *individualização*: abandona-se a prática da vingança, fundada no princípio de responsabilidade coletiva (clã, tribo, família), em favor de uma responsabilidade puramente individual; 3/ Processo de *interiorização*: toma-se pouco a pouco em conta o que existe de mais íntimo, de mais subjetivo no indivíduo: sua “consciência”, descrita pelos moralistas como uma espécie de tribunal (“foro interior”) onde se afrontam as potências antagônicas do bem e do mal, da razão e das paixões, onde o culpável se encontra exposto aos olhos de um juiz que é ao mesmo tempo ele próprio e alguém mais, um outro cujo olhar o persegue, cuja voz o habita. Ao termo de uma longa evolução, da qual a religião cristã foi sem contestação o instrumento mais possante de um processo que remonta ao período clássico grego, chegou-se à idéia de que o fundamento da imputação não poderia residir senão num querer livre de um sujeito. Enfim, 4/ Processo de *civilização*, pelo qual se entende a noção de uma responsabilidade puramente civil, que acabará, tardiamente, por se liberar do núcleo primitivo de componente penal.

Cada um desses processos pode ser percebido em vários momentos da história humana, não sendo pois processos isolados mas simultâneos, embora possamos reconhecer a prevalência de um ou outro em um determinado período da história. O que então pretendemos nesta nossa exposição é colocar em evidência algumas etapas deste processo, algumas daquelas que tiveram lugar na Antiguidade grega, tomando como objeto de nossa reflexão dois momentos anteriores àquele em que terá lugar uma formulação mais explícita do problema da responsabilidade.

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, III, 1109 b 30 – 1111 b 3.

<sup>2</sup> J. HERIOT, Responsabilité, in *Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophiques*, vol II, Paris, PUF, 1990, p. 2560, col. 1 – 2253, col. 2 (cit.: p. 2560).

de, onde duas perspectivas diferentes aparecem, embora com traços comuns, na abordagem do problema.

Muitos foram os filósofos antigos que discutiram, direta ou indiretamente, de maneira mais ou menos sistemática, o problema da responsabilidade. No universo de suas preocupações encontramos questões como: Até onde vai a nossa responsabilidade sobre nossas ações? Devemos ser, ou não, recompensados ou repreendidos por elas? Tais questionamentos, entretanto, começam a aparecer antes mesmo que Aristóteles viesse a afirmar a “paternidade” do homem sobre seus atos, ao dizer ser o homem “princípio e genitor de suas ações, como o é de seus filhos”<sup>3</sup>. Aristóteles escreve: “Mas se é manifesto que nós não podemos remeter nossas ações a outros princípios que aqueles que estão em nós, então estas ações estão em nosso poder e são voluntárias”<sup>4</sup>. E poderíamos mesmo dizer que algumas destas questões encontram-se pela primeira vez, senão formuladas pelo menos sugeridas, na tradição literária anterior ao nascimento da filosofia. Uma tal constatação dirigiu nosso interesse ao momento embrionário dessa reflexão e determinou a escolha de dois momentos que nos parecem representativos de uma primeira etapa desse processo: num primeiro momento, os poemas homéricos, a *Iliada* e a *Odisseia*; num segundo momento, as chamadas “reflexões” morais do filósofo atomista Demócrito de Abdera, contemporâneo de Sócrates, e um dos principais porta-vozes do problema em seu tempo.

Na leitura dos documentos de que dispomos, os poemas homéricos e os testemunhos e fragmentos de Demócrito, nos orientamos pelas seguintes interrogações: 1/ Em que tipo de situações, e de que modo, o homem começa a refletir sobre suas ações? Quando é que começa a raciocinar, a se dar conta de sua responsabilidade sobre seus atos e sobre as conseqüências destes, a querer se justificar perante os outros? Em que circunstâncias compreende a necessidade de fazer preceder suas ações de uma deliberação? A resposta a estas questões nos permite reconstituir o cenário onde, pouco a pouco, o problema da responsabilidade vai ganhando espaço na Antiguidade grega, dando lugar, num primeiro momento, a um sentimento de desconfiança com relação à responsabilidade humana sobre seus atos, a um questionamento sobre os limites da intervenção divina sobre os mesmos, e, num segundo momento, colocando em questão o poder que se tem frente à fortuna, caminhando na direção de um crescente reconhecimento de sua responsabilidade naquilo que se faz ou se deixa de fazer. Será sobretudo na percepção que se tem da diferença entre uma ação ditada pela impulsão, ou pela vontade dos deuses, e uma ação livre, mediada pela

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *EN*, III, 1113 b 18-19.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1113 b 19-21.

reflexão, que acreditamos encontrar o embrião de tal problema e poder reconstruir parte da genealogia da reflexão sobre a responsabilidade moral.

Nossa análise do problema não pretende ser exaustiva. Pretendemos antes de tudo identificar alguns dos principais aspectos que se nos apresentam como relevantes e necessários para uma abordagem mais ampla do problema filosófico da responsabilidade, tomando como principais pólos os binômios destino / liberdade e razão / emoção.

## **1. Os poemas homéricos**

Uma incipiente preocupação com as forças que interferem no agir humano pode ser percebida já nos primeiros cantos da *Iliada* de Homero, e encontra uma expressão mais importante no gesto paradigmático de Ulisses na *Odisséia*, quando o herói grego, vendo seu palácio invadido pelos pretendentes que dilapidam seus bens e assediavam sua esposa, bate com a mão em seu peito e exclama: *tétlathi dè, kradìè*<sup>5</sup>, “Paciência, meu coração!”. Mas em que medida, nesta preocupação do herói homérico em administrar suas paixões e impulsões tomando a si as rédeas da situação, se encontra posto o problema da responsabilidade? É esta preocupação que pretendemos aqui examinar. Presente de modo incipiente na poesia grega antiga, ela se tornará objeto de investigação no quadro dos problemas morais que ocuparão um espaço importante nas reflexões de sucessivas gerações de filósofos.

São muitas as passagens que, nos dois poemas homéricos, mostram a experiência do homem no confronto com seus comportamentos impulsivos e com as conseqüências que deles procedem para si mesmo e para seus próximos. A natureza humana é diversamente apresentada: ora no que nela há de propriamente humano, ora no que nela evoca, seja o divino, seja seu aspecto animal, selvagem. Mas é o caráter essencialmente humano que o poeta coloca em valor nos atos que tem como protagonistas os heróis da *Iliada* e da *Odisséia*, principalmente sua crescente capacidade de dominar e ultrapassar as forças “selvagens” que os animam e constituem o motor de suas ações. É isto, mesmo quando o poeta compara alguns de seus heróis a animais selvagens, ao descrever a natureza de um comportamento. Muitos estudos se consagraram, a partir da análise de termos como *phrén*, *thymos*, *noos* ou *psykhé*, a elucidar a singularidade dos homens frente aos demais seres vivos,

---

<sup>5</sup> HOMERO, *Odisséia*, XX, 18.

traçando assim um perfil ao mesmo tempo sutil e complexo da natureza humana.

