

PARRESÍA: A FRANQUEZA E A LIBERDADE DA PALAVRA ENTRE OS GREGOS

PARRESÍA: FRANKNESS AND FREEDOM OF SPEECH AMONG THE GREEKS

MIGUEL SPINELLI*

Resumo: Este artigo se ocupa em delimitar o significado e o uso do conceito de *parresía* enquanto virtude do intelecto e da vida prática entre os gregos. O artigo percorre cinco tópicos: 1º) A *parresía* grega enquanto ideal de civilidade e de liberdade; 2º) O conceito da *parresía* entre os retores e os filósofos gregos; 3º) Epicuro e a *parresía* própria dos físicos; 4º) O conceito da *parresía* sob os termos do *éthos* epicureu; 5º) De Demócrito a Epicuro, a Lucrecio e a Filodemos de Gadara.

Palavras-chave: *parresía*; franqueza; liberdade; verdade; evidência.

Abstract: This article aims to delimit the meaning and use of the concept of *parrhesia* as a virtue of the intellect and of practical life among the Greeks. The discussion unfolds in five topics: 1) Greek *parrhesia* as an ideal of civility and freedom; 2) The concept of *parrhesia* among Greek rhetoricians and philosophers; 3) Epicurus and the *parrhesia* specific to the physicists; 4) The concept of *parrhesia* in terms of the Epicurean ethos; 5) From Democritus to Epicurus, Lucretius, and Philodemus of Gadara.

Keywords: *Parrhesia*; frankness; freedom; truth; evidence.

* Professor na Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-4087-5579>. E-mail: migspinelli@gmail.com

A liberdade de se expressar francamente, de manifestar os próprios pensamentos e de declinar seus desejos – a chamada *παρρησία* (*parresía*), na expressão grega, e parrésia, em português¹ – era o que de mais belo o cidadão grego teimava em cultivar. “Teimava” em razão de que este ideal de civilidade nem sempre, na prática, era bem acolhido e tolerado, a não ser na assembleia do povo e nos palcos do teatro. Ser franco era uma atitude que custava muito para um grego daquela época: período em que imperava essencialmente a justiça da lei por sobre qualquer possibilidade de justiça humana à qual desde sempre se agregou a misericórdia e a piedade. Por “piedade”, entenda-se a empatia: a capacidade de se afetar pelos outros em proporções semelhantes como alguém se afeta, tem compaixão e se condói consigo mesmo, com seus infortúnios, sofrimentos e injustiças; por misericórdia entenda-se a benevolência enquanto capacidade de perdoar, e, sobretudo, de se manter dentro dos limites do preconizado como bom, belo e justo presumidos pela idealidade filosófica platônica. É evidente que os sentimentos humanos de empatia e de benevolência existiam na vida cotidiana dos gregos, nas relações familiares e de amizade, mas, no bulício da vida cívica, nas relações públicas cotidianas, eles não eram assim tão disseminados nem tão louvados e nem, sobretudo, tão praticados.

Isócrates, contemporâneo de Sócrates e de Platão, deixou, no seu *Discurso sobre a paz*, registrada uma crítica que dimensiona bem o conflito entre os anseios e os limites da liberdade de expressão tão louvada sob o senso de civilidade grega: “apesar de vivermos em uma democracia (diz ele), não existe liberdade (*parresía*) de expressão, a não ser para os insensatos que se manifestam na tribuna, homens que em nada se preocupam conosco, e para os poetas cômicos, no teatro” (Isócrates, 1962, §14). A crítica de Isócrates estampou este conflito: de um lado, temos os tribunais das assembleias populares, os oradores do povo, que, no afã de conduzir este mesmo povo se valiam “francamente” da mentira como se dissessem a verdade; de outro, os poetas cômicos que muitas vezes falavam a verdade, mas para promover com ela o riso, como se proferissem mentiras ou simplesmente para rir de “verdades” que o perímetro cívico da *pólis* não desejava ou não queria civicamente admitir, acolher ou simplesmente encarar.

¹ Os *Dicionários Aurélio* e *Houaiss* grafam *parrésia*.

Do que consta em Isócrates relativamente ao teor político da parrésia, a referida afirmativa – “não existe liberdade de expressão, a não ser para os insensatos [...] que em nada se preocupam conosco” – não comporta uma crítica no sentido de que a liberdade de expressão fosse proibida ou cerceada sob a vigilância do poder político vigente, e sim que a maioria dos que se valiam da parrésia em nada se preocupavam com os destinos dos cidadãos e da *pólis*. A questão, portanto, era outra, e que pode ser vista de duas maneiras: de um lado, a liberdade de expressão à qual Isócrates se refere (em particular aquela exercitada nos tribunais), não comportava a franqueza mesmo se propondo a ser franca. Tratava-se de uma estratégia, feito uma manobra (astúcia e ardil) em favor de outros interesses que não os da *pólis*; de outro, que só os insensatos efetivamente se davam o direito de falar a verdade, de expressar com sinceridade (e verdade) os próprios pensamentos e os próprios desejos.

São, pois duas coisas (relativamente à parrésia grega) a se considerar: uma, a de que o “suposto” insensato de que fala Isócrates era, na verdade, um extraordinário ladino, cuja franqueza ressoava, para os sensatos, como uma desvergonha ou descaramento; outra a de que o efetivo sensato, aquele que cautelosamente, no cotidiano cívico, se dispunha a ser franco, vinha a ser, na verdade, o insensato. Os primeiros são os que faziam da insensatez uma estratégia bem calculada de hipocrisia e engano; os segundos (sem estratagemas e sem ardil) eram os que, em nome da sensatez ou do bom senso, se faziam aparentar como sendo os verdadeiros insensatos. Desse segundo tipo de insensato, Diógenes de Sínope, dito o Cínico, foi um dos mais relevantes: aquele que se dispôs a falar a verdade sem vigilância e recato.

De Diógenes, consta, por exemplo, que, “num certo dia, em cuja ocasião tomava sol no Craneio, Alexandre, o grande, foi se encontrar com ele, e, colando-se em sua frente, perguntou: “Pede-me o que quiseres”; ao que Diógenes respondeu: “Retira de sobre mim a tua sombra” (D.L., 1959, VI, I, § 38). O Craneio era o mais importante ginásio da cidade de Corinto. A resposta de Diógenes – “Retira de sobre mim a tua sombra” –, evidencia o domínio macedônico sobre as *pólis* gregas: uma triste humilhação para um povo habituado a reger, com autonomia e liberdade, a sua própria soberania. Daí que a reação de Diógenes não se tratou de mera resposta jocosa ou de mera insensatez; ao contrário, perante Alexandre, ele exercitou “apenas” a liberdade de ser franco! A resposta de Diógenes teve, entretanto, a repercussão que teve, porque, naquele momento, diante de uma evidência (Alexandre

que lhe tapava o sol com suntuoso manto), Diógenes expressou, em uma só frase, o sentimento e a voz de toda a Grécia subjugada pela Macedônia.

No cotidiano da vida cívica grega, o conceito da *parresía* (o fazer uso franco e livre da palavra) comportava, por vezes, um valor mais retórico que real: não era, em sentido próprio, a liberdade ou a franqueza que estava fundamentalmente em questão, e sim a dissimulação ou o arrojo em se propor dizer a verdade ou ser sincero ou em falar com franqueza, mesmo sem, de fato, dizer a verdade ou ser sincero ou ser franco. A parrésia conotava muitas vezes apenas uma figura de linguagem, do tipo, por exemplo, “falando francamente, está bastante calor hoje, não é verdade?”; “Agora, sim, vou expressar com sinceridade (falar francamente) o que quero dizer”!

No geral, o conceito cívico de parrésia, por si só, comportava o sentido de “liberdade de dizer algo” ou de simplesmente poder ter a liberdade de “falar” algo. Em vários ambientes e lugares (na assembleia, no fórum, no templo, na família, etc.) a palavra era dada a quem tinha por direito a posse dela. Ésquines, em *Contra Timarcos* (§14), expressa, por exemplo, a proibição dos filhos (especificamente dos meninos), pelos pais, de falar em público. As filhas bem pouco saíam de casa e, mesmo ali, nas reuniões familiares, não só elas, como também os meninos careciam de autorização dos pais para se expressar (proferir opinião).

