



## JUSTIÇA, DEMOCRACIA E RETÓRICA SOB O OLHAR DO *ÉTHOS* EPICUREU

Miguel Spinelli<sup>1</sup>

 <https://doi.org/10.33871/27639657.2023.3.1.8144>

**RESUMO:** Este artigo se ocupa de três temas que, no registro histórico da filosofia grega, transitaram para a posteridade entre si relacionados: justiça, democracia e retórica. Dado que a justiça, entre os gregos, não se desvinculava dos ditames da lei, o artigo põe em pauta a seguinte questão: se a justiça (enquanto ação que decorre do cumprimento das leis sem lastros com os interesses da razão humana sensata) é realmente uma virtude cívica? O segundo tema diz respeito à democracia analisada enquanto estratégia e conceito, e também como governo ou regime de leis capaz de promover a verdadeira justiça. O terceiro, consorciado aos anteriores, se pergunta pela principal virtude da Retórica e por seu valor na atividade do conhecimento ou ciência que tem por característica a razoabilidade e a sensatez. Os três temas são analisados dentro de um olhar filosófico em que prevalece o ponto de vista do *éthos* epicureu.

**Palavras-chave:** Justiça, democracia, retórica, *éthos* epicureu

### JUSTICE, DEMOCRACY AND RHETORIC UNDER THE GAZE OF THE EPICUREAN *ÉTHOS*

**ABSTRACT:** This article is concerned with three themes that, in the historical record of Greek philosophy, passed to posterity related to each other: justice, democracy and rhetoric. Given that justice, among the Greeks, was not disconnected from the dictates of the law, the article raises the following question: if justice (as an action that stems from the fulfillment of laws without ballasts with the interests of sensible human reason) is really a civic virtue? The second theme concerns democracy analyzed as a strategy and concept, and also as a government or regime of laws capable of promoting true justice. The third, consortium with the previous ones, asks about the main virtue of Rhetoric and its value in the activity of knowledge or science that is characterized by reasonableness and wisdom. The three themes are analyzed within a philosophical perspective in which the point of view of the Epicurean ethos prevails.

**Keywords:** Justice, democracy, rhetoric, epicurean *ethos*

#### 1 É a justiça uma virtude cívica?

1.1 – O tema da justiça enquanto virtude cívica promoveu uma acirrada polêmica entre filósofos, políticos e sofistas. Os sofistas (em sua maioria retores) estavam sempre propensos a defender e a confirmar as opiniões ou crenças consolidadas da maioria em favor do próprio solto e na defesa dos interesses dos que os financiavam. A presunção, como ressaltam Platão

<sup>1</sup> Professor aposentado da UFSM.





e Isócrates, de que a injustiça trazia mais vantagens que a justiça, denuncia que se tratava de opinião bem difundida, mesmo que fosse uma defesa meramente teórica e hipotética no que concerne à maioria. *Hipotética* em razão de que a lei era aplicada com rigor entre os gregos, de modo que a maioria estava sempre sujeita aos poderes da 'justiça' derivada da lei, e, portanto, era mais propriamente hipotética que real a defesa popular segundo a qual a injustiça era mais vantajosa que a justiça. Era vantajosa para os ricos e não para os pobres sempre acossados pela justiça da lei, que, muitas vezes, redundava em uma deliberada injustiça: um modo de sujeitar (disciplinar) a pobreza por seus delitos. Dado que a maioria se sujeitava à lei, então a pressuposição corria no sentido de que uma minoria – a dos poderosos e abastados, com condições de se descriminalizar e burlar a justiça da lei – tinha na injustiça uma vida vantajosa.

Acorria à referida situação a seguinte proposição: o vantajoso não está em cumprir a lei, e sim em evitar ao máximo, na contravenção, de se pôr ao alcance do fiscal da lei. Esse é um lado da questão; o outro tem a ver com os interesses subjacentes à vontade presumida da lei, nestes termos: se a lei promulga a vontade e o interesse dos mais fortes, não seria a justiça da lei, antes de uma virtude cívica, uma imposição de um jugo que nada tem a ver com a justiça humana propriamente dita? Como presumir *justiça* no cumprimento de uma lei que atende outros interesses que não os da razoabilidade e da sensatez humana consorciada a prerrogativas do bem particular e do bem público ou comum? Eis aí as principais questões que promoveram os embates entre sofistas e filósofos, dos quais a dialógica concebida por Platão veio se pôr, entre os gregos, e na posteridade, como primordial foco de problematização. Ora, Epicuro não fica fora desse embate, visto que manifesta plena ciência da necessidade da lei se pautar por interesses que consolidam a razoabilidade humana, e que, ademais, há de expressar um contrato entre a concórdia das vontades fomentada sob a cláusula de que a justiça também há de ser a mesma para todos, sem priorizar os interesses e a vontade dos mais fortes. A lei, em síntese, a fim de promover justiça, há de ser *um bem público* (comum a todos), e não um *privilégio* de poucos.

Epicuro, pelo que consta na *Carta a Meneceu* (§124) sempre se colocou no contraposto dos falsos juízos da maioria justamente pelo fato de ter tomado ciência da manipulação da



mente humana em favor de uma justiça, que, sobre a maioria, muitas vezes recai como uma injustiça. Daí a razão pela qual, nas *Máximas principais* (n.32 e 33), Epicuro sai em defesa da justiça enquanto virtude, mas não da *justiça em si*, visto que, segundo ele, a justiça não é algo que existe em si (*kath' heautò dikaiosýnē*). Este é o pressuposto: nada é justo ou injusto fora do plano de uma reciprocidade acertada mediante contrato. O justo e o injusto se dão como um fenômeno concreto, não como uma abstração. Fora das “relações recíprocas”, promovidas pelo arbítrio e acertadas mediante intercâmbio do entendimento comum, nem o justo nem o injusto tomam existência cívica. Sendo assim, então a justiça e o seu contraposto, a injustiça, só vêm a existir mediante *pacto* (*synthékē*) de convivência sustentado por um desejo de reciprocidade movido pela disposição (feito uma precaução) natural de não prejudicar para não ser prejudicado. Trata-se de uma disposição, segundo Epicuro, que teve a sua origem não propriamente em um pacto coletivo, mas, primordialmente, subjetivo (restrito), que, entretanto, findou por atingir amplamente todo um *éthnos*:<sup>2</sup> grupo, família, tribo, etc.

Foi, do ponto de vista de Epicuro, o pacto (desperto por uma disposição humana natural de “não prejudicar e não ser prejudicado”) que estimulou o *éthnos* (a linhagem humana) a se arranjar nos termos de uma *comunidade* (*koinonía*), cujo conceito, em Epicuro, expressa um intercâmbio convivial de relações (*Carta a Heródoto*, §76; *Máximas principais*, 36, 37 e 38). O pressuposto do “prejudicar sem ser prejudicado” não corresponde, segundo Epicuro, a uma disposição natural, visto que configura uma condição de injustiça, que, por princípio, não corresponde ao espontâneo ânimo que move as pulsões ou inclinações naturais. Em um contexto cívico, o desejo de não ser prejudicado, mesmo prejudicando, só encontra respaldo na lei injusta, que, por si só expressa uma contravenção do direito natural, porque não leva em conta a disposição natural de todos os membros da comunidade no sentido de salvaguardar a si mesmo, sua própria vida e os interesses que o movem em vista do bem viver (de uma vida serena, prazerosa e feliz). A proposição de Epicuro do “não prejudicar e não ser prejudicado” nada tem a ver com a antiga lei do “dente por dente olho por olho”, antes presume a necessidade de um pacto inviolável de não se prejudicar reciprocamente. O pacto

---

<sup>2</sup> Termo que comparece quatro vezes nos escritos remanescentes de Epicuro: três na *Carta a Heródoto*, §75 e §76, e uma nas *Máximas principais*, XXXII. Diógenes Laércio, X, §117.



presume a necessidade de promover o cuidado de si e o cuidado recíproco, e também atitudes de benevolência e de reciprocidade, e de fomentar, enfim, sentimentos de amor e de amizade. É o descumprimento do pacto que estabelece uma situação primordial de injustiça, que só se restabelece na recomposição dos laços conviviais.

Do ponto de vista da idealidade concebida por Epicuro, cabe considerar que a *justiça* (no sentido amplo que lhe é dado) só vem efetivamente a se constituir em *virtude* cívica e humana caso os interesses relativos aos pactos (dos quais a justiça depende) sejam igualmente virtuosos, sendo que a virtude primordial (como vem expresso nas *Máximas* 35 e 36) consiste justamente em cumpri-los sob o fomento da confiança (*pisteúein*) recíproca. É da virtude em termos de preservação dos interesses comuns (que implicam necessidade, utilidade, bem-estar, intercâmbio de bons sentimentos, e proteção pessoal e recíproca), que, do ponto de vista do *éthos* epicureu, depende a virtude enquanto justiça. Nesse ponto Epicuro compartilha a ideação socrático/platônica segundo a qual a justiça realmente só faz sentido a título de um virtude enquanto sabedoria convivial correlativa ao justo pressuposto como um bem subjetivo e comum. Nesse último caso, a justiça (ao modo como Epicuro sentenciou na *Máxima* 37) vem a ser compartilhada por todos por força de sua *conveniência*: de sua utilidade (*chreías*) e de seu proveito (*symphéron*) manifestos, na vida prática, na forma de satisfação e de bem estar para todos os membros da comunidade.