Em muitas passagens dos poemas, a vida humana aparece perturbada pelas intervenções divinas. A evolução da experiência humana, tal como a podemos perceber nesses poemas, se reconhece principalmente na mudança do comportamento humano frente aos deuses, que vai de uma quase total dependência até uma crescente autonomia na realização de seus atos. Isto se torna evidente quando se observa como é apresentada a relação entre os homens e os deuses nos dois poemas. Alguns comentadores distinguem a *Iliada* e a *Odisséia* em razão da crescente autonomia do agir humano frente aos deuses. Confrontando a dependência dos heróis do primeiro poema em relação aos deuses com a maneira como Ulisses, no segundo, terá que se valer mais de sua astúcia e determinação do que dos favores dos deuses, eles sugerem que algo está mudando na maneira como se percebe o desenrolar-se da ação humana. A propósito da *Odisséia*, M. I. Finley escreveu em sua obra *O Mundo de Ulisses*: “Pode-se observar uma diferença ainda mais impressionante nas relações entre os heróis e os deuses, mesmo se as decisões fundamentais nos dois poemas sejam ainda tomadas no Olimpo; na *Iliada*, os deuses intervêm de modo episódico, na *Odisséia*, Atena conduz Ulisses e Telêmaco passo à passo. O último poema se abre no mundo celeste, com a petição de Atena a Zeus para que ele ponha termo às provações do herói; ele termina com a intervenção da mesma deusa para cessar a luta sangrenta entre o herói e os pais dos pretendentes que ele massacrrou. Mesmo a motivação dos dois difere: na *Iliada*, ela é de ordem pessoal; exprime as simpatias e as antipatias das divindades individuais a respeito de um ou outro herói; na *Odisséia*, o elemento pessoal foi substituído parcialmente e de um modo ainda rudimentar pelas exigências da justiça”<sup>6</sup>.

Outros autores insistiram sobre a concepção do homem homérico como uma marionete dos deuses, sobre sua incapacidade em tomar decisões próprias e em julgar seus atos. Segundo B. Snell, a ação em Homero “não tem um começo real e autônomo. O que é visado e realizado resulta da ação dos deuses”<sup>7</sup>. Mas esta tese não pode ser tomada de modo absoluto. A leitura dos poemas oferece elementos que permitem nuançá-la. Os mesmos personagens, que num momento sustentaram a causalidade divina do erro de Agamémnon, viriam a se referir à ação

<sup>6</sup> M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*. Trad. francesa: *Le monde d'Ulysse*, Paris, François Maspero, 1969, 29).

<sup>7</sup> B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg, 1948. Trad. francesa: *La découverte de l'esprit: la genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, (trad. De M. Charrière e P. Escaïq), Combas, Éditions de l'Eclat, 1994, 15.

do chefe do exército, num outro momento, não colocando em cena o ator humano<sup>8</sup>. Os versos seguintes do canto XVI o atestam: “Lembra-vos do vosso valor ardente para que nós honremos o Peleida e para que o Atrida, o potente príncipe Agamémnon, reconheça também que foi seu erro de não ter prestado homenagem ao melhor dos Aqueus”.

É preciso ainda reconhecer que já se encontra presente em Homero, ainda que apenas esboçada, uma espécie de reflexividade, onde se encontra em questão o julgamento dos atos humanos e mesmo um certo sentimento de culpabilidade – Agamémnon acaba admitindo que sua atitude desmesurada a respeito de Aquiles era falta sua, e não simplesmente conseqüência de uma *áte*, de um obscurecimento enviado pelos deuses. Se na maior parte do tempo os deuses intervêm no mundo humano, subsiste sempre uma instância onde compete à “consciência” deliberar e se exprimir, dirigir as ações e julgar os atos realizados. Como escreve J. Frère, “o homem é o autor de seus pensamentos, de seus discursos e de seus atos, mesmo se alguns momentos essenciais de sua vida são impostos pelos deuses” e, “no domínio da ação, sobretudo no domínio da palavra, as vontades divinas não constituem para ele senão um horizonte com relação ao qual cada herói deseja e decide por si próprio”<sup>9</sup>.

A primeira linha do primeiro canto da *Iliada* anuncia com força aquele que será o *leitmotiv* da narrativa: *ménin aeide Peleíadeô Akhiléos*, “canta a cólera do Peleida Aquiles”. Mas a cólera de Aquiles não é a única cantada pelo poema. Muitas outras cóleras e muitos outros personagens se alternam em cena e permitem ao leitor estabelecer uma tipologia do colérico. Aquiles, Apolo, Agamémnon, e cada um dos personagens cujos destinos se entrecruzam no poema, são movidos pela cólera. A cólera é ao mesmo tempo o sujeito da ação, o cenário onde esta se desenrola e, por conseqüência, a experiência no interior da qual a dimensão interior da natureza humana se manifestará em todas as suas cores. Um acesso de cólera se encontra freqüentemente na origem das ações, dos discursos e dos principais acontecimentos que tecem a trama do poema. E é quase sempre nos momentos em que se é acometido pela cólera, por sua própria ou pela de outrem, que o homem tem a oportunidade de experimentar de maneira mais forte o dinamismo das forças que animam sua natureza. Humano, não deus, humano, não animal selvagem, o valor de sua excelência repousa na capacidade de domar seu coração, de administrar as forças, por vezes conflitantes, que o animam. Mesmo se, na maioria das vezes, é um deus quem

<sup>8</sup> T. R. ASSUNÇÃO, L'*áte* dans l'*Iliade* (le cas Agamemnon), *Classica* 11/12 (1998/1999) 271-280 (cit.: p. 276).

<sup>9</sup> J. FRÈRE, *Temps, désir et vouloir en Grèce Ancienne*, Atenas, Dioné, 1995, 9; 29.

direta ou indiretamente provoca os acessos de cólera e os acalma, a ação é território humano, cabendo unicamente ao homem agir, um agir que supõe o controle dessas forças – quer isto se faça ou não por temor aos deuses. É portanto no terreno da ação que a humanidade do homem se manifesta.

É preciso então considerar, por um lado, a consciência cada vez mais notável da necessidade de se conter e de não se deixar arrastar por essas forças, paixões e impulsões, que se mostram no mais das vezes desastrosas para o homem, e, por outro lado, reconhecer o valor positivo dessas forças enquanto motor da ação e princípio de vida. Como observa J. Frère, a cólera é o princípio psíquico das ações e dos desejos, dos propósitos e das decisões, princípio de vida e a própria vida. A cólera é o “ardor que conduz o homem guerreiro homérico”<sup>10</sup>, que preside seu desejo, sua vontade e seus votos. O guerreiro homérico, tendo em seu *thumos* a origem de seus atos, encontrará em seu *noos* o instrumento para seu bom acabamento.

A riqueza de elementos com os quais Homero nos apresenta a cólera de seus guerreiros nos oferece evidências para avaliar o desafio que representava para o homem o domínio da cólera. Sua imagem é tão viva, que se tem por vezes a impressão de que ela tem corpo e vida próprios. Como, por exemplo, nestes versos onde descreve o colérico Agamémnon: “E dentre eles se levantou o herói filho de Atreu, Agamémnon de amplos poderes, indignado. O furor tomava sua alma afogada em sombras; seus olhos pareciam fogos reluzentes”<sup>11</sup>. Uma profusão de imagens se depreende do poema: a cólera “corrói o coração”<sup>12</sup> e “impele o mais sensato a se irritar”<sup>13</sup>. Os acessos de cólera provocam mal-estar e angústia e, mais cedo ou mais tarde, os coléricos virão a se interrogar sobre seus atos, buscando compreender suas causas e a se justificarem diante dos outros. Por vezes os reconhecem como resultado de intervenções divinas, mas posteriormente, diante das conseqüências que se seguem, se interrogam sobre seu quinhão de responsabilidade nos atos que, sob efeito da cólera, realizaram. De origem divina ou humana, a cólera representa sempre um desafio, algo que escapa ao controle e pode levar o homem a agir mal, a expor a si mesmo e aos outros a perigos, tornando-se assim alvo de críticas e a repreensões.