Crianças e jovens não participavam “francamente” das conversas dos adultos. No caso da proibição da fala pública dos filhos, se justificava como um forma de preservá-los, sobretudo evitar que se envolvessem em discussões ou em conversas com desconhecidos (conversas que abriam espaço para a persuasão).² A mulher, fora de casa, especialmente a desacompanhada pelo séquito de escravos, era inevitavelmente perseguida pelas falas dos chulos ou pelos gracejos e olhares dos saloios, de modo que ela se mantinha sempre resguardada e quieta.

2. O CONCEITO DE PARRÉSIA ENTRE OS RETORES E OS FILÓSOFOS GREGOS

Tomada enquanto termo, a palavra grega *παρρησία/parresía* decorre de um composto entre *πᾶς/πᾶν* = tudo + *ῥῆμα/ῥῆσις* = palavra (discurso, declaração, o que se diz), cujos termos, juntos, evocam o “dizer tudo” sem esconder nada. É, pois, nesse sentido, enquanto palavra proferida sem disfarce,

² SPINELLI, M. *Educação e Sexualidade no Perímetro Cívico da Pólis Grega*, São Paulo: Loyola, 2021.

sem dissimulação ou embuste, que a parrésia evoca, na filosofia, a ideia de liberdade, acompanhada da serenidade, da ousadia e do destemor. Do ponto de vista filosófico, o “dizer tudo” comporta um “estreitamento” que se dá em vista de uma cautela movida pelo desejo de dizer a verdade, o que é necessário ou devido, sobre cujo dizer há que se pôr a mesma força das crenças proferidas nos oráculos. Daí que, de um ponto de vista metodológico o referido “dizer” não atinge só quem fala, e sim também (levando-se em conta o cuidado de quem fala) quem ouve, cujo objetivo consiste, além, de promover ilustração e esclarecimento, serenidade e destemor.

O significado primordial da *parresía* filosófica grega consistia em “dizer tudo” o que deve ser dito, sem dissimulação ou rodeios, e também sem arдил ou malícia, mas com habilidade, razoabilidade e bom senso, caso contrário desqualificava-se o sentido virtuoso e grandiloquente da parrésia. Entre os retores, Isócrates fez um uso abundante do termo *parresía* ao qual atribui sobretudo o significado de “linguagem franca”, de “liberdade de falar” e de “franqueza” (*Nicocles*, 3 e 28);³ ele também faz uso do verbo *parresiázomai* como designação do “expressar-se ou falar com liberdade” (*Arquidamos*, 72).⁴

Na *Carta a Antipater*, Isócrates se vale de parrésia para tecer sobre si mesmo um autoelogio: “eu tenho por hábito falar sempre com liberdade – *metà parrésias aeĩ*” (*Antipater*, 4, 6 e 7). No *Busiris*, ele faz uso da parrésia, a fim de expressar “o excesso verbal contra os deuses” (*Busiris*, 40), a título de uma insolência por ele presumida como intolerável; significado semelhante concede ao termo *parresía* no *Peri toũ zeũgous* (*Dupla de cavalos*), 22, no qual, ao reclamar de críticas feitas sobre seu pai depois de morto, faz uso do termo no sentido de “audácia ou licença de linguagem”.

Isócrates, como *logógrafo*⁵ (como profissional da palavra: aquele que grafava um logos de acusação ou defesa a ser lido na Assembleia do povo), era pago para produzir discursos de advocacia entre os gregos, mesmo assim, de vez em quando ousava falar com liberdade o que de fato pensava e queria dizer, e não apenas o que os outros queriam dizer ou fazer ouvir. O lugar da parrésia era, sobretudo, observado no exercício da advocacia política (lugar em que muitas vezes a mentira era “francamente” dita como se fosse a “verdade”) e na comédia (em que “francamente” falavam a verdade

³ Cf. também *Filipe*, 72, *Arquidamos*, 97, *Sobre a paz*, 14; *Evágoras*, 39.

⁴ Cf. também *Demónico*, 34; *Panatenaico*, 96.

⁵ MACEDO, Márcio de. *Isócrates e a Retórica. Sua escola, seus mestres, seus discípulos e seus vínculos com a filosofia*. Curitiba: Appris, 2025.

dissimulada pelo riso). Por advocacia política cabe entender o que os franceses chamam de *plaidoyer*, derivado do verbo *plaider*, do *placere* (agradar, suplicar) dos latinos.

O *plaidoyer* consistia em uma eloquente defesa a favor ou contra, sempre muito bem argumentada, a título de uma justificação oral ou por escrito, de uma opinião ou de uma causa ou de uma pretensão política ou de uma pessoa. A “qualidade” da argumentação era proporcional à capacidade de persuasão, ou seja, de promover um eficiente acolhimento que implicasse em agrado público em favor da causa defendida. O *plaidoyer* se caracterizava (e se caracteriza) sobretudo pela astúcia da argumentação, em que o orador aplicava toda a sua habilidade em prover estratégias de convencimento, valendo-se de estratégias, de manobras e ardis em favor da “verdade” da causa que defendia.

Demóstenes e Ésquines, entre os gregos, foram os principais mestres dos *plaidoyers*. De Demóstenes, diz Cícero, nas *Tusculanas*, que ele sabia discursar muito bem perante os outros, mas não muito consigo mesmo [*Tusc.*, V, XXXVI, 103: *apud alios loqui videlicet didicerat, non multum ipse secum*]. A “franqueza” da parrésia não correspondia exatamente a uma sinceridade enquanto virtude moral, e sim a uma liberdade oratória caracterizada por atrevimento e arrojo verbal, e, sobretudo, pela coragem de afirmar sem receios ou de mentir sem rodeios, ou até mesmo valendo-se de meias verdades a fim de promover credibilidade e de dar ao orador e ao seu discurso os atributos de franco e de verdadeiro. A franqueza, pois, se caracterizava não exatamente pela verdade ou mentira proferida, e sim pela liberdade que implicava coragem, arrojo e ousadia de expressar a verdade ou a mentira sob pressupostos de oportunidade.

A *Apologia de Sócrates* concebida por Platão é um bom exemplo de *plaidoyer* e de parrésia sob o ponto de vista filosófico. Ela consiste em um relato de Platão da defesa de Sócrates perante a assembleia do povo, do lugar onde haveria de se dar a defesa da justiça (conceito que implicava o de verdade – a justiça não compactua com a mentira e a falsidade) e a da civilidade (que implicava o de liberdade – o de *eleuthería* que caracterizava o *kalòs kai agathòs* do consuetudinário grego). O que mais importava em sua defesa não era a coragem ou o arrojo eloquente, tampouco a liberdade de faltar sem um efetivo compromisso com a palavra portadora de verdade. A franqueza e a liberdade às quais se refere tinha apenas um compromisso: o da verdade sem rodeios eloquentes. Foi assim que Sócrates se apresentou

no Tribunal como o advogado de si mesmo, que saiu em sua defesa de sua própria causa: de si e da filosofia:

Não sei, oh homens de Atenas [diz Sócrates em sua defesa], que influência meus acusadores exerceram sobre vocês. Quanto a mim, quase fui levado a me esquecer de tão forte a persuasão promovida por eles; porém, no que diz respeito à verdade, eles nada disseram em favor dela. Entre todas as falsidades ditas por eles a meu respeito, a que mais me surpreendeu foi terem advertido que não se deixem enganar com a força persuasiva de meu discurso. Sinto muito, mas de imediato vocês logo verão como, na prática, vou lhes desmentir, pois não sou de modo algum eloquente [...], a menos que eles denominam de eloquente aquele que diz a verdade (*Apol.*, I, 17 a).

