

EPIMÊNIDES: SÁBIO OU FILÓSOFO?

EPIMENIDES: WISE MAN OR PHILOSOPHER?

GIOVANNI CASERTANO*

Resumo: O presente artigo propõe-se a delinear traços do perfil intelectual do sábio cretense Epimênides de Cnossos, mediante análise de tradições do século V a.C. ao V d.C. Analisa de modo particular o chamado paradoxo do mentiroso, atribuído a Epimênides.

Palavras-chave: Epimênides, Paradoxo, sabedoria .

Abstract: This paper aims at outlining traces of the intellectual profile of the wise Cretan Epimenides of Knossos, through analysis of traditions from the fifth century BC to the fifth century AD. It examines in particular the so-called liar paradox, attributed to Epimenides.

Keywords: Epimenides, Paradox, Wisdom.

Reconstruir a figura intelectual de Epimênides¹ é tarefa que não é fácil, porque a crítica historiográfica, tal como as interpretações dos antigos, divide-se e chega a soluções contrastantes quer sobre a cronologia², quer sobre a autenticidade e o conteúdo das suas obras. Mas a tarefa que me proponho levar a cabo, aqui, é, em primeiro lugar, oferecer um pequeno contributo à delineação da “figura” de um sábio tal como ela pode transparecer pelos testemunhos dos

* Giovanni Casertano é professor da Universidade de Napoli, Itália. E-mail: casertan@unapoli.it

¹ Esta comunicação retoma em parte um ensaio publicado com o título “Che cosa ha ‘veramente’ detto Epimenide [O que ‘verdadeiramente’ disse Epimênides”. MELE, A.; GHIDINI, M. T. (orgs.). *Epimenid cretense*. Napoli: Luciano Editore, 2001. p. 357-390. Nesse ensaio ocupei-me também da história do chamado “paradoxo de Epimênides”, ou “do mentiroso”, da antiguidade à Idade Média, até hoje. Mas sobre isto não me ocuparei aqui.

² Assim Giannantoni (in *I presocratici*, vol. I. Bari: Laterza, 1969, p. 33 n. 3) resume as três principais hipóteses sobre a cronologia de Epimênides: 1) foi a Atenas durante a 46ª Olimpíada (596-3); 2) ou, depois do massacre dos Cilónios, depois de 556/5, ano em que, exilado Pisístrato, houve a *stásis* e a tentativa de Cílon de se tornar tirano; Cílon ocupou a Acrópole, mas foi derrotado: conseguiu fugir, todavia os seus sequazes foram trucidados no altar de Atena; 3) ou então, dez anos antes do início das guerras persas, isto é, em 500. Esta última hipótese baseia-se no testemunho de Platão. Convém recordar que Sólon foi arconte por volta de 594-3. Sobre a discrepância entre os dados cronológicos e sobre a dificuldade de a eliminar, *cf.* Pugliese Carratelli, pp. 365-366.

antigos, num intervalo de tempo de cerca de mil anos, do século v a.C. ao v d.C.; em segundo lugar, mencionar somente o problema colocado pelo fragmento 1.

Epimênides cretense, de Cnossos ou de Festos³, escreveu, provavelmente em versos e em prosa, obras de assuntos cosmogónicos, mitológicos e políticos⁴. Não há motivo para pôr em discussão a existência histórica da personagem, embora a sua figura se tenha tornado logo mítica. De facto, míticos são a duração da sua vida e os feitos extraordinários que lhe aconteceram: viveu 157 anos, segundo Xenófanés 154⁵, e uma vez dormiu 57 anos⁶. A longa vida dos antigos sábios, mas também a de figuras historicamente definíveis como Górgias e Demócrito, era uma marca constante da antiga doxografia; o dado interessante, porém, é o seu longo sono. A historiografia moderna relacionou o longo sono de Epimênides com a prática da “letargia”, realizada até à época, poderíamos dizer, contemporânea: para obter sonhos divinatórios dos mortos ou dos deuses, o sacerdote, o sábio ou o escolhido retirava-se para um lugar pouco acessível e caía num sono longo e profundo, e quando acordava era capaz de revelar factos ou verdades de interesse pessoal ou coletivo. É indubitável que se trata declaradamente de um estratagem, e é igualmente indubitável que o mesmo se alimentava das crenças, superstições, ânsias, necessidade de garantia e expectativas dos homens de todos os tempos⁷; não sabemos com certeza se Epimênides também praticou a letargia, embora também lhe tenha sido atribuída. Com efeito, a letargia, em

³ As fontes dividem-se: a favor de Cnossos estão Platão, Teopompo, Diógenes Laércio, Pausânias; a favor de Festos Plutarco e Estrabão. Portanto, com uma certa cautela, podemos dizer que foi de Cnossos. Muito precisa a observação de Colli, p. 267: “Diels afirma que o nome do pai deriva falsamente do da cidade de origem de Epimênides. A força demonstrativa desta afirmação é perfeitamente idêntica à que teria a afirmação contraposta, isto é, que estabelecer Festos como cidade de origem de Epimênides deriva falsamente de Féstio, nome de seu pai”.

⁴ Diels, p. 387segs., negou a autenticidade dos fragmentos atribuídos a Epimênides; muitos estudiosos aceitaram as suas críticas, de Demoulin (*passim* e p. 134) a Colli (p. 263), que, mesmo definindo a tese de Diels como “um pouco contorcida”, sustenta que os fragmentos são espúrios. Eles pertenceriam a uma recolha de oráculos poéticos composta em ambiente órfico entre finais do século vi e inícios do século v a.C. Para Demoulin devem-se a Onomácritos que entre finais do século vi e inícios do século v atribuída a antigos profetas oráculos apócrifos úteis à causa dos Pisistrátidas (pp. 104, 106). Sobre o significado político da figura de Epimênides falaremos adiante.

⁵ DL I 111 = DK3A1; cf. DK21B20.

⁶ DL I 109 = DK3A1; segundo Pausânias 40 anos (Paus. I 14, 4 = DK3A8); segundo Suda, s.v. = DK3A2, viveu 150 anos e dormiu 60.

⁷ Demoulin, pp. 95-97, nota que a maior parte das lendas sobre o longo sono e sobre a desparição devem referir-se a um carácter universal da imaginação popular: assim, por exemplo, a lenda dos Sete Adormecidos de Éfeso, de Frederico Barbarossa, de Napoleão, do arquiduque Rodolfo. Nós recordamos também a lenda do rei Sebastião de Portugal, desaparecido na batalha

tempos históricos, era praticada no Egito, mas não sabemos se era praticada também na Grécia arcaica. O mesmo Dodds nota que na Grécia ela divergia primeiro da religião homérica e depois dos racionalismos da idade clássica: teve um renascimento primeiro com o culto de Asclépio (finais do século v), e depois mais particularmente nos ambientes helenísticos⁸. Em Creta, terra de antiga religiosidade esotérica⁹, de uma religiosidade naturalista, para a qual os deuses não se fecham num Olimpo, mas se confundem com os homens, em epifanias humanas ou animais, e moram na fauna e na flora¹⁰, Epimênides decerto teria podido encontrar terreno propício para uma autoapresentação em termos, digamos, “xamanísticos”: mas não sabemos se realmente o fez ou se esta ligação foi estabelecida pela tradição posterior.

Dois elementos far-nos-iam propender para a segunda hipótese: o verso do fragmento 1, que é clara expressão de uma polêmica com os cretenses, e verosimilmente polêmica face às crenças deles, por um lado, e por outro face à sua posição política em Atenas¹¹. De resto, é bem sabido o ceticismo grego em relação às tradições deste tipo, e é claramente atestado, partindo de Heródoto (v séc. a.C.) e Xenófanes em diante. De Heródoto¹² conhecemos a crítica em episódios, como o de Salmoxis, primeiro servo, depois discípulo de Pitágoras, em Samos. De Samos voltou para a sua pátria rico, após ter sido alforriado. Aqui Salmoxis, que tivera experiência do modo de vida dos jônios e tinha modos mais civilizados do que os outros trácios, “homens pobres e incultos”, mandou construir uma casa subterrânea, na qual viveu três anos: os trácios choravam a sua morte e condoíam-se com a sua falta. Passados três anos (muito mais verosímeis do que os 57, 40 ou 60 de Epimênides) reapareceu e assim “tornou credíveis as coisas que tinha ensinado”, ou seja, que depois da morte se volta a viver¹³. Quanto a Xenófanes, parece que, além de Homero,

de Alcácer-Quibir, em 1578, cujo corpo nunca foi recuperado, e de cuja morte se criou aquele mito duradouro na cultura portuguesa que é o “sebastianismo”, de que fala Pessoa.

⁸ Dodds, pp. 134-137.

⁹ Pettazzoni p. 206: em Creta Epimênides deixou-se contagiar pela antiga religiosidade esotérica acumulada acerca do culto milenário de Zeus Ideu, provavelmente também pelas recém-chegadas correntes órficas.

¹⁰ Cf. Vian, *Creta minoica*: “Numa religião naturalista e emocional, o divino não pode senão revestir-se de aspectos múltiplos” (p. 387). O antropomorfismo, triunfante na área do Egeu desde o Neolítico, é recebido pelos cretenses antes de ser transmitido aos gregos (pp. 386-387).

¹¹ Cf. adiante.

¹² 4, 95 (= DK14A2).