Na cena do canto I da *Iliada* assistimos a uma discussão entre Aquiles e Agamémnon. Aquiles, prestes a desembainhar a espada para golpe-

<sup>10</sup> *Op. cit.*, 19.

<sup>11</sup> *Iliada*, I, 100-104. Para as passagens de Homero, utilizamos a edição inglesa de D. B. Monro e T. W. Allen: *Homeri Opera* I-II, *Iliad*; II-IV, *Odyssea*, Oxford, 31963.

<sup>12</sup> *Iliada*, IV, 512-513.

<sup>13</sup> *Iliada*, XVIII, 107-111.

ar o chefe Atrida, recebe a visita da deusa Atena. Aquiles se encontra dividido entre sentimentos opostos: ou bem se deixar levar pela cólera e atacar Agamémnon, respondendo assim à ofensa sofrida, ou bem se acalmar e conter o seu gesto. Aquiles “balança em seu coração”. É quando então Atenas intervém, pretendendo com suas palavras dissuadir Aquiles quanto ao gesto que já se encontra a caminho. Ela tenta persuadir o guerreiro a aceitar seus conselhos, embora reconheça que sua persuasão depende da vontade do herói em se deixar persuadir: “Que tu te deixes persuadir”, diz a deusa, e que retendo seu gesto se contente de ultrajar Agamémnon com palavras. Uma distinção se esboça aqui entre o falar e o agir. O discurso não é aqui tão condenável quanto a ação. As conseqüências desta última se mostram mais nocivas. Aquiles acolhe o conselho da deusa: “é preciso, deusa, observar vossa decisão comum, por mais irritado que se tenha o coração. Isto é melhor. Pois aquele que obedece aos deuses é também por eles ouvido”<sup>14</sup>. A escolha de Aquiles não é uma escolha entre dois caminhos a seguir, mas a escolha de se deixar ou não persuadir pela deusa. É esta disposição que faz aqui sua excelência.

Agamémnon encarna a vitória da cólera, que desencadeará os acontecimentos que se seguem. No canto IX é Nestor quem chama a atenção de Agamémnon: “Tu não pensas, a este ponto, como nós; pois, eu pelo menos, eu falei longamente para te dissuadir. Mas tu, cedendo ao teu coração orgulhoso, a este homem excelente, honrado pelos próprios imortais, tu desonras; pois tu arrebatas, e retém, sua recompensa”<sup>15</sup>.

Agamémnon tenta eximir-se da responsabilidade de seu ato, atribuindo sua origem a forças exteriores, isto é à *atè*, definida por E. R. Dodds como “um obscurecimento, uma perturbação momentânea da consciência normal”<sup>16</sup>. Segundo T. R. Assunção, “a percepção da *atè* é habitualmente derivada daquela das conseqüências ruins do ato que ela ocasionou ou com o qual ela se confunde”, e somente é percebida tardiamente<sup>17</sup>. Isto é, seguindo as palavras de J. Stalmach, “somente depois que experimentou o prejuízo de sua ação, é que se torna claro para o herói que ele deve se atribuir a responsabilidade por ela”<sup>18</sup>. Agamémnon, mesmo reconhecendo ter estado sob o efeito da *atè*, acabará por admitir sua parte de responsabilidade na ação que dela provém: “Mas não sou eu quem é culpado: é Zeus, o Destino, e a obscura Erínia, que, na assembléia, me lançaram na alma uma cegueira selva-

<sup>14</sup> *Iliada*, I, 216-218.

<sup>15</sup> *Iliada*, IX, 109-111.

<sup>16</sup> E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*. Trad. francesa: *Les grecs et l'irrationnel*, (trad. de M. Gibson), Paris, Flammarion, 1977, 15).

<sup>17</sup> *Op. cit.*, 274.

<sup>18</sup> J. STALMACH, *Ate: Zur Frage des Selbst – und Weltverständnisses des frühgriechischen Menschen*, (Beiträge zur klassischen Philologie, 18), 1968, 30.

gem, quando, à Aquiles, eu mesmo<sup>19</sup> tomei sua recompensa”<sup>20</sup>. Entretanto, este reconhecimento de uma autoria sob a ação encontra-se ainda distante do que seria a idéia de uma ação livre. O homem, na *Iliada*, tem uma natureza “epimeteica”, isto é, ele somente se dá conta de seus erros depois de tê-los cometido. Encontramo-nos ainda longe da previdência “prometéica”, condição necessária para se esperar do sujeito da ação o sentido forte da responsabilidade moral.

Será na *Odisséia*, o segundo dos dois poemas épicos, que se fará a passagem de um simples mal-estar *a posteriori*, experimentado face às conseqüências de seus atos, para uma percepção mais aguda da possibilidade de se pensar, e logo de deliberar, antes de agir. O contraste aparece claramente na maneira como Ulisses é apresentado em relação aos seus companheiros. Os companheiros de Ulisses são quase sempre insensatos e demonstram muita incapacidade de pesar as conseqüências de seus atos e desvarios. Bastaria evocar os célebres episódios do roubo do rebanho do Sol<sup>21</sup> ou do enfeitiçamento dos companheiros de Ulisses por Circe, quando são transformados em animais<sup>22</sup>. Como observou M. I. Finley, do ponto de vista das sanções e das leis, o mundo de Ulisses é elaborado e sancionado pelo homem: “O homem pedia aos deuses de ajudá-lo em suas diversas atividades; ele se voltava para eles pelos dons que estavam em seu poder oferecer ou recusar. Mas o homem não tinha nada a esperar dos deuses como conselho para a sua conduta moral. Isto estava fora do alcance deles”<sup>23</sup>.

O confronto do agir refletido com o agir irrefletido é freqüente na *Odisséia*. O próprio Ulisses é apresentado como aquele que possui a *métis*, a astúcia. Para Aristóteles os dois poemas se distinguem do ponto de vista da ação. À ação simples e patética da *Iliada*, ele opõe a da *Odisséia*, complexa e ética<sup>24</sup>, e mais rica no que concerne aos aspectos psicológicos da ação<sup>25</sup>. Com efeito, os traços do caráter de Ulisses o distinguem dos heróis da *Iliada*, principalmente no que diz respeito ao domínio dos impulsos e à sua capacidade de ponderar previamente sobre seus atos. Ulisses, sempre em perigo, deve dar provas de um tipo de inteligência mais apta a guiar a ação face a situações inesperadas. Este cálculo supõe não tanto uma experiência ou um conhecimento adquiridos, mas a capacidade de julgar a ocasião e de encontrar uma maneira de escapar às situações de risco. Tal julgamento deve ser feito em cada nova situação, pois o que nela se encontra em jogo não

<sup>19</sup> Grifo nosso.

<sup>20</sup> *Iliada*, XIX, 86-89.

<sup>21</sup> *Odisséia*, XII, 340-376.

<sup>22</sup> *Odisséia*, X, 133-260.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, 141.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1459 b, 13. Ver também 1452 a, 12-18 e 1450 a, 5.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 1452 a, 15-16 e 1452 b, 10-13.