Era a proferição da verdade, a reivindicação e a defesa do justo, que Sócrates esperava em favor da causa que defendia, e não a falsidade autenticada mediante artifícios da eloquência retórica (*Apol.*, I, 17 c). Fica patente, na *Apologia de Sócrates*, a preocupação de Platão no sentido de registrar a defesa de Sócrates que se ergue na defesa de si mesmo e da própria filosofia. De um lado, Platão descreve Sócrates ao modo de alguém, perante o Tribunal, que sabe de si, que “não esquece de si”, e que, portanto, não se desvia em nenhum momento da verdade relativa à causa que defende; de outro, Platão, ao fazer coincidir a defesa de Sócrates com a defesa da filosofia, tem por prioridade o resguardo da verdade sob parâmetros de retidão moral e de razoabilidade intelectual. Esta é a máxima que orienta a parrésia do filosofar socrático-platônico: não é dada ao filósofo a licença de dizer o que bem entende sem compromisso com a verdade gerada sob o amparo da ciência, da razoabilidade e da sensatez.

A insensatez nunca foi considerada uma virtude, mesmo que muitas vezes nela se estampe a ousadia que promove a possibilidade da transformação, da libertação e da mudança. A ousadia requer coragem, que, em excesso, redundava em insensatez, razão pela qual, a fim de que a coragem (*andreía*) se mantenha no nível da virtude e do bom senso, o próprio exercício da insensatez requer cálculos de conveniência. Foi isto, aliás, o que Epicuro ensinou aos epicureus: que “a coragem não é fruto de uma disposição natural, mas de cálculos de conveniência – *tèn dè andreían phýsei mèn gínesthai, logismôi dè tou̓ synphérontos*” (D.L., 1959, X, §120). Trata-se, com efeito, de uma mentalidade bastante difundida entre os gregos, e que, a seu modo, caracterizou a atitude sensata ou insensata especificadora da parrésia exercitada nas tribunas e nos palcos. Trata-se de um fenômeno de comunicação

que se espraiou entre os oradores populares e os sofistas, e que, por sua vez, veio a ser pelos filósofos concebida e idealizada como uma virtude por Platão referida como um tônico da alma.

Platão, no *Górgias* (487 a) pressupôs três requisitos “tonificadores” da alma humana: o “conhecimento” manifesto e acolhido em confiança (*epistémē*), a “boa vontade” exercitada mediante benevolência (*eúnoia*) e a “liberdade” de se expressar com franqueza (*parresía*). Foi na junção destes três elementos – “*epistémēn te kai eúnoian kai parrésian*” – que Platão detectou os meios e os requisitos eficientes para robustecer e fortificar a alma humana na tarefa do filosofar e do bem viver. Foi no cultivo da ciência (da *epistémē*, cujo conceito presume o de “confiança”, *pístis*, imersa no saber proferido) a possibilidade humana de vencer a ignorância e de “educar” a alma (a mente e o uso do intelecto). A respeito dessa “educação”, Platão, na *República* [*Rep.*, VII, 514 a], sob os termos da chamada *Alegoria da caverna*, especificou as diferenças que caracterizam uma “alma” educada, dotada de saber (*paideías*), em relação a uma alma carente de educação (*apaideusías*)⁶.

Dos três referidos tônicos, Platão pôs na benevolência (*eúnoia*), o certame da boa vontade por força da qual os humanos se debatem na labuta em todos os setores da vida, quer familiar e cívica, quer acadêmica e intelectual (cognoscitiva). O princípio fundamental por ele presumido seria este: ninguém prospera sozinho na senda da vida, tampouco na do saber. Daí ser a benevolência, em todos os sentidos, a mestra que permeia a *phília* que dá significação aos liames relacionais da vida familiar e cívica e também aos anseios humanos de esclarecimento e de ilustração (tarefa própria do filosofar). Nessa tarefa educadora, a franqueza (*parresía*) é por Platão louvada como o contraposto da dissimulação na qual impera a desvergonha.

No *Górgias*, ele toma como exemplos do dissimulado e desavergonhado os sofistas Górgias e Polo, nos quais no diálogo ele observa que, assim que requeria deles que fossem francos, eles se mostram, entretanto, tímidos e acanhados. Ambos, segundo Platão, não conseguiam, por força do hábito da fala ardisosa, ser francos (*parresiasesthai*) sem acanhamento, falar a verdade sem constrangimento (*parresiazómenos légo*), e, sobretudo, sem contradição (*Gór.*, 487 d; 491 e; 492 d; 521 a). A contradição (ao modo como naquele contexto enuncia Platão) é uma falta grave em qualquer argumentação, mas a carência e o descaso com a verdade é, de todos, o pior dos males, porque

⁶ Tema desenvolvido no livro *Ética e Política: A edificação do êthos cívico da paideia grega*, São Paulo: Loyola, 2017, p.444ss.

denuncia uma falta de compromisso com o saber (com a razão e a ciência) e também do intelecto consigo mesmo, e, além disso, com a civilidade.

A título de ilustração, cabe, enfim, dizer, que foi Aristóteles, na *Metafísica*, quem sintetizou o princípio da não-contradição em duas proposições: uma, que “não é possível que afirmações e negações opostas sejam verdadeiras com relação a uma mesma coisa” (*Met.*, XI, 1062a 22); outra, que “não é possível que os contrários se deem simultaneamente em um mesmo sujeito” [*Met.*, XI, 1062a 22]. Da proposição de Aristóteles decorre, pois, que o conceito da parrésia (da franqueza) não combina com a contradição, quer na tarefa teórica, quer no exercício da vida prática.

3. EPICURO E A PARRÉSIA PRÓPRIA DOS FÍSICOS

De um ponto de vista histórico, foi definitivamente Epicuro, na sequência de Platão e Aristóteles, quem pôs em pauta, na filosofia teórica e prática, uma das questões fundamentais da parrésia: a da certificação da verdade mediante evidências, ou seja, atendo-se aos fenômenos e às suas manifestações perceptíveis. Trata-se, a um só tempo, de uma atitude e de um critério (método) de investigação e de proposição teórica. Um fato relevante se dá no sentido de que Epicuro atribui à *parresía* um duplo significado: um que diz respeito às relações humanas do indivíduo consigo mesmo, no exercício de sua liberdade e na vivência de sua própria realidade na qual se dão seus dotes, desejos e pulsões naturais a serem conhecidas a fim de serem governados sem violência; outro, que diz respeito ao critério que move o exercício da investigação, da instrução e da vida prática, que encontra o seu critério de certificação da verdade nas evidências.

Epicuro concedeu à parrésia uma conotação até então inédita: a da livre manifestação não só da palavra verdadeira, como também de um estado de ânimo atinente ao uso do intelecto em favor do saber e do exercício da vida prática. Da doutrina de Epicuro, a liberdade se constitui em pressuposto fundamental, quer do viver, quer do filosofar. Quanto ao viver, só se pode dizer que é livre quem, nos limites do possível, conhece a “ambiência natural” de si mesmo, o universo de suas circunstâncias e complexidades, e age em conformidade com esse mundo que é o seu; quanto ao filosofar, a liberdade só vem para aqueles que estão dispostos a fazer uso do próprio intelecto em favor da verdade, sem contradizer as evidências e sem ter medo de contrariar as próprias crenças. Assim que as evidências se renovam há que se renovar os princípios, os axiomas e as proposições que sobre elas se assentam; as

evidências fortificam a verdade que, por sua natureza, nunca encontra um estágio definitivo de elevação e de sossego.

Nos escritos remanescentes de Epicuro, o termo *parresía* comparece apenas uma só vez, na *Sentença vaticana*, 29. Nela, Epicuro se refere a uma parrésia “específica”: a dos “físicos”, a exemplo do que fez constar na *Carta a Meneceu*, na qual adverte que preferiria aceitar os mitos dos poetas a respeito dos deuses a ser escravo do providencialismo dos físicos. Eis o que ele efetivamente disse na referida *Sentença 29*: “De minha parte, valendo-me da parrésia própria dos físicos (*physiologistoi*), prefiro me dispor a vaticinar o que é útil a todos os homens, mesmo aos que não me compreendem, que me conformar às opiniões corriqueiras, àquelas que frutificam sob os louvores constante da multidão”.