Assim como Epicuro presumiu que “da *autárkeia*, o grande fruto é a liberdade (*eleuthería*)”, presumiu igualmente que “da justiça, o maior fruto é a ataraxia”.<sup>3</sup> Ele assim concebeu sob a seguinte justificativa (na *Máxima* 17): porque “o justo é o que está livre de intranquilidade – *ho díkaios ataraktótatos*”. Este é o raciocínio: assim como a liberdade vem a ser o segundo maior bem (o primeiro é a vida), o terceiro é a justiça: porque é a partir da justiça que se instaura a garantia da própria vida, e, com ela, o viver sereno e tranquilo que, em última instância, vem a ser a forma mais profunda de ser feliz. Não existe nada mais tranquilizador e sereno (inclusive, estar em condições de dormir tranquilo) do que poder contar com a benevolência dos que compactuam conosco interesses comuns de não agressão

---

<sup>3</sup> Respectivamente: “*Tês autarkeías karpòs mégistos eleuthería*” (*Sentenças vaticanas*, 77); “*Dikaiosýngs karpòs mégistos ataraxia*” (citado por Clemente de Alexandria, *Stromateís/Miscelâneas*, VI, 24, 9).



e que respeitam esse pacto, a começar pelo primordial: a preservação recíproca da vida. “O carente de justiça (sentenciou Epicuro na máxima 17) é pleno de inquietudes – *ho d’ádikos pleístes tarachês*”. Diógenes Laércio (X, §28) cita, aliás, uma obra de Epicuro com este título: “*Sobre a justiça e outras virtudes – Peri dikaiosýnes kai tōn állon aretōn*”. No próprio título fica manifesto que a justiça, do ponto de vista dele, é uma entre as demais virtudes.

Soa estranho para nós hoje alguém duvidar que a justiça seja uma virtude. Entre os gregos, porém, a questão não era assim tão pacífica, e pela seguinte razão: porque rodava nas discussões teóricas a convicção segundo a qual, pressupondo que o justo deriva da prática da lei, e que, por sua vez, a lei tem por garantia a vontade e o interesse não, a rigor, da razoabilidade e da sensatez, tampouco da maioria, mas da vontade dos mais fortes, fica então evidente que as prerrogativas da justiça derivadas da prática da lei desqualificam essa mesma justiça em termos de virtude. Platão, Aristóteles e também Epicuro ensinavam que a justiça é uma virtude, mas essa não era a mentalidade corriqueira da vida cívica. Aliás, a esse respeito é preciso fazer uma pequena consideração: Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (III, I, 1109 b 30ss.; V, I, 1129 a 1ss.), e assim Epicuro, ambos não identificaram a virtude da justiça em termos de *a justiça em si*, e sim no “homem justo”, do mesmo modo, por exemplo, como não identificaram *a coragem em si* como virtude, e sim no “homem corajoso”. Ambos, ao reconhecerem que o homem justo é o respeitador da lei, presumiram igualmente que, para que essa condição efetivamente viesse a se dar, seria preciso que a lei tivesse em mira a *vantagem comum* (*tò koinòn pāsi*) e não restritivamente a vantagem dos promotores da lei. Na *Máxima 36*, Epicuro presume que a lei, a fim de ser valiosa, haveria de conter um interesse a título de um bem comum intelectivamente ajuizado e representar vantagens para todos os membros da comunidade (*pròs allélous koinoníai*). Assim como “a coragem (*andreía*)”, no dizer de Epicuro (segundo Diógenes Laércio, X, §120b), requer “cálculo (*logismós*) de conveniência”, a justiça que advém da lei, carece de cálculo de sensatez ou de razoabilidade. Nem a justiça e nem a coragem são geradas por natureza, a não ser enquanto *desejo*. A ação justa propriamente dita (a exemplo de qualquer ação que quer ser virtuosa) requer *probidade* (integridade, retidão) assim como a coragem, em qualquer circunstância, requer bravura, audácia, intrepidez.



1.2 – Ainda a respeito da justiça enquanto virtude, é preciso ter em conta e agregar nesta consideração o intenso policiamento promovido pelos fiscais da lei sempre prontos a penalizar qualquer contravenção, com o que constroem a obedecer não por virtude ou honradez humana, e sim por constrangimento e medo da pena. Quando a justiça, e, do mesmo modo, a liberdade e a paz vêm como uma concessão do constrangimento promovido por lei, e se essa lei antes de declarar o bem comum (que implica em uma manifestação do interesse concernente à razoabilidade e à sensatez) declara o interesse dos mais fortes, então a lei concerne a um regimento de opressão, em que, efetivamente, não há justiça, nem liberdade e nem paz presumidas sob o critério de humana virtude. A própria lei não se apresenta como um governo em favor do cuidado de si e da comunidade, e sim como uma tirania que impera ou recai sobre os mais fracos, e assim finda que a lei não permite sequer a justiça como virtude. Nesse caso, a lei não faculta a equidade em termos de um ajuizamento justo entre a lei (o governo) e a ação, de modo que a justiça perde, inclusive, a conotação de ‘virtude relacional’. Trata-se de uma lei que, perante os mais fracos, recai como uma coação moral (e cívica) irresistível (se resistir sofre as penas), e, nos mais fortes, como uma garantia de privilégios. Este, entre os gregos, foi o grande conflito: os pobres reivindicavam direitos, os ricos, privilégios!

Tudo indica que a questão principal do debate entre os filósofos vinha a ser esta: como pode haver efetivamente justiça, e ainda ser a justiça virtude, ou seja, um bem moral e cívico, se ela impõe interesses que não são, a rigor, nem os da *pólis* e nem os da maioria dos cidadãos. Como a lei pode ser justa, se sequer promove a liberdade e a tranquilidade. A liberdade, segundo Epicuro, só frutifica mediante a *autárkeia*, o cuidado de si requisitado a cada um dos membros da comunidade; a tranquilidade só frutifica através da justiça. Em um sistema de injustiça não há tranquilidade. Entretanto, se é a lei que promove o justo, e sendo o justo a representação de interesses que não coincidem, em sua essência, com a ideia geral do bem comum, e, tampouco, com a ideia dos bens particulares, mas dos que detêm o poder, a justiça não só *não expressaria* uma virtude, como, igualmente, não poderia ser considerada uma sabedoria. Aí está, em síntese, a dramatização teórica do debate entre os filósofos (os “intelectuais” defensores da razoabilidade e do bom senso, promotores da idealidade) e os



sofistas (mantenedores da realidade, defensores de interesses imediatistas do povo em favor dos mais fortes).

Os filósofos, no geral (Platão, por exemplo, no *Górgias* e na *República*, Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*), defendiam os interesses da razão, enquanto que os sofistas defendiam, fundamentalmente, os seus ganhos econômicos sob o recurso dos interesses de seus financiadores. Os sofistas eram os “filósofos” da hora que faziam o discurso certificador (de comprovação) das opiniões e das crenças populares, mas não em favor das crenças ou em benefício do povo, e sim dos mesmos governantes e dos políticos corporativos que punham na lei a vontade e o interesse que representavam. Eram eles, enfim, que, mediante subornos os mais diversos transformavam o povo em força e poder do qual retiravam o sustento da própria força e do próprio poder, por eles denominada de *democracia*: de poder derivado do povo. Se bem que o nome grego *democracia* corresponde mais exatamente ao poder dos *povoados* (dos *dêmos*): pequenas *pólis* periféricas que circundavam e compunham o todo territorial da *pólis*. A vida efervescente acontecia na *pólis* central, sede da administração pública e da vida cívica, mas era nos *dêmos* que se concentrava o grande público e, com ele, a maior fatia do poder.

Os sofistas circulavam por todo o território da *pólis*, e se colocavam sempre à disposição dos filhos da riqueza aos quais era dado acesso a uma instrução supostamente mais aprimorada para além do ensino básico. Não só aos jovens filhos da riqueza, mas a todos os cidadãos (pais ou tutores) era dada a obrigação de inscrever os filhos na *lexiarchikón grammateíon*: na instrução derradeira (*lêxis*, final) dos princípios básicos da cidadania.<sup>4</sup> Entre o ensino básico e o derradeiro (a *lexiarchikón*) restava apenas a instrução oferecida pelos *sofistas* (mestres perambulantes da *pólis*). A maioria buscava neles sobretudo o ensino da eloquência e da retórica com o objetivo fundamental de se engajar na vida política ou de advogar nas assembleias populares (*ekklesíai*) em favor das próprias causas (suas ou do grupo familiar) e também das querelas, intrigas, desentendimentos e desavenças populares. Boa parte da

---

<sup>4</sup> No *Ética e Política* (2017) dedicamos um estudo específico sobre “A educação da cidadania: a *lexiarchikón* e a *gymnasia*”, pp.100-108.



juventude, os filhos da pobreza, se vinculava às oficinas ou ao exército ou se engajava nos mais diversos trabalhos manuais requisitados pela *pólis*.

Os sofistas eram os mestres de um saber fundamentalmente prático e imediatista com o qual alguém (logo depois de frequentá-los) se colocava igualmente na condição de *sofista* (de professor) pronto para ensinar o que aprendeu e ganhar a vida com o seu ensino. Aí está a razão pela qual os filósofos da idealidade se indispunham contra eles: a) pela continuada desqualificação do ensino que se fracionava de um sofista para outro; b) pela total falta de compromisso com o saber e com a verdade; c) pela transmissão de um saber caótico, rudimentar, extenso e variado, e incapaz de instruir quanto ao uso do intelecto na capacitação do pensar e da exercitação do juízo; d) por se concentrar fundamentalmente na retórica, disciplina preocupada com o discurso convincente e persuasivo independentemente do conteúdo da mensagem; e) por inundar a *pólis* de sofistas replicados com cada vez menos qualidade e profundidade; f) porque, da desqualificação do ensino desqualificava-se o cidadão, e, com ele, o exercício da cidadania, e, conseqüentemente, o todo da *pólis* em seus diversos níveis.

## **2 A democracia grega enquanto estratégia e conceito**

**2.1** – O que naquela ocasião denominavam de *democracia* não corresponde exatamente à idealidade do que hoje concebemos em termos de igualdade, de participação, de liberdade, de autonomia, de direitos, de justiça e de acesso aos bens públicos. Hoje o conceito de democracia não se resume ao sentido etimológico de sua significação originária: *dêmos* (povoado, região, povo) + *krátos* (força, poder, vitória). As *politeias* tradicionais dos gregos restringiam o acesso ao poder aos “nobres”: aos donos das terras, senhores das fratrias, em geral moradores da *pólis* central, muito bem cercada e protegida. A maioria da população vivia nos povoados (nos *dêmos*) que se espalhavam e compunham o território da *pólis*. Foi a prosperidade que promoveu grandes mudanças. O enriquecimento das *pólis* se deu sobretudo com o desenvolvimento das oficinas, e não do campo, do qual se retirava os víveres, e sempre sujeito ao bom e ao mau tempo das plantações e das colheitas.