¹³ E Heródoto conclui: “Quanto a mim, não creio nem descreio muito no conto e na casa subterrânea; mas julgo que Salmoxis viveu muitos anos antes de Pitágoras”. Salmoxis não era senão o deus-urso da Trácia. Os xamãs, magos trácios, que governavam as tribos em seu nome, imitavam a sua hibernação retirando-se para dentro de cavernas por longos períodos em que

Hesíodo, Tales e Pitágoras, criticou também Epimênides¹⁴ e isto confirmaria que, para Demoulin¹⁵ e Mazzarino¹⁶, no tempo de Xenófanes (530 c.) Epimênides já era objeto de tradições lendárias. Com efeito, depois de Xenófanes, sobre Epimênides cai o silêncio por mais de um século: Heródoto e Tucídides não o citam, mesmo tendo ocasião para o fazer¹⁷. E Diógenes Laércio¹⁸, embora não tome explicitamente posição, todavia menciona a opinião de quem não crê no seu longo sono, mas só num certo período de vida retirada¹⁹, durante o qual ele recolhera raízes, como sugere o próprio Diógenes Laércio, ou procurara remédios para os desgostos de amor, como parece sugerir um escólio no texto de Apolônio de Rodes²⁰. Retirar-se para uma gruta, certamente valorizava, aos olhos dos Cretenses, a excecionalidade da sua figura²¹. As lendas

caíam em “transe”, e quando despertavam narravam as visões tidas: De Santillana, *Origini*, p. 62.

¹⁴ DL IX 18 (cf. Burkert p. 121).

¹⁵ Demoulin, pp. 37-38.

¹⁶ Mazzarino, I, n. 67 p. 140.

¹⁷ Deste silêncio, Kern, p. 82, deduz que no século V o nome de Epimênides ainda não fora associado ao caso dos Cilônios; mas Demoulin, pp. 40-41, observa que uma personagem como Epimênides causava pouco interesse nos dois, especialmente em Tucídides, que não podia acreditar em histórias de purificação e de taumaturgia como as atribuídas a Epimênides.

¹⁸ DL I 112 = DK3A1.

¹⁹ Interessante é o dito, citado por Suda, s.v. = DK3A2, acerca da “pele epimênídea”, a indicar precisamente as coisas escondidas.

²⁰ Schol. Apollon. Rhod. IV 57 = DK3B14: Epimênides diz que Endímion se apaixonara por Hera, e enfurecendo-se Zeus, suplicou-lhe que o fizesse cair num sono sem interrupções; que é uma simpática maneira de justificar racionalmente um mito, e talvez também uma arguta alusão ao seu sono e à sua vida retirada. Trata-se, porém, de uma nova versão do mito tradicional; nisto, Endímion teria sido amado por Selene, que teria pedido a Zeus que o fizesse dormir para sempre. Não se percebe bem a observação de Colli, p. 273: “Epimênides, que experimentara o longo sono [teria talvez experimentado um sono de 57 anos?], inventou este mito gracioso para Endímion”.

²¹ Sobre a importância das cavernas nos cultos cretenses, veja-se em geral Faure. Enquanto que as cavernas da Grécia clássica têm por hóspedes divindades secundárias, as dos cretenses parecem reservadas à casta sacerdotal, dado que tinham hospedado os deuses mais importantes. Vian, *Creta minoica*, pp. 390-391: sobre o monte Dite, ficava a caverna que hospedara Zeus na sua infância, sob a proteção da Terra e dos curetes (ou coribantas), bailarinos que cobriam os vagidos do deus fazendo um grande barulho com os escudos. O antro do Ida tinha os mesmos hóspedes (uma Terra-Mãe e uma jovem divindade masculina que tinha ao seu serviço bailarinos armados), mas os curetes eram substituídos pelos dáctilos, magos que trabalhavam o bronze. Sobre os ritos administrados pelos curetes, cf. também Harrison, pp. 85 segs. Naturalmente não tem nada de viagem ou de experiência iniciática, mas até a alegoria da caverna em Platão poderia aludir a esta crença religiosa. Cf. Gernet: “A alegoria da caverna, na *República*, deve algo à reminiscência de grutas divinas nas quais grandes previdentes tiveram as suas revelações” (p. 353). Assim também Faure, p. 130, que comenta que o Ida era considerado o lugar

sobre a sua morte e renascimento²² e sobre as suas tatuagens²³ estavam ligadas naturalmente, como em Salmoxis, às lendas sobre o seu longo sono. Todavia os testemunhos nada nos podem dizer concretamente acerca das efetivas doutrinas professadas por Epimênides.

Parece não haver dúvidas quanto à ida de Epimênides a Atenas e quanto à sua ação importante aí; quando terá ido e o que terá feito não pode ser

por excelência onde os cretenses encontraram as leis mais justas do mundo; Faure, n. 4 p. 130, reenvia também para um seu artigo, in REG 1962, XVI-XVIII, no qual tentou demonstrar que todos os termos do mito platónico, tão pouco lógicos em aparência, podem ser explicados se se pensar que descrevem uma caverna real, especialmente a do Ida.

²² Ainda em DL I 114-115: afirmam alguns que os Cretenses celebram sacrifícios em sua honra, como a um deus: de facto, dizem que Epimênides sobressaía na arte divinatória (προγνωστικωητατον)... Diz-se que foi também o primeiro a fingir ter voltado a viver muitas vezes. Os Cretenses chamavam-no Curete. Diels, p. 395, atribuiu esta tradição a um poema órfico, escrito por Onomácrito e atribuído a Epimênides pelo mesmo autor. Também Suda, s.v. = DK3A2, diz-nos que sobre Epimênides existia a lenda que a sua alma saía do corpo as vezes que queria por um tempo oportuno e depois reentrava de novo no corpo. Não podemos, com efeito, dizer nada sobre as concepções de Epimênides a esse respeito, principalmente dizer alguma coisa sobre uma sua doutrina da metempsicose ou da metensomatose (considerando este testemunho, de facto, a alma de Epimênides reentrava sempre e só no seu corpo) ou sobre a ligação das suas doutrinas àquelas que diziam respeito à morte e à ressurreição de Dioniso; porém, sobre elas, pelo seu aspecto de reafirmação, mesmo em termos míticos, do conceito da unitariedade do todo, cf. De Santillana, *Origini*, p. 65.

²³ Sempre Suda, s.v. = DK3A2, cita-nos a notícia que depois da sua morte, passado muito tempo, foi encontrado o seu corpo pontilhado de letras. Nós sabemos, porque no-lo atesta Heródoto (5, 6), que para os trácios usar tatuagens era considerado sinal de nobreza. Heródoto mesmo atesta-nos (2, 113) também que na foz do Nilo havia um santuário de Hércules, e que quem aí se refugiava, mesmo um escravo, se imprimisse no próprio corpo os sagrados sinais consagrando-se ao deus, não mais poderia ser tocado por ninguém. Dionisófanos em Porph. V. *Pyth.* 15 testemunha como alguns autores gregos, a propósito do trácio Salmoxis, ignorando o significado religioso da tatuagem, explicaram-na dizendo que fora aprisionado pelos piratas e marcado para ser vendido como escravo. Encontramos esta notícia em Dodds, p. 175 n. 3, que acrescenta, mesma nota na p. 176, que os pintores gregos de vasos sabiam bem que os trácios praticavam a tatuagem sagrada, e representavam ménades trácias tatuadas com figuras de corpos. A tatuagem era praticada também pelos sármatas. Dodds afirma, p. 174, que a notícia sobre a tatuagem testemunha a assimilação de Epimênides com o xamã nórdico, e pergunta-se se ele não faria parte de “racionalizações” de mitos, como aquele sobre Pitágoras: “É uma racionalização da misteriosa “coxa de ouro”? Ou o núcleo histórico da lenda era uma tatuagem sagrada, ou uma “mancha natural?” (p. 175 n. 2). Mas os Gregos consideravam a tatuagem *aiskebrón kai átimon*: Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* 3, 202, e, de facto, usavam a tatuagem só como marca de escravos: ora o testemunho diz-nos que “muito tempo depois da sua morte” descobriu-se o seu corpo coberto de tatuagens, e Diels (p. 399) e Demoulin (p. 69) interpretaram a frase no sentido de uma alusão a um manuscrito em pergaminho das obras de Epimênides, enterrado com ele, que foi mais tarde mal interpretada como alusão à sua pele tatuada: hipótese não inverosímil.

afirmado com certeza. A tradição antiga também relacionou a sua viagem a Atenas com o massacre dos Cilónios, com a peste que se abateu sobre a cidade pelo desprezo divino e, por conseguinte, com a purificação de Atenas por parte de Epimênides. Mas esta relação não nos ajuda muito a determinar a cronologia da sua viagem: se Cílon venceu durante a 46^a Olimpíada, esta deu-se em 640/630 segundo a lista dos vencedores olímpicos, em 556-552 segundo a tradição atidográfica, e de facto alguns historiadores baixam esta data à tentativa de Cílon de apoderar-se de Atenas²⁴. O episódio de Cílon é narrado quer por Heródoto²⁵, quer, muito difusamente, por Tucídides²⁶, mas, como notamos, nenhum deles menciona Epimênides.

Pelo contrário, uma tradição muito mais forte e, parece-nos, muito mais fiável, relaciona Epimênides com a obra reformadora de Sólon²⁷. Diógenes

²⁴ Cf. Canfora, p. 98, n. a 1, 126. Sobre o significado da tentativa de Cílon de se apoderar de Atenas, no quadro da luta contra a sociedade aristocrática arcaica, e em particular sobre o significado das heterias em função política, contra a hereditariedade nobiliárquica do poder, cf. Lepore, pp. 228-229; Braccesi, pp. 362-372.

²⁵ 5, 71: Heródoto coloca-o genericamente “antes do tempo de Pisístrato”. Cílon, “cheio de orgulho” pela vitória nos jogos olímpicos, tentou adquirir o supremo poder e ocupou a Acrópole; derrotado, refugiou-se com os seus seguidores junto da estátua da deusa. Os prítanes convenceram-no a partir, garantindo-lhes a vida salva, mas os alcmeónidas massacraram-nos.