Epicuro, ao dizer que vai se valer “da parrésia própria dos físicos”, por “própria” enuncia não uma licença ou autorização, e sim que vai se dar o espírito livre que caracteriza o filosofar grego que, em “liberdade”, se pronuncia (exercita o *logos*) sobre os fenômenos da natureza. Este é o seu intento: portar-se intelectualmente como alguém que se dispõe a “vaticinar” (*chresmoideîn*, proferir na forma de oráculo) os segredos da natureza, porém, com a preocupação ou propósito de produzir uma ciência veraz e útil e não simplesmente uma ciência “respeitosa” e acanhada diante das opiniões corriqueiras dos mentores da *deisidaimonía*. Não é seu objetivo conformar (como faziam os “físicos” de seu tempo) os seus “vaticínios” às opiniões corriqueiras louvadas pela multidão, ou, como proferiu Lucrécio, levar a ciência a concordar com as crenças e oráculos populares, a fim de não constranger os princípios da religião (*De rerum natura*, V, vv.110-116).

Aqui cabem duas observações: uma concernente à *deisidaimonía*; outra relativa ao porquê da *parresía* defendida por ele:

a) Quanto à chamada *deisidaimonía*, o termo, muitas vezes, é traduzido por “superstição”, mas esse é um modo precário de tratar a questão, quer por carência de lastro etimológico quer porque, sobretudo, é preconceituoso, e pela seguinte razão: porque toma a religiosidade grega como se não fosse uma religiosidade, e sim uma descrença. Sob o termo *deisidaimonía* (*deido* = temer, respeitar, venerar + *daimónion* = divindade, poder divino), os gregos expressavam veneração, respeito, temor, reverência às entidades divinas por eles cultuadas e genericamente denominadas de *daímones*. Também é inverídico traduzir o conceito grego de *daimónios* ou *daimónion* por “demônio”, visto que com tal termo os gregos concebiam o poder divino, a divindade,

por eles fundamentalmente acolhidos como deuses amáveis, acompanhantes, protetores e cuidadores atenciosos.

Por *daímon* há que se conceber a expressão de um vigor ou força interna, em geral, benigna, mas também maligna, que se manifesta na senda do viver. Em decorrência desse contraste interno relativamente à presuposição de forças boas e más, o *daímon* vinha a ser concebido a título de um deus benigno, com um ente protetor capaz de vencer as forças do mal. Por isso, o *daímon* entificava uma proteção divina em favor de um bom destino, de uma vida cheia de graças e de boa sorte. Foi assim que Sócrates concebeu o seu *daimónion*: como um deus sempre disponível a positivar o seu ânimo⁷. Esta é a lógica da concepção: perante forças inabordáveis do bem e do mal, concorrentes no interior humano, concebe-se um deus benigno, combatente, feito um escudo protetor. Ninguém, afinal, se dispunha (ou se dispõe) a ter um *daímon* maligno, fator de um mal destino, e sim, o contrário, um ser benevolente com força o bastante para se sobrepor aos inevitáveis infortúnios, desgraças e má sortes da vida. É assim, enfim, que a *deisidaimonía*, entre os gregos, expressava o culto, a reverência e a devoção às entidades divinas tidas como padroeiras e protetoras particulares, genericamente denominadas de *daímones*. É nesse sentido que o *deisidaímon* designava o religioso, o devoto: aquele que cultuava o seu *daímon* protetor e de devoção;

b) A *parresía* expressa, por Epicuro, na *Sentença* 29, comporta uma conotação histórica, e exprime o ânimo de quem não está disposto a se atemorizar diante do estabelecido. Ao dizer que vai se valer “da parrésia própria dos físicos (*physiológoi*)”, a fim de “vaticinar o que é útil a todos os homens, mesmo aos que não me compreendem”; e mais, ao advertir que não vai se “conformar às opiniões corriqueiras que frutificam sob os louvores constante da multidão”, ele tem em mente o recente contexto histórico que assombrara o seu tempo: o sucedido, por exemplo, com Anaxágoras (que teve que fugir de Atenas por ter dito, por exemplo, que a Lua não era um ente divino, mas um pedaço de rocha que se desprendeu da Terra). O mesmo ocorrera com o sofista Pródico e com Sócrates, acusados de corromper a juventude com o seu saber⁸.

⁷ SPINELLI, M. “O *daimónion* de Sócrates”. *Revista Hypnos*, v.11, n.16, 2006, p.52-61. Disponível em <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/410/430>. Acesso em 11 julho 2025.

⁸ “Pródico de Céos [...], filósofo da natureza e sofista, foi contemporâneo de Demócrito de Abdera e de Górgias, e aluno de Protágoras de Abdera; acusado de corromper a juventude, foi morto em Atenas, condenado a beber a cicuta” (DK 84 Pródico A I; Suidas, *Léxico*, “Pródico”).

Quanto aos que Epicuro denomina de físicos ou fisiólogos (*physiólógoi*), ele os concebe como aqueles que, perante os fenômenos evidenciados na natureza, têm por dever de ofício submeter o *logos* às evidências manifestas na natureza e não derivadas de suas crenças. Os *physiólogos* que assim procedem, ou seja, que, antes de submeterem suas proposições teóricas às evidências as submetem às crenças religiosas, atende os interesses da reverência aos mitos (da *deisidaimonía*) e não da ciência. São as evidências manifestas no fenômeno que certificam a verdade do *logos*, e não o contrário. “Não nos cabe (escreveu Epicuro a Pítocles) recorrer a axiomas vazios e a códigos normativos (*nomothésias*) para investigar a natureza (*physiologetéon*), e sim ao que os fenômenos exigem” (*Carta a Pítocles*, § 86).

Epicuro parte do pressuposto da necessidade de se buscar a verdade a partir de presunções da natureza, sem violentá-las em favor de princípios, teses ou presunções preestabelecidas sem qualquer amparo nas evidências. São as “evidências”⁹ que promovem as teses e não as teses que constroem as evidências, ou, dito de outro modo: não é a natureza que se submete à veracidade de nossos princípios ou normas estabelecidas, e sim o contrário, são os nossos princípios que nela submetem a certificação de sua veracidade. De um ponto de vista antropológico, é em nossa natureza que está a nossa verdade e não propriamente em nossos princípios. É sobre o alicerce de nossa verdade que frutificamos, com toda a franqueza, a nossa “liberdade”, e que, enfim, nos edificamos em virtude.

Do ponto de vista do *éthos* epicureu, não é da natureza que nos cabe libertar, e sim de princípios arraigados em nossa mente, especificadamente aqueles derivados da irracionalidade externa promovida pelos mentores (por Epicuro denominados de *physikoí*) dos mitos. A natureza não nos escraviza ou nos governa sem deixar espaço para o exercício da liberdade. Aqui, entretanto, se põe a seguinte dificuldade: não há como nos governar (dentro do pressuposto da *autárkeia*), submeter a nossa natureza subjetiva, mediante princípios que nos escravizam, porque tais princípios tolhem qualquer possibilidade de colher em nós o fruto da liberdade. Epicuro observa que a maioria dos princípios que nos escravizam advém dos mitos promovidos e difundidos pelos *physikoí* (pelos “naturalistas”) mentores da *deisidaimonía* da qual a maioria retira as suas falsas opiniões a respeito da piedade, da reverência, do culto e, sobretudo, dos deuses. O único móvel da natureza que não podemos vencer é o da deterioração que nos leva à morte, e isso

⁹ SPINELLI, M. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013, p.132ss.

em razão de que, sem o desfecho subjetivo da morte, não há uma continuidade objetiva da vida.