é conhecido de antemão. Na astúcia (*mêtis*) de Ulisses encontramos um traço ainda mais característico da inteligência humana e, com ele, um testemunho ainda mais contundente do crescente reconhecimento, por parte do homem, da sua independência no terreno da ação. É assim que na *Odisséia*, mais do que na *Iliada*, a ação constitui um domínio, mais do que antes, humano.

Tal mudança de perspectiva aparece desde as primeiras páginas do segundo poema, quando Zeus atribui aos próprios homens a responsabilidade sobre seus atos: “Caso curioso, que os homens nos culpem dos males que sofrem! Pois, dizem eles, de nós lhes vão todos os danos, conquanto contra o Destino, por próprias loucuras, as dores provoquem, bem como Egisto que, contra o Destino, à legítima esposa do próprio Atrida se uniu, imolando-o no dia da volta, certo do fim que o esperava sinistro, pois antes lhe enviamos Hermes de tudo avisar, o brilhante e certo vigia, que, nem se unisse à mulher, nem tampouco o marido matasse, pois a vingança do filho de Atreu lhe viria de Orestes, quando crescesse e saudades sentisse da terra natal. Hermes assim o avisou; mas Egisto não quis convencer-se dos bons conselhos de então. Ora paga por junto os seus crimes”<sup>26</sup>.

Algo está mudando na representação da relação entre deuses e homens. Zeus nega à ação de Egisto qualquer responsabilidade divina. É a Egisto unicamente que cabe a responsabilidade, ele que se opôs ao conselho dos deuses. A determinação humana se mostra aqui mais forte que o suposto poder de intervenção dos deuses. Não é por acaso que desde os primeiros versos da *Odisséia* a idéia de que o agir humano não é obra dos deuses se delineia. Toda a narrativa deste poema insistirá neste aspecto.

No canto V Zeus envia Hermes à ilha de Calipso, para dizer à Ninfa que é chegado o momento de deixar partir Ulisses, deixando claro que o resistente herói grego deverá empreender sozinho a viagem de volta à sua terra, “sem a companhia de homens nem de deuses”. Ulisses deverá tomar sozinho suas decisões e, igualmente sozinho, executar suas ações. Sua força física contará tanto quanto a força de sua inteligência, a astúcia. Ele deverá ser capaz de julgar as circunstâncias, de bem estimar os riscos e, logo, de avaliar as conseqüências do que faça ou deixe de fazer. Este tipo de raciocínio evoca a idéia, que já se encontrava presente na *Iliada*, mas se fará mais explícita na *Odisséia*, de que o bem agir depende da capacidade de articular, no plano da reflexão, o passado, o presente e o futuro. Para tanto, ele deverá valer-se dos atributos de que o dotou a natureza para tomar em mãos as rédeas do seu próprio destino e bem realizar suas

<sup>26</sup> *Odisséia*, I, 32-43.

ações: a capacidade de decidir sobre o que fazer e de pesar as conseqüências do que faz.

Longe do caráter patético da *Iliada*, na *Odisséia* a reflexão precede a ação: “o ilustre Ulisses que tinha tanto sofrido, se pôs a refletir (*mermérixe*)” (V, 351-354). O verbo *mermérizô* poderia ser traduzido por “maquinar”. Mas a idéia contida em “maquinar” supõe o procedimento de reflexão, de meditação para encontrar o melhor caminho para uma ação. E o poeta assim nos descreve a “maquinação” do providente Ulisses: “Pobre de mim, tenho muito receio de que outra cilada queira um dos deuses fazer-me, mandando que largue a jangada. De forma alguma dar-lhe-ei atenção, pois mui longe dos olhos vejo o lugar em que disse haveria de encontrar salvamento. Antes farei doutro modo, que mais vantajoso parece: por quanto tempo no engaste ficarem as tábuas seguras, continuarei na jangada, a sofrer até o fim os trabalhos; mas, depois que pelas ondas divinas for toda desfeita, hei de nadar, pois não sei de outro plano de mais eficiência.” (V, 355-364).

Nesta passagem Ulisses realiza uma espécie de calculo temporal em busca do que de melhor poderia fazer. Ele considera as possibilidades em confronto com as condições que são as suas. A decisão não parece fácil. A hesitação é, por vezes, mais forte: “Foi neste momento preciso que despertei, tendo ao peito magnânimo, ali, consultado se mais valia atirar-me da nau, perecendo nas ondas, se padecer em silêncio, e com vida ficar assim mesmo” (X, 50-53). Agora é Ulisses, como outrora Aquiles no canto I da *Iliada*, quem se vê às voltas com a hesitação. Mas, à diferença de Aquiles, nenhuma divindade descerá do Olimpo para dar-lhe conselhos quanto à decisão a tomar. Qualquer que seja ela, caberá unicamente a ele a responsabilidade quanto ao que fará e quanto às conseqüências que sucederão à sua ação. Humana, demasiado humana, é a ação do herói na *Odisséia*. Como seu traço distintivo, esta emergente consciência de não poder contar senão consigo mesmo na decisão sobre seus atos, de ter de se valer somente daquilo que, na sua natureza, lhe fornece os meios para um agir conseqüente: a inteligência, ou se quisermos, a astúcia; enfim, a capacidade, ainda que apenas esboçada, de refletir antes de agir.

A incerteza quanto à responsabilidade sobre seus atos, que parece predominar nos personagens da *Iliada*, se vê substituída na *Odisséia* por uma crescente e dolorosa tomada de consciência quanto à mesma. Embora não encontremos ainda, nos versos deste último, uma tematização explícita do problema da responsabilidade, podemos perceber aí uma mudança de perspectiva, que dará curso, nos séculos seguintes à composição deste poemas, ao processo que culminará numa consciência cada vez mais aguda de que a existência humana depende, efetivamente, da direção de uma consciência cada vez mais livre e autônoma.

Passemos agora ao segundo momento de nossa reflexão, onde pretendemos mostrar em que medida a reflexão moral de Demócrito contribui neste processo de gestação da reflexão sobre a responsabilidade moral.

## ***2. Os fragmentos morais de Demócrito***

Demócrito é um filósofo que se encontra a meio caminho entre duas tradições: a da filosofia pré-socrática, onde predominam preocupações de ordem física e cosmológica, e a tradição da qual Sócrates é considerado o marco, que terá nas questões de ordem ontológica, antropológica e ética o objeto de suas reflexões. A amplitude do horizonte de questões contempladas por sua reflexão dá provas de que ele se encontrava com os pés nas duas tradições. Contemporâneo de Sócrates, não lhe passaram despercebidos os grandes problemas do homem de seu tempo.

A filosofia pré-socrática tem como seu principal objeto de especulação o cosmos, sendo assim, antes de tudo, uma cosmologia. Compreender a ordem do cosmos, como ele se constituiu, e a partir de quais princípios ele se torna o que é, tais foram as interrogações que dirigiram a reflexão da primeira geração de filósofos. Como entender que, no quadro dos acontecimentos e preocupações próprias ao homem do fim do período arcaico, pudesse surgir um pensamento cujo objeto central não fosse o das questões humanas? O interesse pela cosmologia deste primeiro século da história da filosofia teria representado um abandono do horizonte das questões humanas, tão presentes e tão agudas na poesia do período arcaico? Ou tratar-se-ia apenas de uma mudança de eixo visando estabelecer as bases para uma nova consideração da existência humana como um acontecimento dentre tantos do universo no qual se inscreve e do qual é expressão?