²⁶ 1, 126, 2 segs. Muito mais elaborado, e atento às transformações políticas da vicissitude, o resumo de Tucídides destaca a ligação de Cílon com Teágenes (casara com a filha deste último), tirano de Mégara com objetivo de controlar de Salamina, tal como o papel político da interpretação das profecias além da instrumentalização religiosa com fins políticos: 1) o oráculo de Delfos predira a Cílon que se teria apoderado da Acrópole por ocasião da “máxima festa” em honra de Zeus, mas não havia esclarecido se se tratava da máxima festa ática ou de outra região qualquer; 2) os espartanos exigiam que se reparasse o sacrilégio feito por aqueles atenienses que haviam profanado o altar da deusa (eram os alcmeónidas, dos quais descendia, com efeito, Péricles, que foram afastados da cidade, mas depois regressaram “e a sua descendência vive ainda na cidade”); 3) os atenienses por sua vez mandavam os espartanos punir os responsáveis pelo sacrilégio no Ténaro (Tucídides 1, 128). Sobre o papel dos alcmeónidas em Atenas, veja-se Lévêque-Vidal Naquet, pp. 33 segs.

²⁷ Sobre a qual (594-591 a.C.) convém sempre ver as páginas de Aristóteles, *Ath. pol.* 5-13: por volta de 600, a terra estava toda em poder de pouquíssimas famílias, que abusavam do seu poder e da sua riqueza causando mal-estar e enormes descontentamentos nas classes dos camponeses. Neste clima inseriu-se a tentativa de Cílon, o qual, porém, não conseguiu atrair os camponeses para o seu lado: aliás, eles foram usados pelos Alcmeónidas para abater Cílon. Sobre este episódio, cf. Berve, pp. 215, 248. Com Berve concorda Mazzarino (pp. 29-30): Cílon, vencedor em Olímpia por volta de 640, teria realizado a sua tentativa de tirania por volta de 630; os alcmeónidas mataram os seus sequazes junto dos altares e foram expulsos de Atenas; Epimênides cumpriu a sua purificação na 46^a Olimpíada, isto é, em 596-593, no tempo do arcontado de Sólon. Também para Burkert, p. 151, a vinda de Epimênides no tempo de Sólon para purificar a cidade (considerada por Diels infundada: veja-se, também Burkert,

Laércio²⁸ informa-nos de que Epimênides, indo a Atenas para purificar a cidade, fez cessar a peste do seguinte modo: reuniu ovelhas de lã preta e outras de lã branca e conduziu-as ao Areópago; ali deixou-as ir para onde quisessem, mandando os que as seguiam que as sacrificassem ao deus apropriado no exato lugar em que cada uma delas tivesse parado. Ainda hoje é possível encontrar nos demos atenienses altares anônimos que recordam a purificação feita então. Segundo outros²⁹, Epimênides teria atribuído a causa da peste ao sacrilégio de Cílon³⁰. Os atenienses votaram a favor de uma recompensa e de uma nau que o levasse de novo a Creta: ele não aceitou a recompensa, mas tornou-se promotor do pacto de amizade e de aliança entre Cnossos e Atenas³¹.

Epimênides portanto chegou a Atenas para realizar uma obra de “purificação” da cidade: a novidade da sua obra, qualquer que ela fosse, e a autoapresentação de Epimênides tentando tornar patente aos olhos dos atenienses o valor das suas ações, podem ainda ser deduzidas das palavras de Máximo de Tiro: “Veio a Atenas, ‘sem indicar quem fora seu mestre’: muito capaz (deinóv) nas coisas divinas, salvou Atenas... Era perito nestas coisas, ‘não as tendo aprendido de outrém’, mas, segundo o que se diz, foram seus mestres um longo sono e um sonho”³². O mesmo Máximo testemunha a “estranheza”, por assim dizer, da obra e da mensagem de Epimênides, aludindo claramente à complexidade da sua ação, que tinha como cenário uma situação de crise não só devido à epidemia na cidade, mas também devido a fermentos sociais e políticos (“Atenas, atormentada pela peste e pela sedição (stásei)”³³). A relação entre economia, política e religião no mundo antigo foi

p. 103 n. 31) deve ser, ao invés, considerada histórica. Sobre a complicada trama de religião e política na Atenas dos séculos VI e V. cf. também Pugliese Carratelli, pp. 366-368.

²⁸ I, 110-111 = DK3A1.

²⁹ Entre os quais Aristóteles, *Ath. pol.* 1 = DK 3A4.

³⁰ Segundo Nestle, p. 74, para a difusão destas purificações, alheias ou apenas conhecidas pelo épos homérico, teria contribuído também Delfos: portanto, encontra-se presente não tanto um caráter de sentimento religioso, quanto de religiosidade política: “... não se tratava de uma descarga de consciência pelas culpas cometidas, mas apenas da defesa de um ritual contra as funestas consequências que os demônios ofendidos pela contaminação teriam podido fazer recair sobre os autores” (p.75); cf. também Dodds, pp. 272-273.

³¹ Também a menção de Platão à “ligação de hospitalidade” entre cretenses e atenienses, contido nas *Leg.* I 642d = DK3A5 comprova este testemunho de Diógenes. Sobre as outras implicações contidas neste testemunho, veja-se *infra*.

³² Maxim. Tyr. XXXVIII 3 p. 439 Hobein = DK3B1.

³³ Maxim. Tyr. X 1 p. 110, 13 Hobein: chegou a Atenas com uma história dificilmente credível (*lógon pisteúesthai kbalepón*) - dizia que se tinha deitado no antro de Zeus ‘Dicteu’ e num sono de longos anos tinha estabelecido contato com os deuses e os discursos dos deuses e com a

amplamente assinalada pelos estudiosos; em particular, um fenômeno como o flagelo da peste era uma ocasião que se prestava facilmente a invocar, como já no mundo hitita, a ideia da purificação através da investigação sobre as “causas” do flagelo, que eram infalivelmente causas políticas. E Creta era uma ponte ideal entre Oriente e a Grécia³⁴.

Mas existem testemunhos que podem sugerir a valência política desta ação “purificadora” de Epimênides? Plutarco é claríssimo a este propósito: Epimênides, propiciando, purificando e erguendo estátuas, consagrou e santificou a cidade, *tornando-a dócil à justiça e maiormente propensa à concórdia* (*bupēkoon toû dikaiou kai mällon pròs homónoian*)³⁵. Justiça e concórdia são conceitos e valores que imediatamente nos transportam para o campo político, e se Epimênides foi a Atenas no tempo de Sólon, facto provável³⁶, a sua obra adquire um significado mais claro. A obra reformadora de Sólon, de que temos o testemunho fidedigno de Aristóteles³⁷, era evidentemente uma obra política; mas não podia não apresentar-se – e com feito autoapresentava-se também – como uma obra de renovação moral, dos costumes. De facto, ficaram-nos traços desta assimilação em Epimênides: Plutarco ainda liga a atividade de Epimênides à de Sólon, que pretende superar a *stásis* “pondo mãos à obra para a mediação (*parēlthen eîs tò méson*)”. Assim que chegou, usando a amizade que tinha com Sólon, ajudou-o muito e favoreceu-o na

Verdade e a Justiça. Depois destas palavras, Máximo acrescenta: “E estas coisas Epimênides dizia-as por enigmas, fazendo mitos”; claramente uma interpretação sua são as palavras que se seguem: “entendendo, creio, que a vida na terra, para as almas dos homens, se assemelhasse a um sonho longo e de muitos anos”. Também aqui me parece estranho o comentário de Colli, p. 270, que considera os dados oferecidos por esta testemunha do século II d.C. muito interessantes: “Antes de mais, o encontro de Epimênides, no seu sonho, com os deuses e os seus vaticínios: a sua teogonia, portanto, deve ser entendida como a narração de uma experiência direta, de algo realmente vivido, não somente imaginado”. O que nos maravilha aqui é a assimilação de um conto (que todavia é só provável), o de Epimênides, a um facto real, histórico: se eu afirmo ter encontrado os deuses, o único facto real, histórico, é que eu conto ter encontrado os deuses, e posso contá-lo para fins narrativos, éticos, políticos, econômicos, fantásticos, para o que quiser, mas não porque os encontrei realmente. Harrison, pp. 87-89, realça que Epimênides era o típico ‘homem-xamã’, que ainda hoje existe, por exemplo, na Austrália: “Máximo de Tiro achava que isso era dificilmente credível (...), mas, à luz da comparação com os rituais primitivos, a dificuldade desaparece” (p. 88); também aqui me parece que se opera uma assimilação indevida de um conto a um facto histórico. Sobre a associação de Epimênides a outras figuras, míticas e não míticas, de homens-milagre, desde a antiguidade, cf. Burkert, *Lore*, p. 147 e n. 146.

³⁴ Igualmente, Mazarino, p. 25.

³⁵ Plutarch. *Sol.* 12 = DK3B10.

³⁶ Cf. Plutarch. *Conv. VII sap.* 14 p. 157 D = DK3A5.

³⁷ Cf. acima n. 27.

sua obra de legislador: de facto, tornou mais suportáveis as despesas para as funções sagradas e tornou os atenienses mais moderados nas manifestações de luto, unificando certos sacrifícios com os funerais e eliminando tudo o que de duro e bárbaro praticavam anteriormente a maior parte das mulheres. Este testemunho está perfeitamente em consonância com a obra de Sólon (como estará também depois com a de Empédocles) que se contrapunha ao desejo de posse e de poder, à conduta de vida luxuosa e desenfreada, à intemperança na palavra e na ação dos ricos senhores³⁸.

Quando fala do Cretense, Aristóteles³⁹ também menciona o facto de este pedir uma certa *homónoia* entre os cidadãos. Portanto, o que se pode deduzir destes fragmentos da tradição é a imagem de um homem empenhado numa obra de renovação política e moral e que se servia também de apelos à religião, um instrumento fácil e largamente usado, hoje como então, para impressionar e convencer as massas⁴⁰. Os monumentos erguidos para tornar mais visível e acessível à memória coletiva o significado de uma obra talvez fossem um expediente de Sólon-Epimênides. Vimos antes, no testemunho de Diógenes, que se erguiam altares anónimos ligados a um culto até bizarro e inusual, mas com fáceis significados alusivos⁴¹; os altares anónimos tornam-

³⁸ Sobre este assunto, cf. Berve, pp. 215-221; cf. também Adorno, pp. 580-582.