Os genericamente denominados por Epicuro de *physikoí* são o *mántís* (o adivinho), o *profétes* (o profeta) e o *hierofante* (os membros da casta sacerdotal) do consuetudinário grego. Eram eles os formadores de opinião da época, aos quais se associavam os mestres do *aedos* e da sofística. Na *Carta a Meneceu*, §134, Epicuro identifica nos ditos *physikoí* os mestres da impiedade: presume-os como aqueles que, sem nenhuma piedade e razoabilidade, não se constrangiam em fazer do povo escravo de um destino governado pelos deuses. Na mesma *Carta a Meneceu*, Epicuro não identifica no povo a impiedade, e sim naqueles (mestres de fala mansa) que, com princípios autoritários, “instruem” esse mesmo povo com falsas crenças e falsos preceitos sem nenhum preso pelo saber e pela ciência. Epicuro também põe no rol dos ímpios os indivíduos que, depois de tanto estudar (apesar de esmerada habilitação técnica) continuam a sustentar, sem critério, os mesmos juízos do povo, a mimar o que a maioria crê, e, enfim, a atribuir aos deuses os mesmos falsos juízos e as mesmas falsas opiniões dos incultos (como se nada tivessem estudado).

Assim escreveu Epicuro a Meneceu: “Ímpio (*asebès*) não é aquele que se ocupa em transformar (*anairôn*) a opinião do povo sobre os deuses, e sim aquele que se acomoda (*prosápton*, se une, adere) às opiniões precárias desse mesmo povo”; ao que acrescenta: “não são prenoções (*prolépseis*), mas falsas conjeturas (*hypolépseis*) que o povo sentencia acerca dos deuses” (*Carta a Meneceu*, § 123-124).

A “transformação” (*anaíresis*) da proposição de Epicuro caracteriza, em sua essência, a parrésia presumida por ele nos termos de um espírito (um mundo mental) franco e livre de quem se alçou em esclarecimento e ilustração. Não há como ter um espírito livre sem abertura para a transformação, isto é: como ser melhor querendo ou fazendo de tudo para se manter sempre o mesmo?

Abrir-se à transformação, eis a condição, que, em si mesma, presume a possibilidade da liberdade que espairose sobre o estabelecido e oportuniza a libertação de falsas crenças, de noções e preceitos arraigados na mente. O transformar-se constitui uma tarefa onerosa que implica em rejeitar antigas opiniões em favor do acolhimento de novas. O fechar-se para a transformação se constitui em um fenômeno assaz difundido, visto que ele atinge inclusive aqueles que se qualificam tecnicamente, mas não intelectivamente: são, por exemplo, hábeis profissionais que, entretanto, se mantêm no mesmo nível

da mentalidade popular, ou seja, dos que não tiveram nem a oportunidade nem a disponibilidade de acesso à ilustração do intelecto. São indivíduos que passam pela senda do saber sem humanamente se elevar.

Sob essas condições o “saber” se difunde sobre o território do “ignorar” em que, de geração em geração, a “ilustração” não consiste em outra coisa senão em transferir (pressuposto como um “saber”) um ignorância consuetudinária consolidada. Trata-se de um ignorar que, do ponto de vista de Epicuro, se reverte em uma “doença” da mente que se alastra com facilidade, nos termos em que Diógenes de Enoanda registrou como palavras de Epicuro: “a maioria, como em tempo de peste, vive coletivamente doente de falsas opiniões (*pseudología*) e intercambiam uns aos outros a própria doença feito as ovelhas que, no campo, se contagiam entre si” (Diógenes de Enoanda, frag. 3). É assim que os humanos adoecem mentalmente uns aos outros, e que transmitem, de geração em geração, inadvertidamente, com convicção, a própria ignorância (*alogía*) cultivada feito um saber! O agravante se dá no sentido de que, quanto maior a ignorância, maior é a incapacidade de se certificar da veracidade das opiniões falsas recebidas e cultivadas em confiança. Daí a necessidade de promover a instrução e a educação como atividades que visam a “transformação”, a *anaíresis*, cuja característica consiste em pôr em crise os pressupostos (ao modo de quem testa a veracidade) do estabelecido em sua mente como verdadeiro.

É interessante observar que o conceito grego de *anaíresis* comporta em si mesmo um sentido duplo de construir/destruir, fazer/desfazer, acolher/rejeitar, etc., decorrente da dialética presumida na ideia da transformação. Trata-se de um conceito que implica em uma ambivalência segundo a qual o fazer implica em desfazer, o acolher em rejeitar, e assim por diante. Aí está a dialética à qual se submete o processo da apropriação (em termos de qualificação ou elevação) relativamente à posse do saber ou de uma determinada instrução ou educação. Dá-se que a posse do saber implica forçosamente no desfazer-se da ignorância, a posse da educação na deseducação: no libertar-se das falsas noções e princípios arraigados na mente em favor da ilustração. Assim como a luz dissipa a escuridão, o saber dissipa a ignorância, que, muitas vezes, é cultivada como um saber até encontrar a luz de sua dissipação. O pressuposto vem a ser este: sem se desfazer ou ao menos pôr em crise o universo das opiniões (*hypolépsis*) preestabelecidas na mente, a “transformação” não se dá, e tudo continua como era antes! Dado que a “ignorância” (a *alogía*, ou seja, a carência do *logos* transformador) não se esclarece (não se tinge de luz) com ignorância (*alogía* com *alogía*)

a tendência então, de quem não se expõe à luz, é se tornar sempre mais nublado e obscuro.

A *parresía* da referência de Epicuro comporta uma conotação específica: salvaguardar a liberdade e, com ela, a autonomia, o arbítrio, e, enfim, a *autárkeia* (a senhoria de si). Para isso, presume a necessidade de promover o esclarecimento mediante a instrução do uso do intelecto capaz de gerar um saber comprometido com a verdade. Sob o signo da falsidade, da carência de franqueza, é impossível ser livre e também verdadeiro, e enfim, cultivar para si mesmo, e em meio à comunidade, um saber valioso, esclarecido, libertador, e, com ele, a vida serena e tranquila. Do ponto de vista de Epicuro, a carência de liberdade, sob todos os aspectos, fortifica os medos e os temores, nubla o exercício da inteligência, e faz perpetuar as opiniões que promovem um modo de ser, de dizer e de pensar não comprometidos com a ciência e, conseqüentemente, com a verdade. Deixados a si mesmos, sob o domínio dos benzedores, dos adivinhos e dos profetas, bem como dos retores, dos sofistas e dos hierofantes, os populares jamais encontram o caminho do esclarecimento e da ilustração. É preciso ampliar o esclarecimento humano para além desses presumidos “mestres” do povo, muitos deles eivados de preconceitos tomados como valores, carentes de ilustração e de ciência.

4. O CONCEITO DE *PARRESÍA* SOB OS TERMOS DO *ÉTHOS* EPICUREU

A parrésia à qual Epicuro se refere tem pouco a ver com aquela difundida entre os retóricos da advocacia política e também entre os comediantes gregos, cuja “seriedade”, mesmo que valiosa, costumeiramente se desqualificava pelo riso. O perverso da chacota (da piada) é que, muitas vezes, ao submeter os preconceitos e as fobias ao riso, finda por dissolver a necessidade de tratar esses mesmos preconceitos e fobias com seriedade e à luz do direito. Acolhida pelo imaginário engraçado, o objeto das fobias, em vez de ser acolhido como uma realidade a ser levada à sério e respeitada, resta como um imaginário engraçado, irreal, apto apenas para a ridicularização e o escárnio. Daí que, nesse contexto, a parrésia dos humoristas findava por promover uma persuasão delinquente e imoral e, sobretudo, perversa: habituava ao riso e ao ridículo o que é para ser tratado com naturalidade e respeito.