Independentemente do bom ou mau tempo, as oficinas (feito a indústria daquele tempo) prosperaram. Delas saíam os utensílios para a casa, para o comércio, para o campo, para a guerra, para as construções e para todas as necessidades das *póleis*. As oficinas se tornaram os empreendimentos mais rentáveis da vida grega. Ânito, como consta, por exemplo, no *Eutífron* (2 b-c; 5 a-b; 12 e) de Platão, foi um jovem político que participou como financiador e que assinou a acusação que levou Sócrates (em 399 a.C.) à condenação. Diz Xenofonte, na sua *Apologia de Sócrates* (III, § 29), que ele era filho de um tanoeiro (fabricante de tonéis) e um dos homens mais ricos de Atenas. Ânito, aliás, era o líder da magistratura popular, dos chamados “democratas” da época: da classe política que reunia os *demiourgos*, os representantes da elite do comércio e da “indústria” local (CLÁUDIO ELIANO, 1991, II, X, 13). A *demiourgía* grega expressava justamente o setor dos empreendimentos característicos das oficinas que proviam a vida grega dos mais diversos instrumentos de trabalho, de bens e de serviços (inclusive das próprias oficinas) de que a *pólis*, como um todo, carecia para prosperar. A prosperidade da *pólis* amplificou tudo, especificadamente a riqueza, e, com ela, o desejo de poder.

Fundamentalmente a chamada *democracia* grega nasceu desse desejo. Dado que as *politeías* tradicionais restringiam o acesso ao poder ao nobres, a nova classe de riqueza passou a reivindicar para si o mesmo acesso, para o que se serviu de dois importantes ingredientes: a riqueza e os anseios do povo. A riqueza nunca esteve a serviço apenas da compra ou financiamento de bens (em benefício do particular ou do público), mas também para adquirir força e poder. Entre os gregos, o poder do povo e o poder da riqueza confluíram em uma só direção: o acesso ao poder político sob o sustento da força popular. Na busca do poder, a riqueza se ocupou em financiar as necessidades, os interesses e os anseios dos populares: não só os que eles efetivamente tinham, mas também os que, os da riqueza, neles promoviam e criavam. Os ricos passaram a financiar as festas religiosas, mas também a construção de suntuosos templos nos quais o popular se via confortavelmente instalado como se fosse um dos ricos; financiavam os espetáculos e a construção dos anfiteatros; financiavam os jogos e a construção de extensos ginásios poliesportivos e palestras (*palaístra*, campos de jogos e de exercícios onde se praticava os mais diversos tipos de corridas), etc.



A riqueza embelezou a *pólis* com a construção de inúmeros monumentos públicos luxuosos nos quais a pobreza (que, entre os gregos, não era pouca) se sentia sob o *status* dos ricos. A riqueza promoveu a beleza, a robustez e o conforto de tudo o que compreendia o bem de uso comum, deixando o bem de uso particular sob a responsabilidade e o empreendimento de cada um. A grande população amava vivenciar os ambientes de uso comum da riqueza, mas amoitava na pobreza! Independentemente desse viés, foi de fato a prosperidade que gerou a democracia, isso na medida em que os novos ricos se deram conta da necessidade de assumir os destinos da *pólis* em favor de seus interesses, e, conseqüentemente, da manutenção, preservação e ampliação de sua prosperidade. Não quer isso dizer, entretanto, que a *pólis*, de imediato, se viu nas mãos dos aventureiros da riqueza. Também o poder tradicional, que não estava desvinculado da prosperidade dos bens e serviços, soube como se organizar e solidificar o seu poder em favor da manutenção do estabelecido. Foi em meio à nobreza e aos da aristocracia tradicional que nasceram os mais valiosos e influentes legisladores da Grécia.

De todos, o que mais influenciou o desenvolvimento histórico das legislaturas gregas foi Licurgo de Esparta.<sup>5</sup> Drácon foi o principal legislador de Atenas que promulgou leis duríssimas (por volta de 621 a.C.) em favor do estabelecido, abrindo, porém, espaços para a força popular enquanto sustento de seu poder. Logo depois veio Sólon (638-558 a.C.), membro da aristocracia (nobreza) decadente, que, bem por isso, se viu levado a ampliar o acesso ao poder na direção dos povoados nos quais se concentrava a grande força popular. Foi Sólon quem concebeu, a título de uma amplificação da chamada *helieia*, a *ekklesia*, a assembleia popular, com a qual deu voz ao povo quer em favor deles mesmos quer do poder estabelecido (ARISTÓTELES, *Const. de Atenas*, IV, V-XIII e XX-XXII.). Há uma sentença que define bem a índole democrática de Sólon: “Feliz de quem tem em sua casa crianças queridas, cavalos de casco não rachado, cães de caça e um hóspede estrangeiro” (SÓLON, Fr. 13 apud RAMOS, 1964, p.45). Felizes, sem dúvida, eram os aristocratas que tinham tudo isso e um pouco mais!

---

<sup>5</sup> “Dizem que Licurgo”, quando jovem, “passou a maior parte do tempo em Creta” (ARISTÓTELES. *Política*, 1271 a 22). Cícero, nas *Tusculanas*, localiza Licurgo na mesma época em que também viveu Homero: *Lycurgum, cuius temporis Homerus etiam fuisse*” (*Discussões Tusculanas*, V, III, 7). “Nada, a respeito de Licurgo, o legislador, pode ser dito com absoluta segurança. Tudo está imerso em controvérsia” (PLUTARCO. *Vidas Paralelas*, I, 3, 1).



Depois de Sólon veio Pisístratos (600-528 a.C.), ele próprio nobre e notável, e um dos primeiros a fazer uso da força popular, a apresentar-se como o grande líder do povo, a fim de se alçar ao poder e instaurar a tirania, continuada por Hiparcos e Hípias, seus sucessores.

Clístenes (565-492 a.C.) vem na sequência e se ocupou em romper com a tirania e restabelecer os ideais de Sólon, para o que, em 508 a.C., promoveu grandes reformas na *Politeia* (na Constituição) de Atenas. Com Clístenes (registrou Aristóteles), “o regime se tornou bem mais popular que o de Sólon”; “ocorreu que a tirania (pós Sólon) fizera as leis de Sólon caírem no esquecimento por desuso” (ARISTÓTELES. *Const. de Atenas*, XXII, 1). As concessões democráticas estipuladas por Clístenes consistiu sobretudo em ampliar a participação popular na assembleia, permitir o voto a todo cidadão (independentemente da renda econômica dele) e facultar o acesso a cargos públicos mediante eleição e por sorteio entre os mais votados. Depois de Clístenes temos um político inusitado entre os gregos, Temístocles (524-459 a.C.): um militar, filho de um novo rico ateniense casado com uma estrangeira.<sup>6</sup> Trata-se, pois, de um jovem que sempre viveu à margem da cidadania, que não era concedida aos filhos de mães estrangeiras. Mesmo assim, sob o sustento da força popular movida pelas benesses do poder econômico, militar (ele era da marinha) e da retórica. Foi Temístocles quem transformou Atenas de potência terrestre em potência naval, a ponto de, sob seu comando, obter para os gregos (sobre os persas) a vitória de Salamina (480 a.C.). Depois de Temístocles (550-489 a.C.) temos um outro militar da infantaria ateniense, Milcíades, que comandou a vitória de Maratona sobre os persas (por volta de 490 a.C.). Cimon substituiu Milcíades, e, na sequência, temos Péricles.

Péricles (495-429 a.C.) representou para Atenas uma derradeira retomada dos ideais democráticos de Sólon (638-558 a.C.) e de Clístenes (565-492 a.C.) fomentados em todos os setores da vida cívica, das letras, das artes, da arquitetura, dos ofícios e da escolaridade. Mas ele também manteve a mesma força e o vigor militar desempenhados por Temístocles e por Milcíades, de tal modo que ele vem a ser, para os Atenienses uma síntese bem acabada dos ideais políticos e democráticos dos gregos. Com Péricles temos a inauguração de uma

---

<sup>6</sup> “La famille de Thémistocle était trop obscure pour qu’il lui dût aucune gloire. Son père, Néoclès, homme de condition médiocre, était un Athénien de Phréar, dème de la tribu Léontide; et, du côté de sa mère, Thémistocle n’était qu’un bâtard dans la cité” (PLUTARQUE. *Les vies des hommes illustres*, III, I, 1).



nova época em termos de reforma da lei e do ser cidadão sob o regime dito *democrático*. Ele representa, sob esse aspecto, o auge, mas também, com sua morte, o declínio da civilidade grega. Péricles e seus dois filhos (Páralo e Xantipo), como consta em Diógenes Laércio, no *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (II, V, §25), foram vítimas da grande “peste que se abateu em Atenas”, em 429 a.C. (ano do nascimento de Platão), de cuja peste, entretanto, Sócrates saiu imune.