³⁹ DK3B3 = Aristot. *Pol.* A 2. 1252b13: “a comunidade que se constitui por natureza é a família [esta é convicção própria de Aristóteles, que continua da seguinte forma:], que Epimênides chama “companheiros do lar”: o termo é *homokápnous*, à letra, que respiram o mesmo fumo; mas há também uma variante *homokápour*, isto é, que comem à mesma mesa. Cf. Vernant, *Mito e pensiero*, p. 101: graças ao lar os comensais tornam-se “irmãos” como se fossem consanguíneos.

⁴⁰ De resto, que a religião fosse um instrumento usado por quem queria conservar o poder, tal como por quem queria mudá-lo, era um facto plenamente reconhecido também pelos autores antigos, a partir, pelo menos do século v: cf. Burkert, *Religione*, pp. 151-152. O mesmo Aristóteles (*Pol.* 1319b) testemunha, por exemplo, qual era o “expediente” de Clístenes e dos defensores da democracia: constituir outras tribos e fratrias; as celebrações dos ritos religiosos privados deviam ser reduzidas a poucas e ser tornadas comuns, e devia-se excogitar qualquer meio para que todos os cidadãos se unissem maximamente entre si e as associações pré-existentes se dissolvessem. Existem, portanto, várias tentativas de ligação entre crenças privadas e a sua utilização pública: cf. Chirassi Colombo, p. 65: “Existe pois uma religião da cidade que atravessa, reorganizando-as, formas pré-políticas de religiosidade e de culto, e as redimensiona ao seu uso”.

⁴¹ Ovelhas brancas e ovelhas pretas poderiam simbolizar as facções opostas, ou então, como defende Pugliese Carratelli (p. 371), genericamente, a vontade de sacrificar a todos os deuses, superiores (ovelhas brancas) ou ctónios (ovelhas pretas) seja a quem for; o anonimato dos altares construídos no lugar do seu sacrifício poderia significar a vontade de recordar um facto, mas de realçar ao mesmo tempo uma intenção de pacificação que não precisa de nomes, precisamente para não reacender inimizades.

se depois, no testemunho do bispo Clemente, os monumentos erigidos em devoção à Soberba e ao Descaramento, como convém a um povo pagão⁴². Concluindo, parece-me que se pode aceitar, em geral, a observação de Demoulin, que vê em Epimênides um dos representantes mais característicos das ideias morais que se difundem no mundo grego entre finais de século VII e o início do VI a.C., enquanto que a época que se seguiu, sob a influência de novas doutrinas religiosas e filosóficas, lhe atribuiu qualidades que lhe eram alheias: os biógrafos antigos, incapazes de clarificar a sua história, legaram-nos apenas os acontecimentos fantásticos da sua vida e obra⁴³, ou inventaram outros eventos.

No mesmo quadro de pregação e obra dirigidas à renovação e à moralização dos costumes deveriam ser lidos os testemunhos sobre os “alimentos mágicos” de Epimênides. Diz-nos Diógenes que alguns antigos contavam que Epimênides tinha recebido das Ninfas um alimento especial e que este era conservado num casco de boi. Retirava dele um pouco à vez, nunca defecava, nem nunca foi visto a comer⁴⁴. Também Plutarco, quase um século antes, mencionara este alimento maravilhoso de que fazia uso o Cretense: levava à boca só uma pequena quantidade de um medicamento que tem o poder de matar a fome. Hesíodo tinha-lhe oferecido as sementes dele e tinha-lhe ensinado quão grande era o benefício da malva e do asfódelo⁴⁵. Portanto, além de relacionar Epimênides com uma figura histórica como Hesíodo ao invés de com as Ninfas, Plutarco, por um lado, dera indicações precisas sobre a composição deste alimento e, por outro, oferecera indicações precisas sobre o significado desta escolha alimentar: significado claramente reconduzível à mesma polémica política contra o luxo e o desperdício, a

⁴² DK3A7 = Clem. Alex. *Protr.* 2, 26: ergueu altares à Soberba (*hýbreōs*) e ao Descaramento (*anaideías*). Colli, p. 271, pensa que provavelmente estas duas deusas tenham sido “inventadas” por Epimênides. Na realidade, parece-nos mais uma invenção de Clemente, que é o único a falar delas, que de Epimênides, o qual fizera referência, talvez, à justiça e à concórdia (DK3B10), ou à justiça e à verdade (DK3B1). Colli sustenta que a fonte mais antiga sobre a personificação divina de *Hybris* encontra-se em Herod. 8, 77: na verdade, naquela passagem Heródoto cita um oráculo de Báquis que diz que os Persas destruirão Atenas, mas que depois a divina Justiça [que já não é necessariamente uma personificação] sufocará a violenta Saciedade, filha de *Hybris*, e então Zeus e a augusta vitória trarão de volta à Grécia o dia da liberdade. Ao invés, Pugliese Carratelli (pp. 371-372) defende que é histórica a fundação dos dois altares, por parte de Epimênides.

⁴³ Demoulin, pp. 1-2.

⁴⁴ DL I 114 = DK3A1.

⁴⁵ Plutarch. *Conv. VII sap.* 14 p. 157 D = DK3A5.

favor da parcimónia e da simplicidade de vida⁴⁶. E, se recuarmos ainda a cerca de cinco séculos, um testemunho de Teofrasto pode-nos confirmar que se tratava de alimentos muito simples, de alimento dos pobres, diríamos hoje, ou seja, a um certo tipo de cebola que era usado ainda no seu tempo e que se chamava “*epimedeia*”⁴⁷. Mas já Heródoto, ao falar dos “homens do extremo norte” e dos “do extremo sul”, comentara: “não há necessidade de que fale da história de Abáris, segundo a qual ele levava pelo mundo a sua flecha, *sem sequer tocar em comida*”⁴⁸. Portanto, no final do século xx d.C., é inconcebível uma tese como a de Leclerc, que não só vê uma oposição entre Hesíodo e Epimênides com base no facto que com Epimênides o ser humano “adquiriu uma alma” (tese que não pode de todo ser lida em nenhum lugar), mas até extrai uma mirabolante “passagem da conceção monista do homem, que era a do pensamento mítico, ao dualismo psicossomático defendido pela filosofia”; chegando a fazer de Epimênides, precisamente, “o emblema da aparição do dualismo psicossomático na Grécia”⁴⁹.

⁴⁶ Plutarco, *ib.*: “Crês de facto, disse Periandro, que Hesíodo pensava verdadeiramente algo deste tipo, ou que, pelo contrário, elogiador como era da parcimónia, nos convidasse ao mais simples dos alimentos?... mas estas coisas que matam a fome e a sede penso serem medicamentos e não alimentos (*phármaka mállon hē sitía*) e contêm mel e queijo barbaresco”. Detienne (*Adone*, p. 57), ao invés, liga a malva e o asfódelo aos alimentos dos “magos estáticos” como Pitágoras, Epimênides e Abáris. “No caso de Epimênides, a recusa em comer como os homens anda *pari passu* com a necessidade de comer como os deuses”; e parece até atribuir ao Cretense a descoberta das virtudes deste alimento: “Este alimento maravilhoso era composto por uma mistura de malva e asfódelo, plantas de que Epimênides descobrira as virtudes maravilhosas” (p. 58). Logo depois, porém, acrescenta: “As duas plantas, exemplo da alimentação primitiva, são produtos espontâneos da terra” (p. 58). Com efeito, que malva e asfódelo fossem alimentos dos pobres (sem exclusão de efeitos curativos) é claramente testemunhado por Hesíodo, *Erga* vv. 39-41, onde, em polémica com os juízes que defenderam o irmão que lhe havia roubado a herança, os chama *dōrófagoi*, devoradores de dons, e os contrapõe, *nēpioi*, aos que comem precisamente malva e asfódelo. As duas plantas eram, portanto, evidentemente, símbolo de uma alimentação simples e pobre, contraposta aos alimentos refinados e procurados pelos ricos. Isto também é reconhecido por Rohde, p. 428 n. 2. Por fim, parece-me ilegítima a dedução que destes testemunhos retira Dodds, p. 203 e n. 2, sobre um vegetarianismo que une órficos, pitagóricos e, por conseguinte, Epimênides, que teria tomado parte na sua difusão.

⁴⁷ DK3A6 = Theophr. *Hist. plant.* VII 12, 1: comestíveis são a raiz do asfódelo e da cebola, não toda porém, mas só a chamada ‘epimedeia,’ que é assim chamada comumente.

⁴⁸ Herod. 4, 36.

⁴⁹ Leclerc, p. 233. Pouco compreensível, por assim dizer, é também a afirmação, na mesma página, que tudo isto se deduz do facto que “a composição de malva e asfódelo, se permite sobreviver, pressupõe que um homem, pelo menos o sábio, não se reduz só ao corpo [?]. Vê-se [?] como a noção de alma, princípio distinto do invólucro corpóreo... se constitui apoiando-se em concepções hesiódicas [antes dissera que Hesíodo não tinha a noção de alma em nível

“Compôs versos e purificou várias cidades”; assim, quase por *hendíadis*, Pausânias⁵⁰ explicava a notação de Estrabão: “fez purificações por meio de versos (*katharmou... dià tōn epōn*)”⁵¹. Parece-me que se pode plausivelmente aproximar a obra poética de Epimênides da dos reformadores e moralistas que, de Sólon a Empédocles, se propunham expor com os seus versos um *modus vivendi* que fosse para além do mundo simples, vulgar, violento, sem ideais, exatamente o da maioria dos homens. “Purificação” pois em sentido ético, que podia também encontrar – como de facto encontrava – ocasiões úteis de exemplificação através de eventos perturbantes, social e politicamente, como uma peste ou uma *stásis*. Uma impressão do género deve ter sido também a de Apuleio, quando unia a “magia” de Epimênides e as suas purificações às de Empédocles, mas também às de Sócrates e de Platão⁵². Mas Epimênides foi só um moralista e reformador?

algum], das quais depois se afasta de maneira significativa [?]”. Como se vê, encontramos em plena ‘fantafilologia’.