Aí está a razão pela qual, em todos os aspectos, a *parresía* pressuposta por Epicuro teve por finalidade sobrepor a “franqueza” (que implica compromisso com a verdade) à “persuasão”, de modo a fazer com que a realidade,

enquanto franqueza, viesse a se constituir, e, conseqüentemente, deter em si mesma, a força da persuasão. Bem por isso que a parrésia referida por Epicuro não consistia propriamente em “dizer tudo” ao modo de quem diz qualquer coisa, e sim em dizer o que é devido em conformidade com as “evidências” dos fenômenos cosmológicos e humanos. Ela também, a rigor, não consistia em falar livremente sem compromisso com a liberdade de quem ouve, razão pela qual a principal finalidade do “discursar com ousadia” consiste em “ousar promover” um discurso de esclarecimento edificante e libertador.

Eis aí as razões pelas quais a filosofia de Epicuro (com ideais tão grandiloquentes) veio a ser a mais combatida entre todas as doutrinas, na posteridade. De modo algum a parrésia presumida por ele comportava qualquer disposição no sentido de trocar a profundidade do logos reflexivo pela superficialidade da palavra ou da discurso que findasse agradável, digesto, e sobretudo condizente com o modo de ser e de pensar da maioria (*Sentença vaticana*, 26). Trata-se, pois, e nesse sentido, de uma franqueza reversa, exercitada ao modo como a filosofia grega sempre se posicionou perante o saber e o consuetudinário grego: a da proferição da verdade.

O que Epicuro, por exemplo, fez constar na *Carta a Pítocles* (§ 94-98), referido por ele como “verbosidade vã”, diz respeito a uma estratégia (de uso comum entre os hierofantes e os retores populares), cujo método consistia em restringir as explicações a um único ponto de vista, a fim de facilitar um modo único de ser, de dizer e de pensar, sem contravenção. No dizer dele, “os fenômenos que se apresentam para nós” (que se colocam perante o nosso campo de observação e se deixam perceber) “nos levam forçosamente a admitir” a necessidade de um “método de explicações múltiplas, *toû pleonachouî trôpou*”, no contraposto do “método de explicações únicas, *tôn monachón trôpon*” (*Carta a Pítocles*, § 95). Não quer dizer que Epicuro descartasse a possibilidade de explicações universais; não é essa a questão, e sim que as “explicações universais” descartam várias outras explicações possíveis, e, portanto, deixam de fora um conjunto de fenômenos não explicados que francamente abrem as portas da imaginação e do mito.

Pelo que consta nos escritos residuais de Epicuro não é difícil observar que ele não trabalha com um discurso unitário, e sim com temas compartimentados, que não necessariamente se unificam ou se compactuam entre si (método, aliás, comum à dialógica platônica). Em Epicuro, uma unificação que colocasse em questão a “liberdade” de conhecer iria contra à sua doutrina, uma vez que um de seus cânones principais consistia justamente em estimular o discípulo, ou quem quer que fosse, a adotar para si, a “franqueza”

de ser, de pensar e dizer com compromisso, quer (de um ponto de vista da ciência) com as evidências, quer (de um ponto de vista antropológico) com as propensões, afecções ou dotes próprios das complexidades da natureza de cada um. No dizer dele, “os que adotam” uma explicação única, se põem em conflito com as evidências ou fenômenos que requerem e admitem explicações múltiplas (*Carta a Pítocles*, § 98).

Se todo fenômeno permitisse apenas uma só explicação – eis o principal da questão –, então haveria uma só ciência; do mesmo modo, se, por exemplo, a natureza de cada um de nós fosse idêntica poderíamos igualmente almejar um conhecimento (antropológico) único válido para todos. Em nenhuma das circunstâncias a liberdade seria possível. Assim como os fenômenos celestes são múltiplos, também a natureza humana é múltipla, e, ademais, conformada aos limites e possibilidades de cada um. O fenômeno humano, porquanto tenha caracteres universais, é igualmente múltiplo e não permite a explicação única e, tampouco, que se induza e viabilize um só modo de ser e de pensar. Uma tal proposição pode valer e ser útil para o governo do todo, mas não do particular que, por sua índole, se caracteriza, não por um princípio de unidade, mas de diferença. É no particular que moram as diferenças, que, por sua vez, manifestam o fenômeno em sua verdade e realidade própria.

O universal é uma abstração, o particular, uma realidade. O fenômeno, em sua concretude, é o que se manifesta enquanto particular. Afinal, não existe “concretamente” o fenômeno humano universal. Resulta então que são nas evidências manifestas no particular que cabe promover a ciência do humano, a compreensão de sua natureza e a exercitação de sua liberdade. Quem, portanto, não se conhece, que não têm de si alguma percepção enquanto fenômeno, jamais terá condições de se colocar na senda da franqueza e da liberdade. Daí a importância do conhecimento de si, que, entretanto, em meio ao “cuidado de si”, carece de ser confabulado (intercambiado) entre particulares, a fim de que se possa conhecer o fenômeno humano em um sentido o mais universal enquanto “real possível”.

Uma questão que aqui ainda merece destaque, diz respeito à verdade única que, derivada abstratamente do conceito, não é, por si só, segundo Epicuro, franca, antes e em tese é opressora, sendo que é muito difícil, para não dizer quase impossível que ela venha a ser proveitosa (profícua) e útil para o bem-estar de todos. Daí que a parrésia vem a ser por ele (desde o contexto da *Sentença* 29) concebida como uma característica que define o discurso e também especifica a linguagem de quem se dedica ao estudo da

natureza. Ela, além disso, se constituiria na principal virtude filosófica dos *physiólogoi*, cuja conduta consistiria em promover uma instrução franca, ao mesmo tempo educadora e transformadora, sem qualquer receio de se pôr ao descrédito. Trata-se de uma atitude que (como Epicuro fez constar na *Carta a Meneceu*, § 134) se contrapõe às opiniões dos “naturalistas” (*tôn physikôn*), daqueles por ele reconhecidos como os difusores dos imaginários dos mitos, que, insistentemente, promovem medos e temores e que, enfim, assombram (nublam) a alma (a mente pouco cultivada) do povo.

5. DE DEMÓCRITO A EPICURO, LUCRÉCIO E FILODEMOS DE GADARA

Demócrito foi, em tudo, o principal mestre de Epicuro, inclusive no item da parrésia. Assim se pronunciou Demócrito: “a parrésia é a casa da liberdade (*oikéion eleutherías parrésie*), da qual, porém, a dificuldade está em fazer o diagnóstico correto do tempo oportuno – *toû kairoû diágnosis* (Diels & Kranz, 1989, 68, B 226, p.190). Ainda diz Demócrito da parrésia, que ela, a fim de ser eficiente e de promover o efeito desejado, carece de “dizer a verdade sem falar demais” (B 225, p.190). Ora, é nessa mesma senda que se pôs Epicuro, em cuja doutrina o conceito de “palavra verdadeira” não se restringe à palavra em si mesma, e sim ao que ela, na correlação com outras palavras, e, portanto, imersa no discurso, quer com clareza e autenticidade comunicar (*Carta a Pítocles*, § 85). Em vista dessa comunicação, ela tem por *télos* primordial promover a escuta e a atenção: duas atitudes que correlacionam a palavra e o comunicador ao qual cabe dar sentido ao discurso, que, enfim, induz o auditor. O auditor não ouve apenas uma palavra e retira dela todo o seu saber; ele ouve um discurso que é constituído por um *kósmos* harmonioso (ardente, intenso) e comunicativo (persuasivo). As palavras, entre si consorciadas, dependem do arranjo promovido pelo comunicador, que, em última instância, quer veicular uma mensagem esclarecedora, que, entretanto, promove a luz (o esclarecimento) ou a escuridão (uma *alogía* calculada).