Não consta nos escritos filosóficos alguma louvação a Péricles como democrata, e isso certamente pelo fato do conceito de “democracia” não significar grande coisa vantajosa ou louvável para os gregos ilustres, sequer para Péricles. Passou pelas legislaturas de Clístenes e de Péricles a seguinte norma que oferece uma certa noção da chamada democracia grega. A lei foi expressa por Êsquines nestes termos: “Todo ateniense que se entregar (*hetairései*) aos prazeres de um outro, não poderá ser escolhido entre os arcontes; (...) nem ser nomeado sacerdote; (...) nem discursar para o povo, nem obter qualquer magistratura da cidade ou fora da cidade, quer por sorteio quer por eleição” (*Contre Timarque*, 19-20). Em contrapartida correu de Sólon a Péricles esta outra (que atingia os *meninos livres*, filhos dos cidadãos, e os escravos): “Se algum ateniense cometer excessos contra um menino livre (*eleútherou paída*)”, poderá ser “condenado à morte pelo Tribunal”, ou “a uma multa”. “Os que ultrajarem os escravos, se submeterão a esse mesmo juízo” (*Contre Timarque*, 16).<sup>7</sup>

A posteridade criou, às voltas de Péricles, mais idealidade que realidade. Ele foi um militar (general de infantaria) e estrategista de muitas guerras, e chegou ao poder sustentado por estas duas forças: a da riqueza dos artesãos e a do *vozerio* dos populares fecundado pela persuasão e convicção promovidas pela retórica. Comparado a Sólon e a Clístenes diríamos, hoje, que ele foi um democrata: comparado a Temístocles e a Milcíades, ele foi uma espécie de “césar” dos atenienses. Platão, com palavras de Sócrates, louvou Péricles como um retórico incomparável: “Aventuro-me a dizer”, testemunhou Sócrates, “que Péricles, na retórica, excedeu a todos em perfeição”; e acrescenta: ele tirou da filosofia “muito proveito em favor de sua arte: a do logos retórico” (*Fedro*, 271 e – 270 a). “Tive a sorte (relata ainda Sócrates) de ter uma brilhante professora de retórica (refere-se a Aspásia) que preparou excelentes

---

<sup>7</sup> SPINELLI, M. (2021). *Educação e Sexualidade no perímetro cívico da pólis grega*. São Paulo: Loyola.



oradores, um deles que se distingue entre todos os gregos: Péricles, o filho de Xantipa” (*Menexeno*, 235 e). No *Fedro* (269 e), Platão assegura que, “no discurso da retórica, Péricles foi o mais elevado”.

Plutarco, na *Vida de Péricles* (I, 4), relata que Péricles foi aluno “do eleata Zenão”, e que frequentou com assiduidade “Anaxágoras de Clazômena”. Foi esse seu *tour* pela Jônia que o estimulou a trazer Anaxágoras para fundar em Atenas uma escola filosófica (à qual se vinculou Sócrates). Ele trouxe também de Mileto, Aspásia, que, em Atenas fundou uma das mais prósperas escolas de retórica com a qual tinha por objetivo promover, a par da filosofia, a sabedoria política. Arquelau, Sócrates, Fídias e o próprio Péricles frequentaram a escola fundada por Aspásia. Péricles, segundo registro de Plutarco, findou, inclusive, por se casar com ela, atraído “por sua inteligência e por sua capacidade política”. “Qual arte (questiona também Plutarco), qual poder de sedução tinha aquela mulher a ponto de enlaçar em sua teia o mais extraordinário homem de Estado de sua época, e de, inclusive, levar muitos filósofos a falar dela com tanta pompa e com tanta honradez?”. Da relação de Péricles com Aspásia, Plutarco fez ainda o seguinte registro: “todos os dias, quando Péricles saía de casa para a ágora, e quando em casa retornava, ele a saudava com um beijo cheio de ternura (*kataphileîn*)” (*Péricles*, I, 24: 2, 6 e 8).

Os “democratas” gregos sempre tiveram um pé na tirania, e, o outro, no conservadorismo estatutário que fomentava o bem-estar da aristocracia. Tirania e conservadorismo foram as duas margens que comprimiram o percurso histórico da chamada democracia grega. O que efetivamente definia a democracia grega era o regime das leis, não, a rigor, os interesses que as promoveram ou que defendiam, tampouco a magistratura que as executavam. Todos esses conceitos – justiça, liberdade, autonomia e soberania –, de um ponto de vista da realidade cívica e não da idealidade filosófica, advinha da lei e do bom senso, humanidade e boa vontade dos magistrados, em geral, propensos à, corporativamente, manter seus postos e seus privilégios. Com facilidade defendiam os interesses do poder da hora, e não propriamente o direito e a justiça. Ao grego era fundamentalmente dado ser o que a lei determinava, e não, a rigor, ser ele mesmo consoante às suas circunstâncias e complexidades naturais. Essa idealidade vem a ser uma das características fundamentais do *éthos* epicureu; e



mais: da lei que, em geral, promovia a *pena* (a reclusão ou a multa), Epicuro (na esteira de Sócrates, Platão e Aristóteles) filosoficamente propõe promover a justiça e o *direito*. O justo consistia fundamentalmente em penalizar, porque o que mais importava era a ordem cívica, o “ser bom cidadão” conforme a lei, e não (como presumiu Sócrates e Epicuro) o “ser homem” conforme a natureza e os interesses da razoabilidade e do bom senso humano.

**2.2** – A democracia grega não nasceu espontaneamente por deliberação da vontade popular, e, tampouco, vicejou. Ela foi imposta por interesses e vontade da aristocracia econômica ascendente que careceu do apoio popular para ter acesso ao poder dominado pela elite aristocrática tradicional: a dos “nobres”, dos donos das terras que detinham o controle dos celeiros e dos víveres. Foram, em contrapartida, os “novos ricos”, ou seja, os que se enriqueceram com a prosperidade das oficinas fabricando e oferecendo os bens e os serviços do aparelhamento da *pólis* central e dos povoados (*dêmos*). Foi essa nova aristocracia ascendente que buscou na força e na vontade popular o acesso e o amparo na governança política. Ela promoveu (ao modo como se expressa Aristóteles) de tal modo essa força, a da maioria (de pobres), que veio a se constituir em amparo de todo e qualquer governo da minoria (dos ricos) tanto do regime oligárquico quanto tirânico (*Política*, III, 8, 1279 b 20-25). Nesse ponto, Platão e Aristóteles divergem entre si, quanto ao processo da evolução da força democrática enquanto sustento do poder: a) do ponto de vista de Platão foi a oligarquia que gerou a democracia em busca de seu sustento no poder, e foi a força democrática gerada pela oligarquia que facultou a possibilidade da tirania (*República*, VIII, 555 b); b) do ponto de vista de Aristóteles, as oligarquias se transformaram, primeiro, em tiranias, e, depois, na forma de tirania gerou a democracia (*Política*, III, 15, 1286 b 15), ou seja, promoveu a força popular como sustento da governabilidade.

Em qualquer circunstância, o que se deu foi que tanto o regime oligárquico quanto o tirânico sempre caminharam juntos, e, juntos, promoveram a democracia. Sempre caminharam juntos em razão de que, em muitas coisas, os governantes atenienses (senão eles diretamente, mas valendo-se os ricos insatisfeitos de alguma magistratura) sempre foram tirânicos, e em outras, democratas, ou seja, sediam aos interesses do povo para preservar os



próprios interesses. A religião e o lúdico, os cultos e as festas em homenagem aos deuses padroeiros, as celebrações cívicas, os jogos, os teatros, os certames poéticos e literários, etc., se transformaram no chamarisco fundamental de acesso ao povo e de estímulo aos seus interesses imediatos. Os da riqueza, novos ou velhos ricos, se ocuparam disciplinadamente em financiar as celebrações, os jogos e as festas populares (das quais os ricos, evidentemente, também participavam – o dinheiro, afinal, não ilustra e nem muda os gostos e os cacoetes), e, o mais importante, passaram a contratar, a bom preço, os retores que faziam os discursos na defesa dos valores que o povo mimava e defendia. Foi sob esse sustento que a chamada democracia grega encontrou o chão de sua prosperidade.

A divergência entre Platão e Aristóteles é meramente formal, visto que, no essencial, o resultado é o mesmo: a democracia (a força popular elevada enquanto sustento do poder político) foi promovida pela riqueza e não pela pobreza, por iniciativa da minoria e não da maioria. Imperava, entre os gregos, uma grande maioria de pobres e uma minoria flutuante de ricos. A dificuldade para ficar rico é inversamente proporcional à facilidade de, a qualquer momento, voltar a ser pobre. Esse é o drama humano que fomenta o desejo de exploração dos mais fracos e atiza a astúcia e a força do desejo na vigilância quanto ao interesse de manter (por vezes, a qualquer custo) o próprio estado. Foram os ricos em geral, os da oligarquia tradicional, detentora de poder econômico e consuetudinário (na forma de títulos laudatórios da moralidade e de brasões) e os da nova elite econômica detentora de muita sagacidade e de um poder econômico flutuante, que buscaram nos “interesses” do povo o antídoto capaz de resguardar os seus interesses. Com certeza, naquele momento (naquela translação de *interesses* entre ricos e não tão ricos) houve um avanço, mas, com ele, vieram também, uns quantos malefícios: a promoção da retórica e da reverência aos deuses como meio de subornar a vontade popular aos interesses, sobretudo, dos *demiurgos* (dos senhores empreendedores das oficinas): prestadores de serviços e produtores dos bens instrumentais da *pólis*, desde os bens da *oikia* (utensílios e vasilhames, calçados, vestimentas) aos bens do campo (ferragens em geral, enxadas, arados, carroças, implementos) e também aos bens de cada oficina (mecanismos os mais diversos para cada empreendimento: para a sapataria, a



tecelagem, a carpintaria), aos 'bens' da guerra, por terra e por mar (espadas, arcos, flechas, armaduras, engenhocas e embarcações as mais diversas), e tantas coisas mais.

A noção de 'governo do povo' e a estratégia que facultava a todos os cidadãos a responsabilidade de escolher seus representantes, eram, entre os gregos, as mesmas que conservamos ainda hoje, mas não a idealidade subjacente ao conceito. Pressuposições do tipo "o poder vem do povo" ou "o povo é o soberano" coincidem, hoje, apenas no sentido de estratégia relativa à escolha dos governantes e dos representantes do povo. O governo propriamente dito e o poder (semelhante aos dias de hoje) advinham das leis, do regimento que os gregos denominavam de *politeia*, cujo termo expressava um princípio de unidade ordenador do todo cívico. A *pólis* compreendia um *todo* no sentido de uma *comunidade* de interesses carente de um *éthos* que a unificava sob parâmetros concebidos em termos de uma legislatura sob o resguardo das magistraturas. Daí que a lei (a *politeia*, o estatuto das leis), enquanto poder e governo, gerava, por sua vez, a própria *pólis*, que, em seu conjunto, era autenticada por um *logos* cívico agregador de interesses. Cada *pólis*, com seus povoados, e por força do regimento de leis (de sua *politeia*), se constituía em uma unidade dentro da multiformidade grega, de tal modo que uma *pólis* perante a outra gozava de autonomia e de soberania. Eram, portanto, das leis (sintetizadas numa *politeia*, numa *constituição*) que cada *pólis* retirava a unidade e a ordem de que careciam em favor de sua própria soberania.