⁵⁰ Paus. I 14,4 = DK3A8.

⁵¹ Strab. X 479 = DK3A3. Concordam, estes últimos dois testemunhos, com o de Plutarco, já citado (*Sol.* 12 = DK3B10).

⁵² Apul. *apol.* 27 = DK3A6a: “os que com a maior curiosidade (*curiosius*) investigam a proveniência do mundo e com maior cuidado celebram os deuses, são chamados magos pelo povo, quase como se soubessem também fazer aquelas coisas das quais conhecem o efeito (*quasi facere etiam sciunt quae sciunt fieri*). A esta categoria pertenceram Epimênides..., e em seguida também as purificações de Empédocles, o demônio de Sócrates e o bem de Platão tiveram uma fama análoga”. A filosofia como única e verdadeira “purificação”, como é sabido, é um eixo fundamental de todo o *Fédon* platônico. Naturalmente não faltaram, nem sequer na historiografia moderna, as aproximações de Epimênides ao xamanismo (“xamã”, palavra que serve para tudo, daquelas que dão a agradável impressão de se perceber tudo, disse uma vez De Santillana, *Amleto*, p. 154): cf. Gernet, p. 71, que todavia entende a purificação de Epimênides no sentido de uma reforma religiosa, e vê no Cretense uma daquelas figuras que se distinguem “por uma espécie de audácia solitária” (p. 352). Também Mondolfo, I, 2, p. 49, vê em Epimênides um tipo de sábio, adivinho, mago e purificador, que professa doutrinas místicas sobre o mundo e sobre a alma (p. 389), e, com base em Jambl. 135, a possibilidade de ter sido discípulo de Pitágoras: enquadra contudo Epimênides no problema histórico da difusão de ritos e crenças de proveniências várias na Grécia, relacionado com a composição histórica do povo grego e com as condições históricas do seu desenvolvimento (I, 1, p. 149). Zeller, pelo contrário, I, 2, pp. 416-417, distinguira as escolas de Pitágoras, de Epimênides e de Onomácritos, realçando, mas só para a primeira, a presença simultânea do elemento religioso, político e científico. Dodds relaciona Epimênides com as figuras dos “sacerdotes e adivinhos ambulantes” (pp. 272-273). Pugliese Carratelli vê em Epimênides o “depositário da tradição religiosa cretense”, numa esfera de atividade “puramente religiosa”, mas marcada por uma recuperação da união entre Atenas e Creta (p. 374). Reformador religioso e, por conseguinte, político, é Epimênides para Mazarino (pp. 26, 31).

De facto, temos indícios de que a figura do Cretense era muito mais complexa que a de um tradicional “sábio”: uma menção isolada alude a um interesse seu pelas técnicas agrícolas, declarando-o “inventor” do gancho e do arado⁵³. Pelo contrário, temos muitas referências de uma sua cosmologia⁵⁴, especialmente com fortes traços de originalidade (pelo pouco que podemos deduzir dela) relativamente à cosmologia hesiódica e tradicional⁵⁵. O aspecto mais evidente desta cosmologia é a identificação e a denominação de estrelas e de constelações, denominação naturalmente extraída dos contos míticos e inserida na tendência em ver nos astros figuras divinas e heróicas; facto que permanece a primeira forma com a qual historicamente se manifestou, mesmo antes dos gregos, a ciência do céu⁵⁶. Mas provavelmente Epimênides também reflectiu sobre a origem do todo, assinalando como dois “princípios”

⁵³ Serv. in *Vergil. Georg.* I 19 = DK3A8: Epimênides, inventor do gancho e do arado, em seguida chamado *Buzige*, segundo Aristóteles (fr. 386 Rose). Em Hesych. *s.v. bouzúgēs* = DK3A8, fala-se de um herói ático que foi o primeiro a aplicar o jugo aos bois, e que era chamado Epimênides. A este propósito Demoulin, p. 112, observa que, se era um herói ático, não podia ser um purificador cretense: portanto, devia tratar-se de outro Epimênides, ateniense, de quem Pausânias atesta uma estátua frente ao Elêusis, que recebeu o nome de *Buzige*, chefe da família dos *Buziges*.

⁵⁴ Vejam-se os fragmentos de 6 a 19 e de 21 a 25 em DK.

⁵⁵ Vernant, *Mito e società*, p. 207, defende que cosmologias como a de Epimênides “manifestam a presença no âmbito dos mitos de um elemento de crítica, de contestação, que não toma a forma de objeções nem de discussão aberta, mas exprime-se através de diferenças significativas, divergências na forma e no conteúdo dos contos”. Cf. também Adorno, pp. 583-585; Kerényi, 1, p. 49. Cf. Colli, p. 264: os fragmentos confirmam e alargam a tese que “a poesia teogónica de Epimênides se distancia não só da tradição homérico-hesiódica, mas também da órfica em sentido estreito, desenvolvendo uma temática original”. Demoulin, pelo contrário, embora realce a originalidade da poesia teogónica de Epimênides (pp. 124 segs.), sobe a datação para uma geração antes do arcontado de Sólon (pp. 13, 42, 62, 116) e, por conseguinte, vê na cosmologia do Cretense influxos da doutrina de Anaxímenes, atribuindo-lhe a composição não antes do fim do século VI (p. 122). Como dissemos, para este estudioso, tal como para Diels, todos os fragmentos de Epimênides são espúrios (*passim* e p. 134).

⁵⁶ Sobre este assunto, convém ver De Santillana, *Origini*. Também Faure (p. 130) põe justamente em evidência o papel de cosmologias, como a de Epimênides, no nascimento de uma ciência positiva do céu, e pergunta-se se a conceção das gerações divinas, da realeza de Zeus e dos seus filhos em Creta, como aparece na obra de Epimênides, não estará na origem da História Sagrada de Evemero (e depois de Énio), razão pela qual Cronos, Zeus e os seus filhos inscreviam a sua vida no tempo e no espaço, e ainda na eternidade; cf. também Rotondaro, *Esiodo*. De facto, a ciência astronómica servia-se da tradição, da religião, da poesia, e não podia ser de outra forma, dado que vida e eternidade pertenciam aos deuses, porque estavam ali no céu, visíveis por todos, e não apenas a uns poucos iniciados.

da realidade o Ar e a Noite: temos testemunhos de Damásio⁵⁷ e Filodemo⁵⁸. Não sabemos muito mais acerca da derivação de todas as coisas do Ar e da Noite, mas, precisamente por este aspecto, a sua “filosofia” pode-se ligar àquela que cerca de um século depois elaboraria Parmênides, segundo a qual Luz e Noite⁵⁹, ou Fogo e Noite⁶⁰, entram na composição e determinam as “formas” de tudo o que é visível⁶¹.

Um “sábio”, portanto, no sentido que a tradição grega deu a este termo: de facto, no elenco dos “sete sábios”, aparece também o nome de Epimênides⁶². Provavelmente, também ele se autoapresentou como figura excepcional, divina, descida do céu sobre a terra para fazer o bem dos homens, se escre-

⁵⁷ Damasc. *de princ.* 124; I 320, 17 = DK3B5: pôs dois princípios primos, o Aer e a Noite, dos quais se gerou o Tártaro, terceiro princípio, a meu ver, e como um misto composto de ambos; destes geraram-se os dois Titãs: chamou assim a mediação inteligível (*noētēn mesōtēta*), porque “se distende” (*diateínei*) sobre ambos, o cúmulo e o termo (*tò ákron kai tò péras*), cuja mistura produziu o ovo cosmogónico. É claro que aqui Damásio está dando as definições de Epimênides, embora a geração do ovo, a explicação da causa dos nomes usados por Epimênides constituam claramente uma sua dedução. Com efeito, Aristóteles cita a antiguidade, e para ele também, a impossibilidade lógica, deste nascimento da noite: “... as opiniões dos teólogos, que fazem nascer todas as coisas da noite”: *Met.* XII 6 1071b26. Os teólogos são Orfeu DK1B12; Museu DK2B14; Epimênides B5, Acusilau DK9B1, 3; Hes. *Theog.* 116sg.; *erga* 17 [na verdade, em Hesíodo, Noite não é a “primeira”: primeiro é Chaos; Aristoph. *Aves* 693]. Zeller, I, 1 p. 206 n. 4, afirma que entre todas as teogonias que conhecemos, a de Epimênides é a única em que Noite é nomeada como ser originário.

⁵⁸ Philod. *de piet.* 47 a 2 p. 19 = DK3B5: para Epimênides do Aer e da Noite formaram-se todas as coisas.

⁵⁹ DK28B9.

⁶⁰ DK28B8.53-59.

⁶¹ DK28B9.3-4: “tudo é igualmente pleno de luz e de noite escura / e equilibram-se ambas, porque cada coisa provém da união das duas”, tradução de Casertano. Também Detienne, *Maestri*, viu uma proximidade/distância entre Epimênides e Parmênides, justamente quando realça a presença em Parmênides de exigências lógicas e de uma reflexão sobre a linguagem [de facto, o que sabemos de Epimênides é muito menos do que sabemos sobre Parmênides], mas ultrapassando demasiado os documentos em nossa posse quando fala de uma “reflexão sobre a alma” por parte do Cretense (p. 105). Também a proximidade entre as duas figuras baseada numa concepção de *Aletheia* (p. 106) parece-me forçada, a partir do momento que de uma tese epimênídea sobre a verdade nada sabemos. Tal como me parece forçada a contraposição entre as duas figuras baseada na sua diversa posição social: “De Epimênides a Parmênides, o contexto social não é o mesmo: o mago vive afastado da *Polis*, à margem da sociedade. O filósofo ao invés está submetido ao regime da *Polis* e portanto a exigências de publicidade” (p. 109). Com efeito, é a chamada a Atenas, com base na sua notoriedade e, por conseguinte, verosimilmente, na sua influência, que faz de Epimênides uma figura absolutamente não isolada, que age só em privado: a sua atividade, quer seja de reformador moral ou de purificador religioso, atesta a “publicidade” da sua figura.