Marcado por profundas transformações, tais como o nascimento da cidade, a invenção do alfabeto e o desenvolvimento da escrita, a introdução da moeda e o conseqüente desenvolvimento do comércio, o fim do período arcaico é, por assim dizer, um momento nevrálgico onde a existência humana irá pouco a pouco se afirmar enquanto existência política, fazendo emergir toda uma série de questões que ocuparão o centro da atenção de sábios e poetas. No momento mesmo em que Sólon propõe leis e preceitos capazes de assegurar aos homens e à cidade uma existência harmoniosa neste novo contexto, Tales se interroga sobre o universo, sobre o que lhe assegura sua coesão, sua ordem enquanto totalidade, e afirma que a água é o princípio de todas as coisas. Que relação haveria entre estes dois acontecimentos aparente-

mente distantes? Os primeiros filósofos teriam dado as costas ao homem, à cidade, temas tão presentes na passagem do período arcaico ao período clássico?

Uma idéia bastante difundida pretende que o homem tenha ficado de fora do campo de pesquisa da primeira filosofia e que não teria sido senão com os sofistas e com Sócrates, e muito parcialmente com Demócrito, que o horizonte das questões humanas voltaria a se colocar na ordem do dia. Segundo esta interpretação, para os filósofos pré-socráticos, considerados como os fundadores da filosofia da natureza – tradição que tem talvez seu ponto de partida na classificação que Aristóteles faz destes como *physikoi* ou *physiologoi* –, o homem se encontraria aí dissolvido como um dentre tantos outros microcosmos que compõem o macrocosmos da natureza. Os esboços de uma antropogonia em Anaximandro, as teorias embriológicas de Parmênides, Empédocles e Anaxágoras, as teorias da sensação de Alcmeon, dentre outras, se inscreveriam no quadro de uma filosofia da natureza, e não de uma antropologia. Compartilhamos, quanto a isso, as reflexões de I. Rozanskij, que em um artigo intitulado “O cosmos e o homem na filosofia pré-socrática” escreveu: “É falso dizer que estes filósofos não se interessaram senão pela natureza e ignoraram o homem: a oposição entre o segundo e a primeira não existia para eles. Em suas construções cosmológicas a física abarcava a antropologia, e isto de maneira muito original e nem sempre uniforme”<sup>27</sup>.

Em todas as escolas filosóficas, o homem esteve direta ou indiretamente presente como o horizonte último de toda investigação cosmológica. Dois momentos, todavia, se distinguem na maneira como o microcosmo humano aparece nas cosmologias pré-socráticas: um primeiro reúne os filósofos de Mileto e Heráclito, que tomam de empréstimo ao domínio da existência humana noções e relações para descrever os processos e a ordem do mundo; um segundo reúne aqueles filósofos posteriores a Parmênides, que afirmam a unidade do cosmos e do homem no reconhecimento de sua identidade do ponto de vista dos elementos que os constituem, e pelo fato de apresentarem a antropogonia como um momento do processo cosmogônico.

Um aspecto deste segundo momento merece ser elucidado. Trata-se de uma tendência a reconhecer na vida humana a mesma ordem que governa o conjunto do cosmos, isto é, de reconhecer que um mesmo princípio tudo engendra, tudo organiza e tudo governa. Assim sendo, e para voltar ao que dizíamos acima, a investigação filosófica se en-

---

<sup>27</sup> I. ROZANSKIJ, *Le cosmos et l'homme dans la philosophie présocratique*, in *La philosophie grecque et sa portée culturelle et historique*, (traduzido do russo por A. Garcia e S. Mouraviev), Moscou, Éditions du Progrès, 1985, 39-60 (cit.: p. 39).

contra, em última instância, enraizada no mesmo solo que nutriu poetas e sábios do período arcaico e pré-arcaico. Dito de outro modo, a pesquisa cosmológica não perde de vista o homem quando, num primeiro momento, se interessa pelas formas através das quais o universo se manifesta e, num segundo, o considera a partir das categorias que servem para compreender o conjunto do universo.

O que constitui o alvo da investigação cosmológica, isto é, a decifração da ordem escondida do mundo, do princípio que o engendra, organiza e lhe assegura uma harmonia e equilíbrio sem cessar renovados, se traduz, no microcosmo humano, no interesse que levará um número importante de filósofos pré-socráticos a se interrogarem sobre o princípio capaz de lhe assegurar esta mesma harmonia e o equilíbrio que se respira no universo. Assim podemos compreender o retorno que acontecerá, com os últimos filósofos dessa geração, a uma abordagem direta dos problemas pertencentes ao microcosmo humano, das relações que o constituem e do lugar que ocupa no macrocosmo.

Mas é sem dúvida com Demócrito, a partir da leitura dos documentos de que dispomos para reconstituir este primeiro momento da filosofia, mais do que com outros e de modo mais explícito, que esta motivação se fará presente. A unidade do cosmos e do homem tem sua origem, nos elementos primeiros, nos átomos e no vazio. Uma unidade estrutural faz do homem um cosmos em escala reduzida, um microcosmo, como o atesta um fragmento conservado nas obras de David<sup>28</sup> e de Galeno<sup>29</sup>: o homem, um microcosmo. Isto explica porque Demócrito teria se interessado pelo universo das questões humanas tanto quanto pela investigação físico-cosmológica. Isto pode ser constatado pelo exame do testemunho de Diógenes Laércio, que nos apresenta o catálogo de Trasylo. Nele encontramos um grande número de tratados consagrados à ética, à poética e à gramática. Além disso, dispomos também de um volume considerável de fragmentos, contendo reflexões morais, conservados nas antologias de Estobeu.

Da leitura desses documentos se depreende que o homem é um cosmos em escala reduzida, que ele reproduz em si e em toda sua complexidade a estrutura do universo e que, enquanto tal, se encontra submetido ao mesmo princípio soberano que preside o universo: a necessidade. Uma necessidade que, se determina todos os processos cósmicos, não implica em uma determinação absoluta, não comprometendo assim a liberdade. Muito pelo contrário, ela comporta um

---

<sup>28</sup> DAVID, *Prolegômenos a Aristóteles*, 38, 14: 68 B 34 DK. Para os fragmentos de Demócrito, indicamos a cada vez a fonte e sua localização no *corpus* estabelecido por Herman Diels e revisado por Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, Weidmann, 61996.

<sup>29</sup> GALENO, *Da utilidade das partes do corpo humano*, III, 10: 68 B 34 DK.

resíduo de indeterminação, em razão mesma do caráter necessário dos elementos que entram na composição de toda coisa, isto é, os átomos e o vazio. Os átomos possuem todos uma mesma substância – elemento unificador –, mas são infinitos em suas formas, ou *rhythmoi* – elementos diferenciadores. Identidade e diferença explicam a extraordinária diversidade dos agregados atômicos e sua disposição à mudança. Os átomos são refratários ao repouso e, por seu movimento eterno, se encontram em permanente processo de reordenação no interior dos corpos compostos já constituídos e na composição de novos agregados. A redução que opera a filosofia atomista de toda coisa aos átomos e ao vazio não é, entretanto, uma “simplificação” do mundo, mas antes uma afirmação de sua complexidade. Uno e múltiplo, o universo tem, em sua estrutura atômica, na estrutura atômica de cada um dos mundos que o constituem, na infinidade numérica e formal dos átomos, em sua mobilidade e disposição natural a se agrupar, enfim no vazio, os princípios que explicam porque em sua permanente mudança ele permanece sempre o mesmo sem cessar de se tornar um outro. O mesmo acontece com o microcosmo humano.