Duas coisas contribuíram para pôr em crise a soberania das *pólis* a partir de Atenas: a politização do judiciário e a retórica. Cabia ao complexo sistema judiciário grego preservar o regimento das leis, e, com ele, a governabilidade e a civilidade. A *politeia* era resguardada por vários órgãos e conselhos, em última instância pelo Areópago (pelo supremo tribunal) e pela Helieia (*Heliaia*, termo derivado de *hélíos*, sol), que foi concebida como um tribunal de ampla representatividade, e que, no decurso do tempo, veio a se constituir na grande *Ekklesia* (na Assembleia) do povo. A fragilização do sistema de justiça decorreu da vassalagem e da subserviência de *boa parte* dos magistrados em busca de benesses e de visibilidade perante o poder estabelecido. Antes de operar em favor da *politeia* (do governo das leis, da justiça e da civilidade) os da vassalagem do judiciário operavam em conluio com os ideais e interesses do poder vigente (político e econômico), fator que não só desqualificou os ideais da democracia,



como, sobretudo, o regimento universal da *pólis*. O adjutório da paulatina deformação cívica dos ideais da *pólis* adveio da retórica que encontrou no manejo da vontade flutuante dos populares a ocasião de promover neste mesmos populares, mediante estratégias de convencimento e de discursos eloquentes, os interesses dos mais fortes como se fossem os interesses deles.

Lentamente a retórica tomou conta da vida cívica, e, de tal modo, que confundiu o político com o retórico e transformou a retórica na disciplina prioritária instrutora da vida cívica. Nesse contexto, a retórica foi além do objetivo de produzir apenas o discurso convincente, porque também tomou para si a tarefa de perseguir e de promover a mensagem apropriada à eloquência destinada ao convencimento desejado. Ao contrário da filosofia que se ocupava em instruir a inteligência e de promover a exercitação do juízo (aquilo que os gregos denominavam de *vida reflexiva, anexétastos bíos*), a retórica se ocupou em ‘promover’ os ideais, as crenças e os valores morais que a maioria cultivava a título de um saber (consuetudinário) valioso e sagrado. A retórica não promovia novos valores ou princípios ou crenças, tampouco reformava ou aprimorava opiniões, apenas rememorava o tradicional, o já existente e despertava no povo a necessidade de mimar de maneira efusiva e convincente tais valores, princípios e crenças. O grande trunfo da retórica consistiu em mover uma grande maioria a pensar igual dentro de parâmetros tradicionais, que, isoladamente, muitos já pensavam (imersos em seu próprio grupo familiar e de parentela), tornando-se ‘relativamente fácil’ unir a todos no cultivo de tais valores, a fim de, agregados, em um só conjunto, forte e coeso, dar sustento aos aventureiros que costumeiramente se apresentavam como “o novo” sob o sustento do antigo.

Nas mãos dos sofistas, foi efetivamente a retórica e não a filosofia que se despontou como a disciplina instrutora da nova geração. A retórica não fez que promover um universo de opiniões, que, no grande grupo, findava por nivelar a vontade da maioria em um só modo de pensar complacente com os ideais imutáveis do estabelecido. O *critério* instituído como *vontade da maioria* se transformou em métrica eficaz justificadora da veracidade das opiniões e das crenças. O que se deu não foi um processo instrutivo, e sim apenas indutor de uma vontade que toma consciência de si à medida que encontra alguém que promove nela as



crenças, princípios e valores que a maioria habitualmente defende. A retórica nada mais fez do que fazer aflorar um modo de pensar existente assegurando-lhe certificação e veracidade. Esta foi a tática promovida pelos retores da política: sabendo o que a maioria pensava, quais os princípios que ela estava propensa a admitir (crer), a insufla, promovendo nessa mesma maioria uma consciência iminente no sentido de preservar as suas habituais crenças e valores. Não há fomento de idealidade, tampouco senso de realidade, conhecimento das próprias circunstâncias e complexidades, e sim fomento e ‘conhecimento’ de abstrações induzidas no sentido de serem tomadas como reais e verdadeiras: inventavam mitos e falsos conceitos e ataçavam a credibilidade ou crença popular na direção deles.

É sintomático, nesse sentido, o modo como Platão, no diálogo o *Górgias*, define a retórica (com palavras *do sofista* Górgias) como sendo a ciência da dominação e do convencimento quer em favor de alguma causa específica quer simplesmente em favor de um certo argumento ou assunto em discussão. A função do retor (explica Górgias a Sócrates) consiste em “convencer os juizes no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembleias ou em toda e qualquer reunião política”. “A persuasão é, de fato, a finalidade precípua da retórica”. “É fora de dúvida que o orador é capaz de falar contra todos a respeito de qualquer assunto, conseguindo, por isso mesmo, convencer as multidões melhor do que qualquer pessoa (...) no assunto que bem lhe parecer” (*Górgias*, 452 e, 453 a, 457 a – tradução de Carlos Alberto Nunes).

Não importava, pois, aos retores se as opiniões eram falsas ou verdadeiras, qualificadas ou desqualificadas, o que mais importava era dar enlevo a essas opiniões e, com elas, promover o ânimo popular, e, sob o sustento desse ânimo, ganhar apoio (dito *democrático*) para os interesses políticos estabelecidos ou a se estabelecer. Essa mesma estratégia encontrou grande eficiência e sucesso (não sem se ampliar em perversidade) entre os latinos que relativizaram ainda mais o conceito de democracia. Os imperadores latinos, além de *democratas*, prezavam muito serem subjetivamente chamados de *deus*, como se cada um fosse uma divindade *mítica* (conceito, aliás, que nenhum governante grego, nem Sólon nem Péricles ousaram se proclamar). Calígula, Cláudio, Nero, Cômodo, Caracala, Heliogábalos, Domiciano, só para citar os nomes dos mais excêntricos, além de gostar de serem



identificados com os deuses da mitologia, também se faziam passar por *democratas* simplesmente pelo fato de buscar no povo o sustento de seu poder e de sua soberania. Presumindo que esses espécimes tinham o apoio da elite patriciana, por aí também historicamente se avalia a qualidade daquela “elite”!

Pelo que consta foi o próprio Júlio César que concebeu, como estratégia de preservação da força popular (de modo desvirtuado e perverso), a política supostamente democrática da religião, do circo e do pão (*panem et circenses*, nos termos como fez constar nas *Sátiras*, o poeta Décimo Júnio Juvenal). Juvenal (que nasceu por volta dos anos 60 d.C.) ironiza o tipo de democracia latina em que o imperador era “eleito” mediante sufrágio universal, ou seja, pelo alvoroço, que, da tribuna, auxiliado por um séquito estrategicamente espalhado no meio da turba, o imperador promovia no grande público. Quanto mais forte e estridente a gritaria ou o rugido ou o alarido popular mais credibilidade era dada a título de força e poder em favor do eleito. O povo votava por aclamação! O poeta Juvenal ironizou nestes termos a democracia romana: nem a liberdade (a contravenção) de vender a si mesmo ou o próprio voto (*ex quo suffragia nulli vendimus*) era dada ao eleitor; o povo tinha apenas o direito (a opção) de gritar, e, enfim, de se retirar ansioso e de reivindicar para si o pão e o circo (*anxius optat, panem et circenses*) (*Sátira X*, vv. 77-81).

**2.3** – Quando se trata de questões vinculadas à política grega, especificadamente sobre o conceito de justiça (que implicava no exercício das magistraturas) e o de democracia (que implicava no exercício da vida cidadã) é sempre preciso distinguir a idealidade filosófica da realidade. São dois aspectos que, nas obras filosóficas (especificadamente nas de Platão, e também nas obras éticas e políticas de Aristóteles) se dão de modo consorciado. A idealidade presumida esconde uma realidade a ser instruída e reformada. A filosofia ao se dar para si a atividade educadora e instrutora, assim o fez na forma de um projeto que punha em consideração a realidade e a idealidade em que uma converge na outra não apenas em termos de uma dialética de contradição e de refutação, e sim de um consórcio complacente em favor de uma fertilização instrutora e transformadora. Sem as marcas da realidade – eis um princípio fundamentalmente epicureu –, a filosofia e o filosofar produzem uma idealidade frouxa, feito



uma abstração teórica que a contento não encaixa nas *evidências* (*enárgeiai*) do real. Quem se dedica ao estudo da filosofia (especificadamente da grega) sabe o quanto ela se fez prenhe dessas marcas, de tal modo que não dá para tomar a idealidade pela realidade, ou vice-versa, e, do mesmo modo, não dá para desacompanhar uma da outra.