⁶² Plutarch. *Sol.* 12 = DK3A4. Para os sete sábios, ver DK10.

veu: “Também eu sou da estirpe de Selene dos belos cabelos”⁶³; exatamente como Empédocles, quase um século depois, teria dito de si, que vagueava entre os mortais como um deus imortal, entre todos honrado, cingido de faixas e de coroas floridas⁶⁴.

Mas o aspecto mais interessante, mais “filosófico”, da sapiência de Epimênides diz respeito ao facto de ser um *mántis* não relativamente às coisas futuras, mas às do passado. É Aristóteles que nos oferece esta curiosa notícia numa passagem da *Política*⁶⁵: falar em público (*dēmēgoreîn*) é mais difícil que julgar (*dikázesthai*), e é natural, visto que diz respeito ao futuro; pelo contrário, julgar diz respeito ao que aconteceu (*tò gegonô*), que é cognoscível até para os adivinhos (*mántesin*), como disse Epimênides cretense: de facto, ele vaticinava (*emanteúeto*) não acerca do futuro, mas sim acerca das coisas já acontecidas (*perì tōn gegonótōn*), mas obscuras (*adēlōn*). A importância deste testemunho foi justamente assinalada pela historiografia. Pode entender-se este tipo de ciência como uma ciência relativa às antigas culpas, que permaneceram desconhecidas, reveladas por ela e purificadas,

⁶³ Aelian. *Nat. anim.* XII 7 = DK3B2: Kern, *Religione*, p. 175, conjetura que Epimênides põe a falar Museu: de qualquer maneira, nota Burkert, *Lore*, p. 346 n. 48, as palavras *kai gâr egô* mostram que havia outros membros da família da lua. A mesma pergunta coloca Giannantoni, *ad loc.*: Epimênides põe a falar Museu, filho de Selene, ou o fragmento é de Museu? No fragmento não há absolutamente nenhuma doutrina da metempsicose, tal como não havia em DK3A2: cf. Burkert, *Lore*, p. 151, que atribui a Epimênides só os caracteres do iniciado, mas fala de metempsicose para Pitágoras e Empédocles (p. 136 n. 90).

⁶⁴ DL VIII 62 = DK31B112.

⁶⁵ *Pol.* 17. 1418a21 = DK3B4. Na verdade, não falta uma tradição, mesmo antiga, de que temos notícia em Platão (*Leg.* I 642d = DK3A5), Plutarco (*Sol.* 12 = DK3B10) e Diógenes Laércio (I 114 = DK3A1), que faça de Epimênides um profeta no sentido clássico, que preveja eventos futuros. Mas enquanto Platão, que decerto não é respeitoso, para fins próprios, da cronologia, cita a profecia de Epimênides sobre as guerras com os Persas, e fá-lo prever, dez anos antes, a vitória grega de 490, Plutarco cita-a no episódio de Muniquia: “diz-se também que, observando a colina de Muniquia, teria previsto os males que aquele território teria causado à cidade”, e assim também Diógenes. Demoulin, pp. 45, 104, 106, observa que estas profecias eram evidentemente oráculos *ex eventu*, e atribui-as, coerentemente com sua tese, a uma recolha de oráculos devida a Onomácrita, que entre finais do século VI e inícios do V atribuía a antigos profetas oráculos apócrifos úteis à causa dos Pisistrátides. Pode-se notar, contudo, que a atribuição de um significado oracular a uma observação de Epimênides poderia ter sido feita num segundo momento, no horizonte da construção da lenda epimênidea, mas com base num dado real: não é inverosímil pensar que Epimênides tenha podido fazer a sua observação sobre a colina de Muniquia em sentido logístico e geográfico, e que em seguida tenha sido estabelecida a ligação a um facto realmente acontecido, precisamente para valorizar a fama de profeta do Cretense.

como faz Vernant⁶⁶; mas pode também entender-se, e parece mais provável, como o primeiro aparecimento de uma racionalidade que se exprime, é verdade, por formas ainda ligadas aos modos da tradição (poesia, vaticínio, profecia), mas que já identificou na investigação sobre o passado o método para poder retirar ensinamentos sobre o futuro, como faz Mazzarino⁶⁷. Uma racionalidade que já é problemática – porque está ligada a um “juízo que interpreta”, porque vê no que aconteceu não um campo de “factos” dados e adquiridos pacificamente por todos, mas sim o campo do que deve ser desvelado, o campo das coisas obscuras que não se veem imediatamente –, e a inteligência do passado, a luz que ilumina a escuridão do passado, são o resultado então de uma atividade de reflexão e de interpretação.

Que Epimênides interpretasse e combatesse contra outras interpretações, é claramente atestado pelo fragmento 11, citado por Plutarco⁶⁸: há um mito

⁶⁶ Vernant, *Mito e pensiero*, p. 55; muito menos convincente é o parentesco que Vernant estabelece entre o “êxtase rememorativo” de Epimênides e a anamnese das vidas anteriores do pitagorismo; vejam-se também as pp. 259-260, onde se fala de homens dotados de uma espécie de extra-sentido, que lhes abre o acesso para um mundo normalmente proibido aos mortais. Também Rohde, p. 429 n. 1, havia compreendido este testemunho em sentido religioso, porque “se se tivesse de entender como uma explicação racional, não haveria necessidade alguma do *mântis*. Todavia, eu não consigo ver no testemunho nenhuma perspectiva “metafísica”, como vê Colli, pp. 266-267, nem sequer uma razão para “duvidar da notação de Aristóteles, segundo o qual Epimênides não teria feito divinações sobre o futuro”.

⁶⁷ Mazzarino I, p. 5: a “profecia sobre o passado” de Epimênides laicizou-se, dois séculos depois, com o racionalista Tucídides, que “quer retirar dos factos passados um ensinamento para o futuro”. Mazzarino vê unir-se em Epimênides uma grande revolução social (que tenta minar as grandes classes aristocráticas, proprietários de terras, como os alcmeónidas) e uma revolução contra as tradições populares do mito. Mazzarino, que opta por uma datação alta quer do episódio de Cílon, quer da viagem a Atenas de Epimênides (pp. 29-30), avança também uma interessante hipótese sobre o *genos* a que pertencia Cílon: os grandes adversários dos Alcmeónidas eram os descendentes de Licomedes, dos quais era *gennêta* Temístocles, o defensor de uma política ateniense fundada na frota: embora eles também fossem expoentes de uma aristocracia latifundiária, casaram a sua causa com a da democracia, isto é, com os interesses das classes marítimas. A tradição órfica estava ligada aos descendentes de Licomedes: havia um “hino de Museu aos descendentes de Licomedes”, no qual se narrava acerca de Flios, filho de Gê e antepassado de Cáucon, que levou de Elêusis a Messene os cultos de Deméter e de Core. Flios era o herói epónimo do demo de Flias, onde os descendentes de Licomedes tinham a sua sede, e à qual pertencia também Míron, o acusador dos alcmeónidas. Epimênides tinha portanto um ponto de apoio em Flias, o demo dos descendentes de Licomedes: “A “profecia sobre o passado” era a arma principal de luta política” (p. 33). Sobre este assunto, veja-se também Pugliese Carratelli, pp. 374-375. Sobre a ligação entre mântica, profecia, dimensão poética, religiosa e política, vejam-se as páginas de Chirassi Colombo (em particular, pp. 33-35, 72-74).

⁶⁸ Plutarch. *De defect. or.* 1 p.409 E = DK3B11.

segundo o qual águias e cisnes, levados das extremidades da terra ao centro dela, para ali desciam, para Delfos, o chamado “umbigo da terra” (*omphalós*). Em seguida, Epimênides de Festos, ao investigar/refutar (*elénconta*) o mito junto do oráculo do deus, e recebendo uma resposta obscura e ambígua (*kbrēsmon asaphē kai amfibolon*), assim escreveu: “... Nem na terra nem no mar há no meio um umbigo; e mesmo que haja, é evidente (*dēlos*) aos deuses, mas está escondido (*āphantos*) aos mortais.”

A polêmica com o mito tradicional é evidente, tal como o facto de o oráculo, exatamente como o passado, não ser por si mesmo claro, mas obscuro e ambíguo, e obscuridade e ambiguidade podem ser esclarecidas e desfeitas só por “uma interpretação”. Aqui não se pretende destacar a sapiência dos deuses face à ignorância dos homens: a afirmação do primeiro verso é nítida, decisiva; o segundo verso, mais do que ser uma concessão a um saber divino proibido aos mortais, é ao invés a reivindicação da condição de clareza (*dēlos*) que é indispensável para que o homem possa fazer uma conjetura e uma asserção, qualquer asserção: não sendo clara e evidente a existência de um umbigo do mundo, os homens não podem falar dele. Poder-se-ia aproximar este fragmento do fragmento sobre os deuses de Protágoras⁶⁹, onde também encontramos *adēlótēs* como fator que impede o conhecimento, mas parece-me que está mais próximo, não só cronologicamente, da mentalidade de um Xenófanes, quando salienta o valor conjetural do saber do homem baseado nas suas experiências diretas⁷⁰, ou de um Alcmeón, quando afirma que os deuses podem também ter um conhecimento certo, mas aos homens é dado só o *tekmaíresthai*⁷¹. É provável⁷² que o fragmento também tenha um significado religioso e político.