Foi pensando assim, a partir de Demócrito, que Epicuro aconselhou a Heródoto e, através dele, a seus discípulos, a serem criteriosos quanto aos significados que, por “convenção”, são colocados nas palavras. Também nesse ponto Epicuro acompanhou Demócrito que dizia ser por “convenção a cor, por convenção o doce, por convenção o amargo – *nómoi chroié, nómoi glyký, nómoi pikrón*” (Diels & Kranz, 1989, 68, B 125, p.190). Epicuro vai ainda um pouco além: diz que a cor, o doce, o amargo são “sons” (*phátoggois*) aos quais concedemos significados. Eis o que disse a Heródoto: é preciso estar

atento ao que se “põe ao abrigo dos sons – *tà hypotetagména toís phtógois*” [*Carta a Heródoto*, § 37 e § 76]. O verbo *hypotássō* comporta o sentido de colocar debaixo, submeter, subordinar; do mesmo modo *hypotássēsthai*, pôr ao abrigo de, submeter, subordinar... É nesse sentido, pois, que a assertiva de Epicuro enuncia a necessidade (consoante às possibilidades etimológicas e semânticas do vernáculo grego) de subjazer (de tornar implícito, de associar) às palavras “sons” portadores de significados.

Não há dúvida de que a parrésia presumida por Epicuro comporta inevitavelmente um sentido metodológico: administrar o comportamento dos *physiólogois* (estudiosos, analistas e intérpretes da natureza) dos quais é requerido um discurso (um *logos*) sem ambivalências e sem dissimulações retóricas. Além da liberdade de quem fala, a parrésia de Epicuro põe em questão a liberdade de quem ouve: aquele para o qual a palavra se dirige e no qual promove (estimula) o acolhimento em confiança, para o que se faz necessário valer-se de um profundo senso de verdade, de lealdade e de retidão moral. A esse respeito, ao da confiança (certeza ou crédito), não cabe promovê-la apenas por força de estratégias da eloquência ou da arte retórica, e sim com amparo das evidências e das proposições dotadas de bom senso e de verdade. A confiança há de vir acoplada à palavra no discurso proferido, que tem por sustento uma investigação franca assentada em evidências (no apego aos fenômenos) mediante critérios que dão sustento à proferição da verdade, sem recorrer ou se sujeitar às declarações imaginativas dos mitos.

Em Lucrécio, que viveu entre os anos de 94-50 a.C., não há um termo correspondente em latim à parrésia de Epicuro. No *De rerum natura* [VI, vv.24-25], em seu elogio a Epicuro, ao dizer que ele “com palavras de verdade (*veredictis... dictis*), purificou os corações e deu um basta à ambição e ao temor”, Lucrécio indica dois fundamentais atributos, o da verdade e o da utilidade, concernentes à parrésia, porém, não vai mais longe que isso. De Filodemos de Gadara (que viveu entre os anos de 110-40 a.C., sendo, portanto, um contemporâneo de Lucrécio) restam importantes fragmentos, mesmo que lacunares, de uma obra concebida sob o título *Perì parrésia* (*Sobre a franqueza*) resgatada nas cinzas da biblioteca de Herculano (onde veio a viver a partir de 77 a.C.). O que restou da obra, recolhido nos papiros incinerados, foi arranjado e editado em 1914 por Alexander Olivieri¹⁰.

¹⁰ Fontes e estudos: OLIVIERI, Alexander. *Philodemi. Perì parrésia*. Leipzig: Teubner, 1914; PHILODEMUS. *On Frank Criticism*. Texts and Translations. Grego-Roman Series. Edited by John T. Fitzgerald. Introduction, Translation, and Notes by David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thorn, and James Ware. Society of Biblical Literature. Atlanta (Georgia): Scholars

Hoje, existem vários e importantes estudos a respeito de Filodemos e do que restou da obra, e também, especificadamente, do conceito de *parrésia*¹¹. Fica visto, enfim, que o conceito de parrésia, não se restringe à vigésima nona sentença vaticana, e, tampouco, a Epicuro. O tema é relativamente amplo e promoveu, inclusive, algumas polêmicas¹² que demandariam reflexões à parte. Do que, entretanto, consta na *Sentença Vaticana* 29 (e a título de conclusão), a parrésia a que Epicuro se refere diz sobretudo respeito a uma virtude do *logos* filosófico que implica em um comportamento ético do epicureu, quer em sua atividade produtiva (quanto ao uso teórico do intelecto), quer na vida prática. Quanto à parrésia requerida do epicureu sob os termos da palavra franca e verdadeira, vinha dele pressuposta como uma regra de conduta enquanto *physiologos*, ou seja, enquanto estudioso e mestre da investigação e da verbalização (da enunciação do que investigou) a respeito da natureza; relativamente à vida prática a parrésia presumida por Epicuro comporta o

Press, 2007. Disponível em: <https://librosycultura2.files.wordpress.com/2017/12/filodemo-1998-on-frank-criticism-konstan-y-clay-griego-e-ingles.pdf>. Acesso em 8 de julho 2025.

¹¹ Citamos alguns estudos: a) FITZGERALD, John Thomas; OBBINK, Dirk; HOLLAND, Glenn Stanfield, Eds., *Philodemus and the New Testament World*. Leiden: Brill, 2004.4, como diz o próprio título, traz uma série de estudos que vão bem além do tema da *parrésia*. A obra consorcia o epicurismo (sob o ponto de vista das obras residuais de Filodemos) e o cristianismo primitivo (sob a concepção de Paulo de Tarso). São 14 ensaios, seis deles dedicados a Filodemos, três sobre a *parrésia*; b) GIGANTE, Marcelo. *Ricerche Filodemee*. Seconda edizione riveduta e acresciuta. Napoli: Gaetano Macchiaroli, especificadamente o capítulo dedicado a “Filodemo sulla libertà di parola”, 1983, p.55-113; c) GIOVACHINI, Julie. “La nouvelle reconstruction du rouleau du “Franc-parler” de Philodème permet-elle encore de postuler l’existence d’une “parrhèsia” spécifiquement épicurienne?”. In ANTONI, Agathe ARRIGHETTI, Graziano; BERTAGNA, Maria Isabella; DELATTRE, Daniel (Eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculanensis*, Pisa: Fabrizio Serra, 2010, p. 293-314, apud <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01267521/document>. Acesso em 8 julho de 2025; d) BRAICOVICH, Rodrigo. “Filodemo y La Parrhesia Epicúrea como Práctica Pedagógica-Terapéutica”. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol.3, n.1, 2016, p.11-30; e) SCARPAT, Giuseppe. *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, 2ª ed., Brescia: Paideia, 2001: tratativa histórica que aborda *en passant* a *parrésia* epicurista, mas oferece uma análise ampla do conceito; f) Além da *Peri parrésia*, a edição francesa *Les Épicuriens* (Paris: Gallimard, 2010), publicada sob a direção de Daniel Delattre e de Jackie Pigeaud, traz (da página 533 a 740 com um extenso rol de notas da página 1223 a 1312) inúmeros fragmentos de várias obras. São quase trezentas páginas, em papel bíblia, dedicadas a Filodemos.

¹² A base de toda a discussão se assenta quer no supracitado estudo de Marcello Gigante (nota anterior) publicado em primeira edição em 1975 quer nas considerações de Michel Foucault feitas entre 1982-1984. Sobre Foucault existem, entre nós, vários estudos, por exemplo: PINHO, Luz Celso, “Michel Foucault e o conceito grego de parrésia”. *Poesis: Revista de Filosofia*, v. 12, n. 1, 2015, p. 34-43; MUCHAIL, Salma T.; FONCECA, Márcio A. da. Parrésia e confissão: uma genealogia do sujeito moderno. *Aurora Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 31, n. 52, 2019, pp. 191-208.

mesmo que Aristóteles pressupôs: como uma virtude a ser cultivada “em favor dos que compartilham a camaradagem e a irmandade” (*Ética a Nicômaco*, IX, 2, 1165 a 29: *Pròs betaírouis d’aû kai adelphoûis parrésian*).