Trasímaco, por exemplo, representa (enquanto personagem) no livro I da *República* de Platão a voz da realidade e, Sócrates, a da idealidade. Tanto as obras de Platão quanto as de Aristóteles são registros históricos extraordinários da vida grega, de modo que não se restringem apenas ao filosófico, visto que estampam vivências e circunstâncias do cotidiano grego. Platão foi o mestre da confluência entre a realidade e a idealidade como forma de instruir e reformar o *éthos* estabelecido. A característica principal das obras filosóficas de Platão e dos filósofos gregos em geral consistia fundamentalmente nisto: em instruir e educar. A retórica serviu de ocasião e meio em favor da execução dessa tarefa. Da retórica (da qual não se desvinculam a eloquência e a oratória), a gramática se constituiu na principal disciplina preparatória. Aqui está uma das principais razões pela qual a filosofia e a retórica convergiram na senda do filosofar: porque a gramática facilitava (e facilita) a exercitação do pensar e, a retórica (ou, mais propriamente, a eloquência), a sua comunicação. “A sabedoria sem eloquência (como sentenciou Cícero) é de pouco proveito para os cidadãos, mas a eloquência sem sabedoria, na maioria das vezes, é prejudicial e nunca proveitosa”.<sup>8</sup>

O grande sucesso da retórica (para lamento do *éthos* epicureu – tal como consta na *Retórica* de Filodemos de Gadara<sup>9</sup>) se deu na política e não na filosofia. Epicuro, assim como Filodemos, ambos presumem o contrário: que cabe à filosofia e não à retórica ser a mestra da instrução e da educação humana.<sup>10</sup> O mesmo Filodemos de Gadara (110-40 a.C.) atribui a Metrodoro (contemporâneo de Epicuro) uma obra intitulada *Os poemas* em cuja tratativa ele

---

<sup>8</sup> “(...) sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam” (*De inventione*, I, 1): CICERO, (1988), *Rhetorica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A. S. Wilkins. 3 ed., t. 2, Oxford: Oxford University Press.

<sup>9</sup> Disponíveis no livro III da *Retórica* desenrolado entre os papiros carbonizados na biblioteca da cidade de Herculano [FILODEMOS, *A Retórica*, III, in DELATTRE & PIGEAUD, (Org.), (2010), p.637].

<sup>10</sup> PHILODÈME. *La Rhétorique* [Livre III], texte traduit, presente et annoté par Laurent Penot, in DELATTRE & PIGEAUD, (Org.). (2010), pp.635-645. No elenco (conjunto) dos fragmentos dos Papiros recolhidos em Herculano vai de [39 PHerc. 1506] a [58 PHerc. 1506].



pôs em questão a retórica sofisticada enquanto “arte” da política.<sup>11</sup> O desagrado epicureu se deu no sentido de que foi o retórico e não o filósofo que tomou para si a tarefa de fazer o político. Aí está a razão pela qual a retórica (da qual fazem parte a eloquência e a oratória) veio a ser considerada uma arte política e não uma arte filosófica. A retórica se organizou como uma disciplina preparatória dos políticos e dos oradores populares: daqueles que se transformaram em mestres da subversão da realidade e que promoveram o sucesso do estabelecido sem a obrigação de colocar em crise os próprios princípios e crenças em benefício da instrução e da educação. Sabemos todos que a educação, de um ponto de vista filosófico, comporta uma certa dialética de ‘educação mediante deseducação’. ‘Educa-se’ a mente deseducando-a mediante a promoção de uma reforma das velhas e obsoletas opiniões que amortecem o intelecto sob parâmetros do arcaico preestabelecido. Quem tem medo de se deseducar não se instrui: vive recluso em seus pensamentos ao modo de quem foge do remédio com medo da cura!

O sucesso da retórica – eis o principal da questão – inibiu o desejo da Fênix de continuamente renascer das próprias cinzas! Para a Fênix ficou mais cômodo manter-se na “mesmidade” de sempre sem promover em si a ansiedade de ter que, em uma só existência, renascer mais de uma vez. Afinal, é confortável pensar sempre do mesmo jeito, acomodado dentro de um certo perímetro que não mexe com o desconforto do estabelecido, como se *o de sempre* fosse uma saúde e um conforto. A própria vida, porém, se encarrega de mudar essa lógica. No processo da geração, todos sofrem os desgastes do ciclo do tempo que igualmente impõe a todos, feito uma obrigação, a necessidade de se renovar (ao menos no ânimo), a fim de ir adiante sob outro e novo vigor. Mestres da pregação do estabelecido, os retóricos/sofistas foram levados a continuamente repetir, em suas preleções, os mesmos conceitos e a defender as mesmas crenças e os mesmos valores (amoitados nas crenças), e assim criar, para os desvalidos, um universo estável, e, acomodados, gozar de estabilidade e de conforto.

---

<sup>11</sup> “Dans le premier livre de son ouvrage *Les Poemes*, Métrodore fait suffisamment bien comprendre, semble-t-il, que la rhétorique sophistique est bien un art” [Philodème. *La Rhétorique*, II, PHerc. 1674, 49-50 Longo –Metrodoro, frag. 58, DELATTRE & PIGEAUD, (2010), p.140]. “Em effet, si Épicure, Métrodore et encore Hermarque montrent qu’elle est un art (...)” (p.141). Por *arte (techné)* entenda-se uma capacitação ou habilidade concernente ao ensino (decorrente de um saber teórico) e à prática retórica (a um saber prático expresso na forma de uma ação: um “saber-fazer”).



### 3 A principal virtude da Retórica e o seu valor na atividade da ciência

3.1 – Diógenes Laércio, na sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (X, §13), atribui a Epicuro uma obra intitulada *Retórica*, na qual, segundo o mesmo Diógenes, Epicuro dizia que a principal virtude da retórica é a clareza (*saphéneia*) manifesta no uso expressivo e comunicativo das palavras. Presumindo que o adjetivo *saphés* comporta o significado de *claro*, tanto no sentido de *manifesto* quanto de *verdadeiro*, então é de se pressupor que Epicuro efetivamente concebia a retórica quer como arte de bem argumentar (atinentes ao discurso) quer do fazer ‘bem feito’ (atinentes ao labor da ciência). Sob o conceito de *manifesto* cabe presumir o requisito da evidência (*enárgeia*) proposto por Epicuro como cânon (regra ou norma) fundamental da atividade teórica; sob o conceito de *verdadeiro* cabe entender um conhecimento seguro, dotado de confiança ou digno de fé, que não tira, entretanto, sua força credível das formas convincentes próprias da retórica, e sim da atividade da ciência.

Da retórica, a principal virtude, não está em simplesmente saber argumentar, e sim argumentar a partir de fatos, de provas ou evidências que certificam (testemunham, comprovam) e dão clareza ao discurso argumentativo compatível com a ciência. Sem o recurso da *evidência* (*enárgeia*), dos fatos ou dos fenômenos, a atividade da ciência fica restrita ao território das convicções e das crenças, destituída de veracidade e relegada ao descrédito (SPINELLI, 2013, p.132ss). Da ciência, o *télos* (o *território* da atividade científica<sup>12</sup>) compreende os fenômenos manifestos enquanto *evidências*, e também as palavras (noções, ideais, conceitos) com as quais o intelecto opera. Epicuro, como observou Diógenes Laércio (X, 34), distinguia “dois modos de investigação (*zétēsis*, inquirição, pesquisa): um a respeito dos

---

<sup>12</sup> O termo grego *télos*, pelos latinos traduzido por *finis*, comportava a seguinte conotação: a de um território (especificadamente o da *pólis*) que em si mesmo compreendia toda uma fronteira na qual se presume o início de fim de sua demarcação. Aí está a razão pela qual os gregos associavam a *arché* (o princípio, a origem, o início) ao *télos* (ao fim, término, limite, marco final); porque um não existe sem o outro. O término do território, enquanto marco final, por exemplo, do município de Santa Maria é também o início de seu território, bem como o início e o fim dos territórios de São Pedro, de Silveira Martins, de Restinga Seca, de São Sepé, de São Gabriel, etc., municípios que tangem o território de Santa Maria.



acontecimentos (*perì tòn pragmáton*); outro a respeito da precisão das palavras (*perì psilèn tèn phonén*)”.<sup>13</sup>

De um modo geral, *perì tòn pragmáton* é traduzido por “a respeito das coisas”, porém, de maneira mais expressiva e consoante ao pensamento epicureu, é mais acertado traduzir por “a respeito dos acontecimentos”, “das particularidades” ou “das circunstâncias” que se manifestam enquanto fenômenos. O conceito grego de *pragma* comporta vários significados, mas aqui, relativo ao *éthos* epicureu, o prioritário diz respeito à ação (ao ato) em termos de uma atividade (enquanto acontecimento) que pressupõe determinadas circunstâncias que promovem a ação a título de um acontecer. Epicuro não se ocupa com o conhecimento das coisas em si, e sim como as coisas, para nós, se manifestam e nos atingem e, enfim, pedem por explicação (*Carta a Heródoto*, §38). Daí que o referido como *pragma* em Epicuro diz respeito ao acontecer das coisas inferido mediante fenômenos que se manifestam enquanto evidências observáveis através dos (cinco) sentidos humanos.

Sob o conceito de evidências cabe logo a seguinte observação: o acontecer manifesto das coisas é evidente para os sentidos (de um modo específico para cada um dos cinco sentidos), cuja clareza se restringe a quem presenciou o fenômeno. Dado, com efeito, que a evidência depende de alguns fatores relativos a quem observou (da subjetividade, do lugar de observação, do ponto de vista, do sentido que mais o afetou, etc.), então a evidência carece necessariamente de explicação, para o que se faz necessário valer-se do uso do intelecto e das palavras, a fim de que o observado venha a se tornar inteligível, e assim adquirir uma veracidade pública e ser comunicável (interativo). O perceber sensível, sozinho, sem o consórcio da inteligência, permite apenas um ‘conhecimento’ aprisionado no sujeito da percepção, que, por sua vez, carece de noções, de ideias ou conceitos do intelecto a fim de externar-se na forma de opiniões ou de conhecimento público.

Há que se levar em conta também que nenhum fenômeno se explica por si mesmo, de modo que, por si só, ele não se constitui em ciência. Sendo assim, na medida em que o explicamos, carecemos do que Epicuro denomina, de um lado, de *phoné*, conceito que, nele,

---

<sup>13</sup> Só para realçar a importância de levar em conta detalhes na transliteração: por exemplo, *phoné*/φωνή com ômega (“ω”) expressa o som, a voz, a palavra, o canto dos pássaros ou até mesmo uma máxima ou sentença; *phoné*/φωνή com ômicron (“ο”) expressa a morte, a matança.



comporta o sentido de palavras enquanto sons articulados, instrumentalizados pelo pensamento; de outro, de *enárgeia*, do que é evidente, articulado pelo investigador mediante um aprimorado consórcio entre explicação e fenômeno, cuja vinculação promove a eloquência que torna confiável e comunicativo o presumindo como saber ou ciência. Na *Carta a Heródoto*, Epicuro põe de modo bem claro o consórcio requerido pela atividade da ciência no sentido de adequar, com rigor, as palavras e os fatos, a fim de evitar ambiguidades e promover opiniões claras mediante ajuizamentos precisos.