Chegado agora ao segundo dos dois aspectos sobre o qual gostaríamos de nos debruçar, convém notar, antes de mais, que as fontes não consentem a atribuição direta do chamado “paradoxo do mentiroso” a Epimênides.

⁶⁹ DL IX 51 = DK80B4.

⁷⁰ Sext. Emp. *Adv. math.* VII 49, 110 = DK21B34.

⁷¹ DL VIII 83 = DK24B1.

⁷² Também para Colli, p. 264, o fragmento realça a relevância do momento interpretativo: a interpretação de Epimênides soa hostil à classe sacerdotal, todavia este ataque não é de carácter político, mas religioso. Colli opõe-se à interpretação de Mazzarino, I, p. 27, segundo o qual se manifesta aqui um impulso para a reflexão crítica e o primeiro pensamento histórico dos gregos. Epimênides, para Mazzarino, tinha negado, com a sua crítica corajosa, que o oráculo de Delfos, defensor da aristocracia latifundiária alcmeônida, era o umbigo do mundo (I, pp. 50-51). Mas o fragmento tem também um significado político: “O deus de Delfos, caro aos malditos alcmeônidas, era assim inferiorizado pela feroz crítica do pregador religioso, sacerdote devoto às Erínias” (I, p. 49).

É muito mais plausível que esta seja uma das “argumentações” elaboradas e desenvolvidas em ambientes megáricos, presumivelmente o de Eubulides de Mileto, ao qual a tradição atribuiu argumentações como a do mentiroso, a do escondido, a de Electra, a de sorites, etc. Eubulides de Mileto foi discípulo de Euclides de Mégara e “desenvolveu muitas argumentações dialéticas em forma de pergunta”; seu ouvinte foi também Demóstenes, que por sua causa deixou de pronunciar mal a letra “r”: Eubulides polemizou contra Aristóteles e contra Zenão, contra o qual escreveu também uma obra⁷³. Uma das formulações mais claras do paradoxo é citada por Cícero: “se tu afirmas mentir e dizes que isso é verdade, mentes ou dizes a verdade?”⁷⁴. Debruçar-nos-emos adiante sobre o forte teor dialético e problemático encerrado nestas poucas palavras. Por ora, vejamos em que se baseia a atribuição do paradoxo a Epimênides.

No fragmento 1, constituído por uma passagem da carta do apóstolo Paulo a Tito, lemos: “Disse um deles [dos cretenses], um profeta deles: ‘Mentem sempre os cretenses, bestas más, ventres preguiçosos’ (*krētes aei pseústai, kakà thēría, gastéres argaí*). Este testemunho é verdadeiro”⁷⁵.

Vê-se logo que o paradoxo do mentiroso não nasce do único verso de Epimênides citado, mas do conjunto explosivo deste verso e das palavras de Paulo que o antecedem e o seguem: um “cretense” diz que os “cretenses” mentem sempre, e “isto é verdade”. Convém notar que Paulo não diz quem é este cretense. Calímaco, no século III a.C., com base num testemunho de Hierão, “apodera-se” da primeira metade do verso: “do seu hemistíquio se apoderou em seguida Calímaco [1, 8]: “Mentem sempre os cretenses: o teu túmulo, ó senhor, construíram os cretenses; mas tu não morreste: de facto, vives sempre”⁷⁶. Calímaco também não nomeia Epimênides e, no entanto, retoma as primeiras palavras do seu verso claramente com a função de

⁷³ DL II 108-109.

⁷⁴ Cic. *Ac.pr.* II 20. Segundo Leclerc, p. 226, quer Diógenes Laércio quer Cícero conheciam bem Epimênides, e seria absurdo se, ao citar o paradoxo, não tivessem mencionado o nome de Epimênides: isto significa precisamente que a tradição ainda não lho havia atribuído. Segundo a estudiosa foram os Estóicos [mas não se diz quem nem onde] que se apoderaram da primeira parte do verso de Epimênides como a premissa maior de um silogismo aporético, e depois os lógicos modernos atribuíram a Epimênides a paternidade do paradoxo (p. 225).

⁷⁵ Paul. *Ad Tit.* 1, 12-13 = DK3B1.

⁷⁶ Hieron. *Ep.* 70, I 166 = DK3B1. O verso de Epimênides tem uma vaga assonância com um verso da *Teogonia* de Hesíodo, o verso 26: “pastores, cujo campo é casa, má gente, só ventre (*poiomēnes ágrauloi, kàk'elégkheia, gastéres oion*)” [tradução italiana de Arrighetti]; Hesíodo era, de resto, o modelo comum dos escritos catárticos: cf. Pettazzoni, p. 206 e nn. Todavia, dá ênfase a esta proximidade Leclerc, chegando também a absurdos hermenêuticos, como a contraposição entre cretenses e Epimênides, que não tinha *gastér* (de facto, não comia nem defecava) e, por conseguinte, não era um animal (p. 231).

polêmica religiosa: provavelmente, defende a imortalidade de Zeus contra um Zeus cretense que perece⁷⁷. O ciclo fecha-se nos séculos II-III d.C., com Clemente de Alexandria, que identifica o Cretense recordado por Paulo na epístola a Tito em Epimênides⁷⁸.

Da análise destes simples dados, pode portanto concluir-se que: 1) não conhecemos o contexto do verso de Epimênides; 2) não podemos sequer dizer com certeza se Paulo estava efetivamente a citar Epimênides; 3) a polêmica com um Zeus que perece é claramente de Calímaco, mas nunca poderemos saber com certeza, embora seja provável, se era também uma polêmica de Epimênides; 4) a ligação entre Epimênides e o verso citado por Paulo é de Clemente e não podemos verificá-la.

Podemos transformar estas certezas negativas em algo positivo? Sim, se nos contentarmos, fundamentalmente, com os “talvez” e os “provavelmente”. 1) poder-se-ia também aceitar que se identifique o cretense de Paulo com Epimênides, como faz Clemente de Alexandria; 2) a sua polêmica é com os cretenses; é provável que esta controvérsia se insira na polêmica geral relativa ao luxo, aos maus costumes, ao materialismo vulgar dos seus concidadãos, de que possuímos outros testemunhos, tal como a polêmica de Empédocles com os agrigentinos; 3) ora Epimênides escreveu decerto sobre assuntos cretenses e polemizou com os seus concidadãos, se bem que não possamos saber com certeza sobre que assuntos. Há um testemunho muito significativo, que quase nunca é citado, de um escritor do século I a.C., que mostra conhecer escritos cretenses contraditórios entre si, em particular, escritos de Epimênides, que é apreciado precisamente pela sua veracidade e credibilidade. É Diodoro da Sicília que assim escreve: “dado que os escritores cretenses discordam uns dos outros, nós seguimos os que dizem coisas mais persuasivas (*tà pithanōtera*) e que são muito mais dignos de crédito (*toîs malistas pisteuoménois*), aproximando-nos de Epimênides em

⁷⁷ Mas segundo Faure, p. 79 n. 1, teria exatamente o mesmo sentido em Epimênides, que protesta contra a crença na existência de um túmulo de Zeus. Para todas as referências literárias à tradição de um Zeus nascido, criado, casado, morto, enterrado, cf. Faure, p. 110 e nn. 1-6. De facto, havia um Zeus identificado em Creta com um “jovem deus que morre”: Vian, *Creta minoica*, pp. 392-393. Segundo Faure, p. 128 n. 3, Calímaco, se não nomeia Epimênides, tem talvez em mente Evemero. Também para Mazzarino, I, p. 26, Epimênides polemizava contra os mitos tradicionais dos seus concidadãos. Da mesma opinião De Santillana: “Epimênides disse aos Atenenses que embora os ritos da religião cretense pusessem em cena a morte e o renascimento anual de Zeus, com isto não se queria negar a verdade conhecida em Atenas, isto é, que Zeus é eterno e imortal” (p. 64).

⁷⁸ Clem. Alex. *Strom.* I 59 = DK3B1. A mesma atribuição será depois feita também por Girólamo, *In epistolam ad Titum* I, 706.

algumas coisas”⁷⁹. Portanto, também o fragmento 1, embora não nos dê nenhum elemento doutrinário concreto, pode confirmar alguns traços da figura vivaz e simpática deste cretense em corajosa polêmica com os costumes do seu tempo, com as crenças religiosas mais difundidas, com as tradicionais doutrinas cosmológicas e astrológicas mais comuns.

O fragmento 1, dizíamos, na sua totalidade é explosivo no campo da lógica. É óbvio que aqui Epimênides já não tem voz na matéria, mas parece-me interessante mencionar apenas a questão deste paradoxo e da sua história. Dito em termos modernos, o paradoxo é o de um enunciado que exprime algo sobre a própria verdade ou falsidade⁸⁰ e, portanto, liga-se aos grandes problemas da validade lógica, da correção, da verdade, da propriedade semântica dos enunciados que, através de Parmênides e dos sofistas, a partir de Platão são formulados para toda a filosofia ocidental.

O problema colocado pelo fragmento 1 pode enunciar-se da seguinte forma: se quem fala faz parte de um grupo de pessoas que mentem sempre, e a sua afirmação concerne precisamente ao facto que aquelas pessoas mentem sempre, pode afirmar-se que está a dizer a verdade? Naturalmente o paradoxo é formulável e compreensível só se se quebrar a unidade parmenídea entre linguagem, verdade e realidade, segundo a qual tudo o que se diz – traduzindo em linguagem uma relação real – é por essa mesma razão verdade. A ruptura daquela unidade foi operada pelos sofistas, que distinguiram para sempre o plano do real do da linguagem, mas conseguiram colocar a verdade apenas no plano da individualidade. A recomposição desses três níveis e, por conseguinte, a devolução de um valor de objetividade, de universalidade, ao nível da verdade, foi a tentativa mais tenazmente perseguida por Platão nos seus últimos diálogos. Tentativa que, guardando todo o seu alto valor ético e político, conserva também, em nível lógico, lacunas e pontos fracos⁸¹. O paradoxo do mentiroso é um desses indícios. Platão não nomeia Epimênides. O exame da presença, nos diálogos platônicos, da dificuldade lógica evidenciada pelo paradoxo precisaria de um tratamento muito mais articulado, mas não falaremos dele. Mencionaremos apenas o facto de que sobre ele muito meditaram, por séculos até hoje⁸², algumas das maiores mentes da nossa história cultural,

⁷⁹ Diodor. V 80 = DK3B20.