O homem, todavia, tem em sua estrutura atômica um tipo muito particular de átomos que em sua extrema sutileza e mobilidade compõem a alma. Princípio motor dos seres animados, a alma é também, segundo Demócrito, um corpo. Corpo sutil presente em um outro corpo, em interação com ele, com ele se confunde, garantindo-lhe a motricidade e a conservação da vida, pelo equilíbrio que é capaz de estabelecer e de assegurar no interior dos corpos compostos animados. Se no macrocosmo a harmonia é produto da necessidade, no homem a necessidade faz com que ela não se encontre dada de antemão. A alma é sede no homem do intelecto e das sensações, e, enquanto tal, causa para ele de equilíbrio ou desequilíbrio. Sendo o homem necessariamente indeterminado, da relação que nele se estabelece entre intelecto e sensações se depreende seu psiquismo. Impulsões, paixões, desejo e prazer, traçam o quadro da alma humana em tudo aquilo que nela e por ela se encontra em jogo. Isto dito, o homem não se encontra inteiramente determinado. Ele se encontra submetido a um equilíbrio tenso que, em seu extremo dinamismo, torna-se para ele o terreno no qual a liberdade se delinea e no qual ele pode, num ato de demiurgia, modificar sua própria natureza.

A reflexão moral de Demócrito decorre desta concepção de homem como ser, por natureza, inacabado. A necessidade faz do homem um ser marcado pela indeterminação. O desafio então se apresenta para ele em encontrar os meios necessários para tornar-se poeta de sua própria vida, para estabelecer e restabelecer o equilíbrio, operação esta que encontra sua condição de possibilidade em sua capacidade de reflexão. Este equilíbrio se traduz, no homem, na felicidade (*eudaimonia*), no bom ânimo (*euthumia*), estado de bem-estar, de ausência de pertur-

bações; equilíbrio dinâmico que tem no intelecto sua pedra angular. Um intelecto que, como uma das atividades da alma humana, se desdobra em operações como a reflexão, o pensamento, o discernimento e a deliberação, e que permite ao homem agir como “mestre” e viver de modo a assegurar em sua vida esse estado de equilíbrio. É neste contexto que devemos situar a reflexão sobre a responsabilidade na filosofia de Demócrito, uma responsabilidade que se torna possível no quadro de um universo donde a fortuna foi banida, dando lugar a um agir livre e consciente, fundado na operação do intelecto, que Demócrito identifica como sendo o discernimento (*phronesis*).

A natureza inacabada do homem é um dos traços essenciais da antropologia de Demócrito. É a sua fragilidade que o forçará a se realizar plenamente como ser vivo. O esforço para superá-la faz com que o homem participe de modo efetivo da obra da natureza, do processo de produção de sua existência, como uma espécie de autor-coadjuvante. Ele inventará artes, desenvolverá técnicas, em perfeita sintonia com a natureza em sua dimensão auto-poiética. Demócrito dizia, nos relata Clemente de Alexandria, que “é verdade que a educação transforma o homem (*he didakhé metarhysmoi ton ánthrôpon*), e esta transformação produz (sua) natureza (*metarhushmôusa de physiopoeî*)”<sup>30</sup>. Este *metarrhuthmízein*? explicita o processo dinâmico dos átomos que têm em seu *rhusmós*? (forma/figura) a predisposição ao movimento que os rearranja em novos compostos e altera a estrutura dos corpos compostos. Podemos então dizer sobre a natureza, como de resto para todo corpo composto, que se o primeiro movimento no processo de geração dos *kosmoi* é um movimento de agrupamento de átomos no vazio, primeira etapa do processo cosmogônico, o movimento que se segue *ad infinitum* é um *metarrhuthmízein*, isto é uma transformação equilibrada das disposições dos átomos no interior das primeiras estruturas formadas em razão de seus *rhusmoi*.

É por esta via que podemos compreender a evolução humana, o desenvolvimento da inteligência e dos meios necessários a esse processo, tal qual a concebe Demócrito. Do ponto de vista biológico, a natureza humana assemelha-se à dos outros microcosmos animados, ela compartilha com eles uma origem comum. Do ponto de vista físico, ela se assemelha, por sua constituição atômica, a tudo que existe no cosmos. Mas ela pode também ser vislumbrada do ponto de vista sociológico ou psicológico, e então se revela bem mais complexa que as outras formas de vida. O homem, graças à sua capacidade de aprender com a experiência, de fabricar os meios necessários à sua existência, e sobretudo pela sua capacidade de reflexão, ultrapassa, no seio da natureza, todos os demais seres. Sua vida não termina com a morte, pois

<sup>30</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromatos*, IV, 151: 68 B 33 DK.

se enquanto indivíduo singular ele não existe mais, enquanto coletividade ou raça, as experiências e descobertas que faz, em sua curta existência, permanecem como patrimônio do conjunto dos seres humanos. A perspectiva histórica projeta sua existência para além de sua própria vida, e isto torna possível uma evolução. Nada lhe acontece sem que tenha repercussões que ultrapassem sua existência singular, do mesmo modo que os acontecimentos que dizem respeito ao conjunto dos homens acabarão por afetar sua singularidade.

As concepções homérica e arcaica do homem determinam a condição humana em razão de sua maior ou menor dependência em relação aos deuses: todos os bens e males que o atingem são de origem divina. Uma tal atribuição se encontra ausente do pensamento de Demócrito. Ele não menciona os deuses senão para afirmar que eles não são absolutamente responsáveis por aquilo que acontece aos homens. Neste ponto a posição de Demócrito se aproxima daquela de Xenófanes. O filósofo de Colofão acusava os antigos de terem forjado uma imagem dos deuses como responsáveis por tudo que acontece sobre a terra, de lhe terem atribuído comportamentos humanos e de pretenderem que os deuses tenham nascido como eles<sup>31</sup>. Xenófanes inicia a crítica ao antropomorfismo nas representações divinas e à origem divina dos homens. Donde deduz que os homens devem procurar por eles mesmos o que é o melhor, em lugar de tudo esperar dos deuses<sup>32</sup>, encaminhando assim uma mudança de posição quanto ao problema da autonomia do agir humano frente aos deuses.

A reflexão democritiana se encaminha nesta mesma direção e formulará, de modo ainda mais evidente e radical, uma crítica a esta tendência dos homens de encontrar sempre um bode expiatório para seus atos repreensíveis. Em dois fragmentos, transmitidos respectivamente por Dionísio de Alexandria e por Estobeu, tal reflexão aparece. Para Demócrito, esta tendência mascara no homem a ausência de sagacidade e constitui-se numa fuga à responsabilidade no que tange às conseqüências desencadeadas por seus atos. “É raro, diz Demócrito, que o acaso derrote a razão (*baía gar phronései tykhe mákhetai*), e o homem de uma inteligência penetrante sabe dirigir de acordo com sua vontade a maior parte das coisas na vida (*ta de pleista en bíoi euxynetos oxyderkeie katithúnei*)”<sup>33</sup>. Quer se atribua aos deuses o que acontece, quer se atribua ao acaso ou à fortuna, ao fazê-lo o homem se engana e não faz senão justificar sua falta de reflexão. A busca de uma justificativa racional e natural para o que acontece ao homem e para aquilo que ele faz se inscreve nesta perspectiva. Somente uma inteligência

<sup>31</sup> Ibidem, V, 109: 21 B 14 DK.