As palavras sem os fatos, a explicação sem os fenômenos, o ajuizamento sem as provas oferecem apenas opiniões vãs, cuja convicção se restringe ao universo dos mitos, e, portanto, passa longe da ciência. Dela, a característica fundamental consiste em prover veracidade e credibilidade mediante apego às evidências e aos fenômenos, caso contrário a explanação resulta em pura elucubração retórica. Daí que este vem a ser o pressuposto que define a *criteriologia* da ciência presumido pelo *éthos* epicureu: as palavras componentes de um certo discurso carecem sempre de se harmonizar com a investigação (acuada pelas evidências), com a reflexão e com a explanação, de maneira a não deixar incerto ou promover vacuidades relativas ao que se quer dizer. Esse cuidado é fundamental para se evitar explicações que se estendem ao infinito, sobretudo em razão do uso de palavras (conceitos, ideias) destituídas de acríbio e de sentido (*Carta a Heródoto*, §37-38). Sem fatos, as palavras flutuam ao gosto do explanador.

Epicuro estende o que concebe como *criteriologia* da ciência a todos os setores do viver humano que requerem veracidade e credibilidade. Na *Máxima 37*, na qual aborda a questão da justiça, a noção do justo é presumida dentro do padrão segundo o qual o ajuizamento do que é justo nada tem a ver com convicções etéreas, e sim com os fatos (com as evidências) que promovem (dão veracidade e crédito) à convicção. Daí que, a rigor, não é propriamente o interesse da lei ou o do ajuizamento, e sim o interesse da justiça, que, no Direito, tem por obrigação promover o consórcio entre sentença (proferição de um juízo) e evidência. Sem essa relação, ou seja, sem vínculos entre evidência e ação (*prāgma*), o justo resulta em uma mera idealidade a ponto de acabar em uma mera abstração. O *justo* que se conforma apenas com noções vãs proferidas mediante palavras (*phōnaís*) sem o amparo das



evidências, redundante, pois, em mera idealidade abstrata, e, o juízo, em mera eloquência retórica destituída de veracidade e de credibilidade.

**3.2** – Ficou visto que Epicuro não desqualifica a importância da retórica e que lhe concede, na explanação da ciência, função e valor. Ele, entretanto, ressalta, com uma certa veemência, que não é a persuasão que promove a convicção da ciência e, tampouco, a verdade em todos os setores da vida humana. Não é a arte do uso das palavras que valida (dá veracidade e crédito) ao saber, que, antes de qualquer requisito retórico, comporta duas prerrogativas entre si confluentes: o das “coisas” investigadas enquanto fenômenos e o das palavras com as quais os fenômenos observados adquirem clareza e precisão, e, enfim, vem a ser universalmente compartilhados. Não é, pois, a fala eloquente do investigador (a explanação por ele proferida) que promove o crédito, e sim os suportes ou as evidências sobre as quais a fala dele se fundamenta ou se apoia. Daí que não é o ornamento do discurso o que mais importa, e sim o critério da evidência arrolada como forma de, em um só tempo, fecundar a investigação e a explanação teórica.

Epicuro, em seus escritos remanescentes, não faz menção a qualquer sistema político que lhe promovesse a preferência. Em suas ilações concernentes à vida política, ele manifesta e requer dos discípulos respeito às leis vigentes, ao direito e à justiça. O inusitado (no confronto do que habitualmente se observa entre os gregos) é que ele não retira da ideia ou do interesse da lei o conceito de justiça, e sim da noção de *virtude* manifesta em um viver sensato pelo qual, sem infringir os interesses da lei, o indivíduo preserva para si os interesses da vida bela e feliz. Nesse ponto, ele manifesta, no essencial, a mesma conotação referida por Platão, na *República* (I, 350 d 4-5), na qual consta que “a justiça é virtude e sabedoria”. Do ponto de vista dele, o primordial da virtude não está em ser prontamente virtuoso para com os outros, e sim para consigo mesmo (condição *sine qua non* do ser virtuoso perante os demais); quem não é justo para consigo mesmo jamais saberá a contento o que é a justiça, e, tampouco, será justo para com os demais.

*Por justo para consigo mesmo*, cabe entender, o comportamento de quem conhece seus limites e possibilidades naturais, suas circunstâncias e complexidades, e que, enfim, cuida e



governa sua vida em conformidade com seus dotes naturais (sem subjugo, ou seja, sem se deixar governar por quem não se governa ou por quem se deixa governar mediante circunstâncias alheias). Não sendo a justiça, para Epicuro, uma virtude em si, ela então só é virtude para quem a usufrui, a começar, como visto, nos termos do ser justo para consigo mesmo. Por isso, enquanto virtude, ela é também sabedoria, especificadamente para aquele que a promove para si, e também para os outros. Nesse caso, ser justo para com os outros consiste primordialmente em deixá-los se cuidar e se governar conforme suas circunstâncias e complexidades, ciente de que não é a sua realidade ou verdade subjetiva que rege a verdade da subjetividade alheia.

Aqui está o sentido profundo (o teor) de uma das *Máximas principais* (n.17): “O justo está livre de perturbação (*ataraktótatos*), enquanto que o injusto vive da inquietude (*tarachês*)”. O justo está livre de perturbação porque, ciente de suas circunstâncias e complexidades, se cuida e se governa; com o injusto se dá o contrário: não se conhece, não se cuida, não se governa e se deixa governar, e, mesmo assim, quer governar os demais. O teor da máxima 17 concorda com o que Epicuro escreveu na *Carta a Meneceu* (§132), dizendo-lhe que a vida justa coincide com a vida agradável, prazerosa e feliz. Trata-se, pois, de uma vida que não vem de fora, porque ela nasce (germina) e cresce a partir e dentro: da ciência, do cuidado e do governo de si.

Ficou dito que a *justiça* à qual Epicuro se refere de modo algum se restringe ao alcance da lei. A razão dessa não restrição se deve ao fato de que o *ser justo* se consorcia com a virtude do bem viver em termos de manter e de garantir para si bens particulares e, para o todo, “bens comuns”. O indivíduo que sabe de si, que se cuida e se governa, ele próprio se constitui em um grande *bem* para o todo da comunidade: a começar pela comunidade das relações de afeição ou familiares. É nesse sentido, por exemplo, que Epicuro diz, na máxima 36, que a justiça, de um ponto de vista cívico, comporta “peculiaridades e circunstâncias específicas locais”. Por esse dizer, fica de algum modo patente que Epicuro não presume um conceito universal de justiça, cuja presunção concordasse com o ponto de vista segundo o qual existe a *justiça em si*.



Epicuro se põe na contramão desse princípio, visto que concebe sempre a justiça sob conceitos relacionais de utilidade, necessidade e interesse da vida prática, a começar dentro do plano da justiça para consigo mesmo e para os das relações recíprocas. Assim como a justiça, a amizade e o amor não se expressam em Epicuro como mera declaração (do tipo “te amo muito, muito!”), e sim como ação (tipo um simples gesto!). Também aqui cabe realçar o pressuposto epicureu segundo o qual não existe um único modo de vida, e sim múltiplos modos de vida, e isso em razão de que o ser humano não é um fenômeno propriamente universal, mas particular, evidenciado neste ser humano concreta e subjetivamente existente sob o agregado de suas circunstâncias. Existem, sim, características universais quer para o conceito de justiça quer para os modos de vida, quer, enfim, para o humano universal e subjetivamente considerado; porém, do fato de se presumir qualidades universais, não cabe reduzir tudo a uma verdade ou realidade única na qual tudo cabe indistintamente, a ponto de não caber nada, porque não cabe o diferente!

Em tudo Epicuro presume “peculiaridades e circunstâncias” universais e subjetivas de tal modo que nada se restringe a uma verdade ou a uma explicação única sem levar em conta as complexidades relativas a cada um ou a cada coisa manifesta enquanto fenômeno. São, enfim, dois lados de uma mesma questão: o privado (o particular) e o público (o universal). Nesse caso, o privado não mais se restringe ao direito universal, porque ele engloba igualmente o indivíduo ou o sujeito particular. O direito universal, entre os gregos, dizia respeito à família, à fratria, à tribo e, enfim, à *pólis*; já o direito individual se restringia basicamente ao direito da família ou familiar (BEAUCHET, 1969). Nesse aspecto, a sua proposição vem a ser, entre os gregos, de certo modo inédita, na medida em que com ela evidencia o âmbito das necessidades e dos desejos privados, sob o pressuposto de não promover prejuízos recíprocos, nem para si nem para os demais. Eis aí a razão pela qual a justiça por si só não é nada, a não ser imersa nas relações recíprocas restritas a um determinado lugar e a um determinado tempo, e, fundamentalmente, a um determinado pacto (*synthéke*) no sentido de “não prejudicar e não ser prejudicado” (*Máximas principais*, 33).