Finda, portanto, que a parrésia haveria de ser uma característica própria tanto da investigação teórica quanto do *éthos* no qual imperavam as relações amigáveis. Do que consta na *Sentença 29*, fica vista que Epicuro leva à prática os três requisitos manifestos por Platão, no *Górgias* (487 a) como caracterizadores da retitude de uma alma sábia em sentido pleno; são eles: conhecimento (*epistéme*), benevolência (*eunóia*) e franqueza (*parresía*). Platão, naquele contexto, reconhece que Górgias e Polo são sábios, porém, não em sentido pleno, em razão de que, além de saber e boa vontade, faltalhes a franqueza: a disposição que implica na manifestação serena de um espírito livre, cuja franqueza é manifesta sem acanhamento, com clareza e comprometida com a verdade. A franqueza a que Platão se refere não comporta, como fez constar no *Fedro* (240 e), retomado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (IV, 3, 1124 b 29), o discurso enfadonho, permissivo, sem qualquer restrição e sem legitimidade, ofensivo e não edificante. A “franqueza” por eles presumida, e assim também por Epicuro, só vem a ser como tal se fertilizada pela *phrónesis* (pela ação do pensar), pactuada com a verdade, e também com a sobriedade, que, por sua vez, de modo algum tem por função confundir ou iludir (cujos pressupostos, em nome da dita sobriedade, podem, por vezes, gerar a dissimulação e a hipocrisia).

Enfim, a parrésia de Epicuro comporta duas características fundamentais: uma voltada para o *éthos* da vivência prática, em termos de franqueza para consigo mesmo e para com quem está na proximidade imediata, no círculo da amizade, da irmandade, da afeição e do companheirismo. A questão que aqui se impõe é esta: quem não é franco sequer consigo mesmo, com seus limites e possibilidades, com os pendores de sua natureza, com suas circunstâncias e complexidades, como haverá de ser leal e sincero para com os demais? Uma outra característica diz respeito ao *éthos* da investigação teórica, cuja franqueza (pelo que consta na *Sentença 29*) atinge diretamente o comprometimento com a verdade, que, por sua vez, implica em compromisso com as evidências, e também, em sentido amplo, com o “outro”: com o ser da relação ao qual o saber se dirige e, em última instância, atinge. Em ambos os casos, ou seja, tendo em vista essas duas referidas características, o conceito de parrésia comporta as intenções por detrás ou da ação ou do discurso de modo que a liberdade, por tal conceito prefigurada, há de ser sempre altruísta, jamais depreciativa ou lesiva, visto que diz respeito a

uma virtude do sábio e de seu saber. Em ambos os casos, na elevação pessoal e do saber, o aprimoramento não se dá sozinho: ele requer o auxílio (a parceria) de uma comunidade crítica, porém, edificante, sem se constituir, nas relações intelectivas recíprocas, em um tribunal perverso e arrogante de correção, mas intercomunicativo, dialogante, generoso e solidário.

[Recebido em julho/2025; Aceito em agosto/2025]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Texte établi et traduit par J. Voilquin. Paris: Garnier. 1961.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, tradução de Valentín García Yebra. Edição trilingüe. Madrid: Gredos, 1982.
- BAILEY, Cyril. *Epicurus, The Extant Remains. With short apparatus, translation and notes* by Cyril Bailey. Hildesheim/Zürich/New York: Gerg Olms Verlag, 1989.
- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et Pierre Chantraine. Paris: Hachette, 1996.
- BALAUDÉ, Jean-François. *Lettres, maximes, sentences*. Traduction, introduction et commentaires. Paris: Librairie générale française, 1994.
- BIGNONE, Ettore. *Epicuro. Opere*. a cura de. Roma: Laterza., 1984
- BRAICOVICH, Rodrigo Sebastián. “Filodemo y La Parrhesía Epicúrea como Práctica Pedagógica-Terapéutica”. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol.3, n.1, 2016, pp.11-30.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984.
- CÍCERO. *Tusculanae disputationes/Tusculanes*. Traduction nouvelle avec notice e notes para Charles Appuhn. Paris: Garnier, 1958.
- CONCHE, Marcel. *Épicure. Lettres et Maximes*. Texte établie et introduction par M. Conche. Paris: PUF, 2005.
- DELATTRE, Daniel; PIGEAUD, Jean. (Org.). *Les Épicuriens*. Paris: Gallimard, 2010.
- DETIENNE, Macel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Librairie Générale Française, 2006.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed., Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. Loeb Classical Library, 2 volumes, [1ª ed., 1925], London: Harvard University Press, 1959
- ÉSQUINES. *Discours*. Texte établi et traduit par Guy de Budé et Victor Martin. T. I, *Contre Timarque - Sur l'Ambassade infidèle*, T. II: *Contre Ctésiphon*, 5ª ed., Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- FITZGERALD, John Thomas; OBBINK, Dirk; HOLLAND, Glenn Stanfield, Eds., *Philodemus and the New Testament World*. Leiden: Brill, 2004.
- GIOVACHINI, Julie. “La nouvelle reconstruction du rouleau du “Franc-parler” de Philodème permet-elle encore de postuler l’existence d’une “parrhèsia” spécifiquement épicurienne?”. In ANTONI, Agathe ARRIGHETTI, Graziano; BERTAGNA, Maria Isabella; DELATTRE, Daniel (Eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculansia*, Pisa: Fabrizio Serra, 2010, pp. 293-314, disponível em <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01267521/document>. Acesso em: 06 mai. 2025.

- HEGEL, Georg W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. II. Edición preparada por Elsa Cecília Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- ISÓCRATES. *Letras: a Antipater, a Arquidamos*, texto grego e tradução de Aimé-Marie Gaspar, disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/isocrate/lettres.htm>. Acesso em: 13 jan. 2025.
- ISÓCRATES. ISÓCRATES. Vol. III: *Sur la Paix, Aréopagitique, Sur L'Échange*, Trad. Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- KANT, Immanuel. *Lógica*. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- LUCRÉCIO. *De rerum natura/ De la nature*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, v.1, 1985, v.2, 1990.
- MACEDO, Márcio de. *Isócrates e a Retórica. Sua escola, seus mestres, seus discípulos e seus vínculos com a filosofia*. Curitiba: Appris, 2025.
- MUCHAIL, Salma T.; FONCECA, Márcio A. da. “Parresia e confissão: uma genealogia do sujeito moderno”. *Aurora Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 31, n. 52, 2019, pp. 191-208.
- PHILODEMUS. *On Frank Criticism*. Texts and Translations. Grego-Roman Series. Edited by John T. Fitzgerald. Introduction, Translation, and Notes by David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thorn, and James Ware. Society of Biblical Literature. Atlanta/Georgia: Scholars Press. 2007. Disponível em: <https://librosycultura2.files.wordpress.com/2017/12/filodemo-1998-on-frank-criticism-konstan-y-clay-griego-e-ingles.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2025.
- PLATÃO. *Platonis Opera* (Burnet, J. <1900-1907>). 5 vols. T.I tetralogias I-II continens [insunt *Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*], recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt W.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- PLATÃO. *Theaetetus. Protagoras. Gorgias. Cratylus. Euthydemus*. Edição bilíngue, vários tradutores. Cambridge/London: Loeb Classical Library, 1996.
- PLATÃO. *República*. Trad. di Franco Sartori. Con testo a fronte. Bari: Laterza, 1997.
- PLATÃO. *Le Banquet*. Bilingue grec-français. Trad. Paul Vicaire, Paris Les Belles Lettres, 1989.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates* (ed. John Burnet, 1903, trad. Victor Cousin). Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/apologiegrec.htm#17a>. Acesso em: 01 mar. 2025.
- PINHO, Luiz Celso. “Michel Foucault e o conceito grego de parresia”. *Poiesis: Revista de Filosofia*, v. 12, n. 1, 2015, pp. 34-43.
- SCARPAT, Giuseppe. *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, 2ª ed., Brescia: Paideia, 2001.
- SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.
- SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013.
- SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.
- USENER, Hermann (ed.) (1966). *Epicurus. Epicurea*. Stuttgart, Teubner, 1966, disponível em <https://archive.org/details/HermannUsenerEpicurea1887/mode/2up>. Acesso em: 06 jan. 2025.
- VON DER MUEHLL, Peter. *Epicuri. Epistulae tres et Ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*. Stuttgart: Teubner (1ª ed. 1922), 1982, disponível em <https://archive.org/details/epicuriepistulae00epicuoft>. Acesso em: 23 jan. 2025.