<sup>32</sup> ESTOBEU, *Textos escolhidos*, I, VIII, 2; *Florilégio*, III, XXIX, 41: 21 B 18 DK.

<sup>33</sup> ESTOBEU, *Textos escolhidos*, II, VIII, 16: 68 B 119 DK.

bem ordenada pode garantir ao homem os meios para conduzir sua vida de modo consciente, sem que precise recorrer a qualquer outra causa, que não sua própria razão ou desrazão, para dar conta dos seus atos.

Refletindo sobre a origem dos bens e dos males que nos atingem, Demócrito atribui os primeiros aos deuses e os segundos a um intelecto cego e à ignorância (*dia nou typhlóteta agnômosynen*), e explica quando e por que os homens atraem os males: “Do bem pode algumas vezes resultar o mal para os homens, se alguém não o sabe dirigir e suportar com facilidade. Não é justo considerar tais coisas como males, mas como bens. E pode-se também, se se quer (*ei tini bouloménoi alkéi*), se servir do bem para afastar o mal”<sup>34</sup>. Diante de uma tal autonomia que se funda em sua vontade, o homem não tem mais porque buscar fora de si as razões do que lhe acontece ou do que faz. Dois verbos figuram nos fragmentos de Demócrito exprimindo a noção de vontade: *ethélô* e *bouleúō*? / *bouólomai*. *Bouleúō* significa deliberar, projetar alguma coisa tendo deliberado previamente, enquanto *bouólomai*, parece marcar mais a idéia de desejar, por oposição a *ethélô*, que melhor exprime a idéia de querer propriamente dita, de consentir. Ambos os verbos, assim como seus derivados, aparecem com muita frequência e denotam, ao nosso ver, a importância da reflexão sobre a vontade, sobre o livre querer, no pensamento de Demócrito. Examinemos algumas outras ocorrências desses termos para melhor precisar seu sentido e compreender, em seu essencial, em que consiste este querer ou desejar, e em que medida tal concepção convoca o homem a assumir sua própria responsabilidade, isto é, a ser conseqüente com seus atos.

Um primeiro aspecto evocado nestes fragmentos diz respeito a uma certa idéia de intenção moral. Segundo Demócrito, o que permite julgar a falta de integridade moral ou de senso de justiça de um indivíduo não se limita às conseqüências danosas de suas ações para si mesmo e para os outros, ou se estas vêm à público ou não, mas já, e sobretudo, a intenção de agir mal. Definindo o agir bem, ele diz que este não reside simplesmente em não cometer injustiça – o que seria uma definição negativa –, mas em nem mesmo querer cometer injustiça<sup>35</sup>. Esta idéia de intenção, aqui presente através do verbo *ethelein*, é

<sup>34</sup> Ibidem, II, IX, 3: 68 B 173 DK.

<sup>35</sup> *Máximas de Demócrites*, 27: 68 B 62 DK. As *Demokratous philosóphou gnômai khrysaí* (*Sentenças de ouro filósofo Demócrites*) constituem um conjunto de 86 sentenças de caráter ético, provenientes do manuscrito *Vatican Bibl., Apost. Vatic., Barberini codex. Gr. 279* [auj. 333] do século XVII, escrito em dialeto jônico. A *editio princeps* foi feita por L. Holstenius (Lukas Holste). Dois séculos mais tarde uma segunda coleção foi publicada por J. C. von Orelli a partir de um outro manuscrito do século XIV: *Heidelberg, Palatinus gr. 356*. Este conjunto de sentenças corresponde aos fragmentos B 35 a 115 da edição de Diels-Kranz (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1923). As sentenças deste *corpus* são breves e sob

recorrente em seus fragmentos: é estranho que alguém queira imitar os maus e não queira imitar os bons<sup>36</sup>; demonstra um apetite insaciável aquele que toma sempre a palavra sem nada querer escutar<sup>37</sup>; o inimigo nem sempre é aquele que comete injustiça (*oukh ho adikéon*), mas aquele que a quer cometer (*allá ho boulómenos*)<sup>38</sup>; não estar em condição de socorrer seu amigo é embaraçante, mas nem mesmo o querer, um defeito (*me boulesthai*). Esta preocupação, atestada com frequência nos fragmentos do filósofo, pode ser resumida no fragmento que se segue: “Não é somente o ato (*ouk ex hōn prássei mónon*), mas também a intenção – e aqui trata-se do verbo *boulomai* –, que permite saber se alguém é digno ou não de confiança”<sup>39</sup>.

Esta afirmação da vontade como motor do agir moral funda em Demócrito a possibilidade de uma ação que escapa às contingências e afirma a responsabilidade do homem sobre seus atos. O homem que não exerce sua vontade, diz Demócrito, se vê privado da conquista de “belas coisas”, que requerem o esforço e o aprendizado<sup>40</sup>. À fortuna e ao acaso sucede a deliberação, traço que, de acordo com o filósofo, determina o essencialmente humano do homem. Como testemunha Diodoro de Sicília, para Demócrito o homem é um “animal bem dotado pela natureza”, que possui “como instrumento apto a todas as coisas as mãos, uma linguagem e uma viva inteligência da alma”. Inteligência esta que se diz em Demócrito através de um rico vocabulário reunindo termos como *phrónesis*, *sophrosyne*, *lógos* e *nous*. É através da inteligência que o homem pode ordenar sua vida e obter uma boa disposição de caráter, aspecto que faz a excelência do homem por oposição à do animal, que reside segundo ele na força do corpo<sup>41</sup>.

O homem se reduz a um animal como qualquer outro quando perde de vista aquilo que lhe confere humanidade, isto é, quando se recusa a agir razoavelmente. O processo de “humanização” do homem, ou

---

a forma de epigramas. Quanto ao nome, “Demócrites”, segundo J. F. W. Burchard (*Commentatio critica de Democriti Abderitae de sensibus philosophia*, Progr. Minden, 1830), tratar-se-ia de um *lapsus calami* cometido pelos copistas da Idade Média. Apesar de sua forma impura, elas seriam, segundo este autor, em sua maioria autênticas. Tal posição foi contestada por autores, como H. Laue, que não admitem tratar-se da mesma pessoa. H. Laue se utiliza do que poderíamos chamar de “critérios doutrinários” para distribuir estas sentenças entre Demócrites e Demócrito, atribuindo ao segundo apenas os fragmentos que se ligam à noção de *euthymia* e aqueles que exprimem uma filosofia atomista e hedonista. Para uma visão mais ampla dos problemas quanto à autenticidade destas sentenças, ver J.-M. FLAMAND, *Démocrate, in Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1994.

<sup>36</sup> *Máximas de Demócrites*, 44: 68 B 79 DK.

<sup>37</sup> *Máximas de Demócrites*, 52: 68 B 86 DK.

<sup>38</sup> *Máximas de Demócrites*, 55: 68 B 89 DK.

<sup>39</sup> *Máximas de Demócrites*, 33: 68 B 68 DK.

<sup>40</sup> ESTOBEU, *Textos Escolhidos*, II, XXXI, 66: 68 B 182 DK.