⁸⁰ Kneale, p. 23: as noções de verdade e falsidade “são de grande importância para a lógica, porque a noção fundamental da lógica é a validade, e esta é definível em termos de verdade e falsidade”.

⁸¹ Para toda a questão, cf. Casertano, *Linguaggio*.

⁸² Para a história da argumentação, veja-se o meu ensaio citado na nota 1, com a bibliografia relativa.

de Platão a Aristóteles, a Crisipo, a Agostinho, Alberto Magno, Guilherme de Ockam, até Peirce, Frege, Russell.

[trad. Maria da Graça Gomes de Pina]

[recebido em maio 2010; aceito em junho 2010]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno = ADORNO, F. “La «cultura» ionica tra il VII e il VI secolo”. In: BANDINELLI, R. (ed.). *Storia e Civiltà dei Greci*, I 2. Origini e sviluppo della città. L’arcaismo. Milano, 1978. p. 560-612.
- Arrighetti = ARRIGHETTI, G. (ed.); ESIODO, *Teogonia*. Milano, 1984.
- Baldassarri = BALDASSARRI, M. *Crisippo. Il catalogo degli scritti e i frammenti dai papiri*, Como 1985.
- Berve = BERVE, H. *Storia greca* (1951-52), tr. it. 2 vol. Bari, 1966.
- Braccesi = BRACCESI, L. “Le tirannidi e gli sviluppi politici ed economico-sociali”. In: R. BIANCHI BANDINELLI (ed.). *Storia e civiltà dei Greci*, vol. I. Origini e sviluppo della città. Parte II. L’arcaismo. Milano 1978, pp. 329-382.
- Burkert, *Lore* = BURKERT, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (1962), tr. ing. Cambridge: Mass., 1972.
- Burkert, *Religione* = BURKERT, W. “La religione greca”. In VEGETTI, M. (ed.). *L’esperienza religiosa antica*. Torino, 1992. p. 137-171.
- Canfora = CANFORA, L. (ed.); TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, vol. 2. Roma-Bari, 1986.
- Casertano = CASERTANO, G. *Parmenide il metodo la scienza l’esperienza* (1978). Napoli, 1989.
- Casertano, *Linguaggio* = CASERTANO, G. *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*. Napoli, 1996.
- Chirassi Colombo = CHIRASSI COLOMBO, I. *La religione in Grecia*. Roma-Bari, 1983.
- Colli = COLLI, G. *La sapienza greca*, vol. II. Milano, 1978.
- Demoulin = DEMOULIN, H. *Epiménide de Crète*. Bruxelles, 1901.
- De Santillana, *Origini* = DE SANTILLANA, G. *Le origini del pensiero scientifico* (1961), tr. it. Firenze, 1966.
- De Santillana, *Amleto* = DE SANTILLANA, G.; VON DECHEND, H. *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* (1969), tr. it.. Milano, 1983.
- Detienne, *Maestri* = DETIENNE, M. *I maestri di verità nella Grecia arcaica* (1967), tr. it. Roma-Bari, 1977.
- Detienne, *Adone* = DETIENNE, M. *I giardini di Adone* (1972), tr. it. Torino, 1975.
- Diels = DIELS, H. Über Epimenides von Kreta. *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, p. 387 ss., 1891.

- DK = DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 13^a ed. Dublin-Zürich, 1968.
- Dodds = DODDS, E. R. *I Greci e l'irrazionale* (1950), tr. it. Firenze, 1978.
- Faure = FAURE, P. *Fonctions des cavernes crétoises*. Paris, 1964.
- Frege = FREGE, F. G. *Grundsetze der Arithmetik*, vol. 2. Jena, 1893 e 1903.
- Gernet = GERNET, L. *Antropologia della Grecia antica* (1968), tr. it. Milano, 1983.
- Geymonat = GEYMONAT, L. *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. I. Milano, 1970.
- Harrison = HARRISON, J. E. *Themis. Uno studio sulle origini sociali della religione greca* (1921), tr. it. Napoli, 1996.
- Hegel = HEGEL, G. G. F. *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. 4, tr. it. Firenze, 1967.
- Kahn = KAHN, Ch. Religion and Natural Philosophy in Empedocles. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, p. 3-35, 1960.
- Kerenyi = KERENYI, K. *Gli dei e gli eroi della Grecia* (1963), 1. *Gli Dei*, tr. it. Milano, 1982.
- Kern, *Epiménide* = KERN, O. *De Orphei, Epimenidis, Pherecidis theogoniis*. Berlin, 1888.
- Kern, *Religione* = KERN, O. *Religion der Griechen II*. Berlin, 1935.
- Koyré = KOYRÉ, A. *Epiménide le menteur*. Paris, 1947.
- Kneale = KNEALE, W. C.; KNEALE, M. *Storia della logica* (1962), tr. it. Torino, 1972.
- Leclerc = LECLERC, M.-Ch. Epiménide sans paradoxe. *Kernos*, 5, p. 221-233, 1992.
- Lepore = LEPORE, E. "Città-stato e movimenti coloniali: struttura economica e dinamica sociale". In BIANCHI BANDINELLI, R. (ed.). *Storia e civiltà dei Greci*, vol. I, *Origini e sviluppo della città*, parte I, *Il medioevo greco*. Milano, 1978. p. 183-253;
- Lévêque-Vidal Naquet = LÉVÊQUE, P. ; VIDAL NAQUET, P. *Clisthène l'Athénien* (1964). Paris, 1976.
- Mangione = MANGIONE, C. "Logica e problema dei fondamenti nella seconda metà dell'Ottocento". In: GEYMONAT, L. *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. V, Milano, 1971, pp. 755-830.
- Mazzarino = MAZZARINO, S. *Il pensiero storico classico*, vol. 3. Bari, 1966.
- Mondolfo = ZELLER, E.; MONDOLFO, R. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, vols. I-II. Firenze, 1967.
- Minio-Paluello = MINIO-PALUELLO, L. The *Ars disserendi* of Adam of Balsham, Parvipontanus. *Mediaeval and Renaissance Studies*, 3, p. 116-169, 1954.
- Nestle = NESTLE, W. *Storia della religiosità greca* (1934), tr. it., Firenze, 1973.
- Otto = OTTO, W. F. *Gli dei della Grecia. L'uomo e la divinità nel mondo ellenico* (1929), tr. it. Milano, 1968.
- Peirce = PEIRCE, Ch.S. Grounds of validity of the laws of logic: further consequences of four incapacities. *The Journal of Speculative Philosophy*, 2, p. 193-208, 1868.

- Pettazzoni = PETTAZZONI, R.. *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*. Bologna, 1921.
- Puech = PUECH, H.-Ch. (ed.). *Storia delle religioni*, 1. *L'Oriente e l'Europa nell'antichità* (1970-76), tr. it. Roma-Bari, 1976.
- Pugliese Carratelli = PUGLIESE CARRATELLI, G. "Epimenide". In: *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei greci d'Occidente*. Bologna, 1990, p. 365-377.
- Radici = RADICI, R. *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Milano, 1998.
- Ramsey = RAMSEY, F.P. *The Foundations of Mathematics*. London, 1931.
- Riverso = RIVERSO, E. Il paradosso del mentitore. *Rassegna di scienze filosofiche*, 13, p. 296-325, 1960.
- Rivetti Barbò = RIVETTI BARBÒ, F. *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo*. Milano, 1961.
- Rohde = ROHDE, E. *Psiche* (1890-1894), tr. it. vol. 2. Bari, 1970.
- Rotondaro, *Esiodo* = ROTONDARO, S. "Il Tempo, Zeus, la Memoria e l'uomo nella *Teogonia* di Esiodo". *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli*, vol. CVIII, p. 53-63, 1997.
- Russell [1] = RUSSELL, B. Les paradoxes de la logique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 14, p. 627-650, 1906.
- Russell [2] = RUSSELL, B. *Mathematical Logic as based on the Theory of Types* (1908). In *Logic and Knowledge*. London, 1956.
- Schröder = SCHRÖDER, E. *Vorlesungen über die Algebra der Logik (exacte Logik)*, vol. 3. Leipzig, 1890-1895; vol. 2bis, Leipzig, 1905.
- SVF = VON ARNIM, H. *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. I Leipzig, 1905; voll. II-III. Leipzig, 1903 (usamos a tradução italiana de RADICE, R. *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Milano, 1998).
- Tarski = TARSKI, A. *Der Wahrheitsbegriff in die formalisierten Sprachen* (1933), tr. al. *Studia Philosophica*, 1, p. 261-405, 1936; tr. ing. in *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford 1956, p. 152-268.
- Vernant, *Mito e pensiero* = VERNANT, J.-P. *Mito e pensiero presso i Greci* (1965), tr. it. Torino, 1970.
- Vernant, *Mito e società* = VERNANT, J.-P. *Mito e società nell'antica Grecia* (1974, 1976), tr. it. Torino, 1981.
- Vian, *Creta minoica* = VIAN, F. "Le religioni della Creta minoica e della Grecia achea". In: PUECH, H.-Ch. (ed.), 1976, p. 381-408;
- Vian, *Religione greca* = VIAN, F. *La religione greca in epoca arcaica e classica*. In: PUECH, H.-Ch. (ed.), 1976, p. 409-497;
- Zeller = ZELLER, E.; MONDOLFO, R. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, voll. I-II. Firenze, 1967.