Aqui, pois, há que se levar em conta o pressuposto segundo o qual o dispensador (distribuidor ou administrador) de justiça, o *dikaspólos*, não mais se restringe à função de um



juiz ou magistrado da *pólis*, visto que concerne igualmente a uma função (natural, existencial e cívica) do próprio indivíduo defronte a si mesmo e aos de suas relações imediatas. Aqui não se trata (no que diz especificadamente respeito ao pacto) de um acordo ou contrato rigorosamente universal, e sim, por princípio, local, comunitário, que leva em conta o comum (em termos de pressupostos da natureza humana universal, comum a todos) e o particular (pressupostos da natureza humana subjetiva, específicos de cada um). Resulta, pois, que na proposição “não prejudicar e não ser prejudicado”, o *prejuízo* fundamental a que se refere diz respeito à natureza em termos de *interesses* (naturais) necessários comuns (concernentes a todos), como também e, sobretudo, aos naturais necessários específicos, concernentes não só aos desejos e às determinações decorrentes de pulsões naturais especificadoras do ser (realidade ou verdade) de cada um. Mais uma vez o *justo*, nesse caso (em termos semelhantes à ideação da *kallípolis* de Platão), vem a corresponder a um pacto no sentido de atender aos *bens* necessários atinentes aos interesses humanos em geral, mas também particular; e por razões já vistas: porque o fenômeno humano não se manifesta concretamente no universal (não existe um ser universal), e sim no particular, em um ser existente humano específico, dado subjetivamente como fenômeno concreto, com qualidades próprias e universais.

No balanço dos lucros e dos danos, a justiça não redunde, então, apenas em um meio compensativo de desvios, desacordos ou descasos, mas também em fomento e cultivo dos bens necessários para uma contínua *retomada* da edificação humana em busca do restabelecimento e da manutenção das relações amigáveis e, por consequência, da vida serena, prazerosa e feliz. Ninguém vive tranquilo na eminência da ruptura de pactos, sob a suspeita da traição. No que concerne aos bens, em sentido amplo, precisamos ter sempre em conta, que a vida humana não se move apenas por idealidade, mas também pelos tramites de realidade, que, para todos, não se manifestam do mesmo modo e nem sob as mesmas doses ou proporções. O bem viver, ademais, não se pauta apenas em “bens” morais atinentes a conceitos grandiloquentes que implicam em ações virtuosas, mas também em bens físicos (reais, concretos) que promovem a ‘vida boa’. Quer dizer: todos nós carecemos de muitas coisas, a começar por um simples prato de comida, antes de quaisquer outros bens, inclusive, dos de virtude; carecemos, de antemão, em favor da vida, do fulgor da paixão, do movimento



germinal das sementes, da sabedoria da parteira, do leite materno, da manta e do afeto, e de tantas coisas mais: dos que se põem para nós sob condições de virtude antes de que arroguemos para nós mesmos a ânsia da virtude.

Mas, enfim, tanto os “bens” físicos quanto os bens morais (culturais, intelectuais, artísticos) ambos carecem inevitavelmente de contar com a boa vontade, inteligência, criatividade, iniciativa e empreendimento de quem os produz e também de quem os faz uso. Daí, enfim, que a questão fundamental não se restringe aos “bens” em si, e sim à qualidade (virtude) humana concernente à produção e ao uso dos referidos bens. Do fato, entretanto, de a justiça (derivada do conluio com a lei) ser, por vezes, ímpia e vergonhosa (quer pelos interesses que a lei comporta quer pelos interesses que o *dikaspólos*, o dispensador da justiça põe em seu juízo), Epicuro então fez essa mesma justiça, em última instância, coincidir com a virtude e a sabedoria do bem viver. É nesse sentido que ele efetivamente diz que a justiça comporta “peculiaridades e circunstâncias específicas”: porque a justiça não se restringe a uma proposição meramente universal.

Em síntese: o *justo* se conforma, sim, com o interesse geral, mas também com o particular, ou seja, com as circunstâncias naturais e peculiaridades próprias do sujeito individual, cujo bem fundamental coincide com o da *vida*. É em favor da vida que, primordialmente, os pactos de confiança (no sentido de não prejudicar e de não ser prejudicado) são acertados. Tais pactos têm por índole natural o desejo da preservação da integridade física e de tudo o que se faz necessário para manter sem prejuízos recíprocos o bem-estar, e, nesse nível, facultar a todos a liberdade do viver tranquilo, prazeroso e feliz. Do pacto, a justiça esperada finda por promover a amizade (a *philia*) que, em Epicuro, se expressa como o vigor e o sustento das relações afetivas e amorosas. Daí que justiça e amizade se consorciam na senda do bem viver: porque ambas dizem respeito a um princípio de segurança existencial e cívica consolidadas mediante pactos, tácitos ou não, que pressupõem sabedoria enquanto promovem equidade, lisura e honestidade recíproca.



## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. (1995). *Constituição de Antenas*, trad. de Francisco Murari Pires, São Paulo, Hucitec.
- ARISTÓTELES. (1998). *Política*, ed. bilingue, tradução de António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega.
- ARISTÓTELES. (2010). *Ethica Nicomachea*. Edited by Ingram Bywater. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAILLY. A. (1996). *Dictionnaire Grec Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette.
- BALAUDÉ. J-F. (1994). *Lettres, maximes, sentences*. Traduction, introduction et commentaires. Paris: Librairie générale française.
- BEAUCHET, L. (1969), *Histoire du droit privé de la République athénienne*, 4 vols., [I-II Le droit de famille; III Le droit de propriété; IV Le droit des obligations], Amsterdam: Rodopi.
- CICERO. (1988). *Rhetorica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruit A. S. Wilkins. 3 ed., t. 2, Oxford: Oxford University Press.
- CÍCERO. (1958). *Tusculanae disputationes/Tusculanes*. Traduction nouvelle avec notice e notes para Charles Appuhn. Paris: Garnier.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE. (1999). *Les Stromates VI*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Patrick Descourtieux, Paris: Les éditions du CERF.
- CLÁUDIO ELIANO. (1991). *Histoite variée*. Traduit et commenté par Alessandra. Lukinovich et Anne-France Morand. Paris: Les Belles Lettres.
- CONCHE. M. (2005). Épicure. *Lettres et Maximes*. Texte établie et introduction par M. Conche. Paris: PUF.
- DELATTRE, D. & PIGEAUD, J. (Org.). (2010). *Les Épicuriens*. Paris: Gallimard.
- DIANO, C. (1987). *Usener. Epicurea. Scritti Morali*. Testo greco a fronte. Introduzione e traduzione di Carlo Diano. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli/BUR.
- DIOGENES LAERTIUS, (1959). *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. Loeb Classical Library, 2 volumes, [1ª ed., 1925], London: Harvard University Press.
- ÉSQUINES. (2002). *Discours*. T. I, *Contre Timarque - Sur l'Ambassade infidèle*; T. II: *Contre Ctésiphon*, Texte établi et traduit par Guy de Budé et Victor Martin, 5ª ed., Paris: Les Belles Lettres.
- FILODEMOS. (1988). *Agli Amici di Scuola* (P. Herc. 1005). Edizione, traduzione e commento a cura di Anna Angeli. La Scuola di Epicuro. Collezione di testi ercolanesi diretta da Marcello Gigante, vol. VII, Napoli: Bibliopolis.
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1997). *Épicure et ses dieux*. Paris: Quadrige/PUF.
- JUVENAL. (2007). *Sátiras*. Edición bilingüe de Rosário Cortés Tovar. Madrid: Ed. Cátedra.
- JUVENAL. Disponível em a) <http://www.thelatinlibrary.com/juvenal/10.shtml>; b) <https://remacle.org/bloodwolf/satire/juvenal/table.htm>.
- KURY, M. G. (1988). *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury, Brasília: UnB.
- PHILODÈME. *La Rhétorique* [Livre III], texte traduit, presente et annoté par Laurent Penot, in DELATTRE & PIGEAUD, (Org.). (2010).



- PLATÃO. (1995). *Platonis Opera* (Burnet, J. <1900-1907>). 5 vols. T.I tetralogias I-II continens [insunt *Euthyphro*, *Apologia*, *Crito*, *Phaedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophista*, *Politicus*], T.II tetralogias III-IV continens [insunt *Parmenides*, *Philebus*, *Symposium*, *Phaedrus*, *Alcibiades I and II*, *Hipparchus*, *Amatores*], T. III tetralogias V-VII contiens [Theag., Charm., Laches., Lysis - Euthid., Prot., Gorg., Meno; Hip. ma. et min., Ion, Menx.] recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt W.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan. Oxford: Clarendon Press.
- PLATÃO. (2005). *Fedro*. Texto grego a frente. Traduzione de Piero Pucci e introduzione de Bruno Centrone. Roma/Bari: Laterza.
- PLATÃO. (1970). *Diálogos: Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármides, Lísida, Eutífrone, Protágoras, Górgias*. Trad. de Carlos Alberto Nunes, São Paulo: Melhoramentos.
- PLATÃO. (1997). *La Republica*. Trad. di Franco Sartori. Classici della Filosofia. Con testo a frente. Bari: Laterza.
- PLATÃO. (2020). *Íon, Menexeno*. Trad. de Carlos Alberto Nunes, Belém: Edufpa.
- PLUTARQUE. (2002). *Vies*. Tome I. *Thésée-Romulus, Lycurgue-Numa*. Texte établi et traduit par Robert Flacelière, Émile Chambry et Marcel Juneaux. 4 éd., Paris: Les Belles Lettres.
- PLUTARQUE. *Les vies des hommes illustres*. I: *Vie de Péricles*. Trad. Alexis Pierron, apud <https://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/periclespierron.htm>.
- PLUTARQUE. *Les vies des hommes illustres*. III: *Vie de Themistocle*. Trad. Alexis Pierron, apud <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/themistoclepierron.htm>.
- RAMELLI, I. (2002). *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*. Texto grego e latino a frente. Milano: Bompiani.
- SPINELLI, M. (2013). *Epicuro e as bases do epicurismo*, São Paulo: Paulus.
- SPINELLI, M. (2017). *Ética e Política: A edificação do éthos cívico da paideia grega*. São Paulo: Loyola.
- SPINELLI, M. (2021). *Educação e Sexualidade no perímetro cívico da pólis grega*. São Paulo: Loyola.
- SÓLON, Apud RAMOS, P. E. da S. (1964). *Poesia grega e latina*, tradução e notas. São Paulo: Cultrix.
- XENOFONTE. (2008). *Banquete. Apologia de Sócrates*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra).

---

Recebido: 01/05/2023

Aprovado: 15/05/2023