<sup>41</sup> *Máximas de Demócrites*, 23; ESTOBEU, *Florilégio*, IV, XXIX, 18: 68 B 57 DK.

dito de outro modo, a obra que contribui para realizar plenamente no homem sua natureza, ser em permanente devir, como de resto todo o cosmos democritiano, supõe que o homem demarque, através de sua ação, sua diferença com relação aos animais. Demócrito sentencia: “Aqueles que rolam nas poças da volúpia como vermes da terra nos pântanos e nos lamaçais, e se nutrem de desfrutes vãos e vazios de sentido, estes são homens comparados a porcos. Pois os porcos encontram mais volúpia na lama que na água pura...”<sup>42</sup>.

Mas são sem dúvida suas reflexões sobre a fortuna que melhor atestam a mudança de perspectiva que então se encaminha no mundo antigo. A vida dos homens parece de algum modo escapar ao jugo da fortuna, que preside às demais coisas e seres existentes no universo<sup>43</sup>. A fortuna será subjugada por um tipo de sabedoria muito especial, a *phrónesis* ou discernimento, uma espécie de sabedoria consistindo na capacidade de lançar mão de sua inteligência para melhor dirigir sua vida. Assim a define Demócrito: “Atenas Tritogeneia representa o discernimento (*phrónesis*). Do exercício do discernimento procedem estas três qualidades: bem deliberar (*Bouleúesthai kalôs*), falar sem se enganar (*légein anamartétôs*) e agir como se deve (*práttein ha deî*)”<sup>44</sup>. O discernimento, que resulta segundo Demócrito de um estado de equilíbrio dos átomos da alma na mistura corporal, não é apenas fruto da experiência, mas antes de tudo de um aprendizado somado à natureza: “é a educação precoce (*hōraie trophé*) aliada à natureza quem ensina a discernir (*didáskei phronein*)”<sup>45</sup>. A educação tem assim, para Demócrito, o papel de coadjuvante da natureza, vizinhas que são, como diz o filósofo: “a educação transforma o homem produzindo sua natureza”<sup>46</sup>. A educação, mediada pela persuasão, abre os olhos, descortina horizontes e desenvolve o sentido do “cálculo” (*logizesthai*), levando o homem ao cumprimento de seus deveres. É ela quem desenvolve no homem uma boa disposição de caráter (*eutropie*) e, conseqüentemente, lhe abre o acesso à *euthumía*, “o bom ânimo”, um dos sentidos da *eudaimonía* democritiana. Sobre o homem de bom ânimo, assim escreve o filósofo: “naturalmente levado a realizar ações justas e legais, é dia e noite alegre, seguro de si e sem inquietude. Mas aquele que não leva em conta a justiça e não cumpre para com os seus deveres, encontra em todas as coisas razão para se afligir quando reflete: ele conhece o temor e repreende a si mesmo.”<sup>47</sup> Um agir refletido e responsável se encontra aqui na origem de três termos que exprimem a idéia do

<sup>42</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Protreptico*, 92, 4: 68 B 147 DK.

<sup>43</sup> DIONÍSIO DE ALEXANDRIA, *Da natureza*, citado por EUSÉBIO, *Preparação evangélica*, XIV, XXVII, 4 – 5; ESTOBEU, *Textos Escolhidos*, II, VIII, 16: 68 B 118.

<sup>44</sup> *Scolia genovesas*, à *Iliada*, I, v. III, éd. Nicole: 68 B 2 DK.

<sup>45</sup> ESTOBEU, *Textos Escolhidos*, II, XXXI, 72: 68 B 183 DK.

<sup>46</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromatos*, IV, 151: 68 B 33 DK.

<sup>47</sup> ESTOBEU, *Textos Escolhidos*, II, IX, 3: 68 B 174 DK.

homem de bom ânimo (*ho eúthumos*): a alegria, a firmeza e a ausência de inquietude, que se opõem diametralmente ao estado de coisas que acometem aqueles que não levam em conta a justiça e seus deveres. Este apelo à reflexão, à deliberação, se encontra fundado na convicção de que somente uma inteligência bem proporcionada, para usar uma expressão do próprio Demócrito, pode dar origem a uma ação responsável e conseqüente.

O conceito de *phrónesis* ocupa um lugar particularmente importante na economia da reflexão democritiana. O discernimento é, segundo Demócrito, fruto de uma alma equilibrada, quando seus átomos se encontram em harmonia com aqueles da mistura corporal (*krásis*), o que pode ser proporcionado pela educação, pois ela tem a capacidade de ordenar os átomos da alma no interior dos corpos humanos. É justamente no que diz respeito ao aprendizado adquirido pela educação que *phrónesis* se distingue, em Demócrito, de *sôphrosyne*, “moderação”, “temperança”, “prudência”, que seria fruto do aprendizado pela experiência. Uma nuance interessante pode ser percebida no uso que faz o filósofo desses dois termos: se a *sôphrosyne*, enquanto produto da experiência, encontra-se por vezes sob o jugo da fortuna, visto que se adquire com as contingências da vida, a *phrónesis*, por sua vez, deriva de uma educação precoce e que por isto mesmo se opõe à fortuna: “Existe, em um certo sentido, reflexão (*xúnesis*) nos jovens e irreflexão (*axunesín*) nos mais velhos: não é o tempo que ensina a ser razoável (*didáskei phronein*), mas antes uma educação precoce somada à natureza”<sup>48</sup>.

É, pois, pelo discernimento que o homem pode ser sujeito e logo responsável por sua própria felicidade e por aquela da comunidade em que vive, visto que Demócrito não negligencia em suas reflexões a importância do equilíbrio da cidade como uma das condições para o equilíbrio do indivíduo, em vista do que aconselha os homens a se respeitarem mutuamente e a darem seu assentimento às leis da cidade. O equilíbrio do microcosmo humano se encontra implicado no equilíbrio do microcosmo político e vice-versa. O que dispõe a responsabilidade humana em termos de responsabilidade frente a si mesmo e frente ao outro. A felicidade é assim para o homem expressão daquilo que, segundo Demócrito, seria a concórdia (*homónoia*) para a cidade.

Do homem se poderá, desde então, exigir uma responsabilidade sobre seus atos, sobre o que faz de sua vida, e ainda sobre as conseqüências de suas ações para o resto da cidade. Pois, como reconhece Demócrito, “aquele que somente a convenção desvia da injustiça, com toda probabilidade age mal às escondidas, enquanto que aquele a quem a

<sup>48</sup> Ibidem, II, XXXI, 72: 68 B 183 DK.

persuasão conduz rumo ao dever não comete, provavelmente, nada de repreensível, nem às escondidas nem abertamente. Razão pela qual o homem que age corretamente com consciência e conhecimento de causa se torna plenamente homem e dá provas, ao mesmo tempo, de retidão”<sup>49</sup>.

Podemos assim concluir que o problema da responsabilidade moral, no momento de sua emergência na antigüidade grega, se insere no quadro da afirmação da natureza humana enquanto espaço aberto, e do homem como ser livre e capaz de uma *autopoiesis* e de uma *physiopoiesis*. Tal capacidade, por sua vez, desenvolve-se graças ao exercício do discernimento, que confere ao homem o poder de estabelecer, para si mesmo e para o mundo que o rodeia, o equilíbrio, para o qual todos e cada um encontram em si mesmos os meios para exercerem a demiurgia de sua própria existência.

Endereço da Autora:  
Rua Conselheiro Lafaiete, 1977 / 1003  
Sagrada Família  
31035-560 Belo Horizonte — MG

---

<sup>49</sup> Ibidem, II, XXXI, 59: 68 B 181 DK.