



Daniel Linhares Araujo da Silva

**O sistema de Epicuro
dos elementos primordiais ao cultivo de si para a vida feliz**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Orientador: Prof^a. Dr^a Irley Franco

Rio de Janeiro

Abril de 2009



Daniel Linhares Araujo da Silva

**O sistema de Epicuro:
dos elementos primordiais ao cultivo de si para a vida feliz**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovado pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Dr^a Irley Franco

Orientadora
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^a. Dr^a. Bárbara Botter

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^a. Dr^a. Elena Moraes Garcia

Departamento de Filosofia – UERJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 8 de abril de 2009

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Daniel Linhares Araujo da Silva

Graduou-se em Filosofia (2006) na Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ.

Ficha Catalográfica

Silva, Daniel Linhares Araujo da

O sistema de Epicuro: dos elementos primordiais ao cultivo de si para a vida feliz / Daniel Linhares Araujo da Silva; orientadora: Irley Fernandes Franco. – 2009.

113 f.; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Epicuro. 3. Atomismo antigo. 4. Teoria do conhecimento. 5. Felicidade. 6. Prazer. I. Franco, Irley Fernandes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para todos aqueles que desejam conhecer mais sobre Epicuro, suas idéias de prazer e felicidade.

Agradecimentos

À minha orientadora Irley Franco pela parceria para realização desta dissertação me orientando, e pela receptividade em seus cursos.

À minha querida professora Elena Garcia, que me acompanha com carinho e preciosas orientações desde minha graduação.

À professora Barbara Botter, que na fase decisiva desta pesquisa contribuiu com idéias lúcidas e estímulo revigorante.

Aos professores do programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio, com os quais muito aprendi.

Aos colegas do programa de pós-graduação que muito contribuíram com idéias e apoio.

À Diná e Edna por todos os auxílios prestados.

Ao amigo Alex pela ajuda crucial na reta final da pesquisa.

Agradecimentos especiais à minha querida família, Francisca, João e Moisés, sempre estimulando, e à minha noiva Celine pelo seu apoio, confiança e idéias.

Um agradecimento especial à PUC-Rio pelas oportunidades oferecidas e à CAPES pela bolsa que me foi concedida.

Por fim, a todos que contribuíram ao longo desta pesquisa.

Resumo

Linhares, Daniel Araujo da Silva; Franco, Irley Fernandes. **O sistema de Epicuro: dos elementos primordiais ao cultivo de si para a vida feliz.** Rio de Janeiro, 2009. 113p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A filosofia de Epicuro divide-se, tradicionalmente, em três áreas: a Física, a Canônica e a Ética. Essas áreas dialogam entre si, não podendo ser compreendidas individualmente sem o estudo apurado das demais. Diante disso, esta dissertação se dividirá em quatro partes: a primeira, dedicada à Física, analisará tanto o desafio de Epicuro em levar adiante o atomismo exaltado por Demócrito e a física econômica democritiana, fundada sobre os dois elementos primordiais que permitem tanto a compreensão total da ordem cósmica, quanto a forma em que o sensualismo epicúreo diferiu do materialismo daqueles que apenas admitiam o ser e o material; a segunda tratará da Canônica, visto que, após trabalhar a fisiologia, torna-se imprescindível abordar a questão do conhecimento e a sua origem, bem como a maneira através da qual a escola epicurista procurou definir o que é possível conhecer e como se deu a origem da linguagem; na terceira, estudar-se-á a Ética à luz dos temas da felicidade e do prazer, esclarecendo o que é o prazer e o que é a vida feliz para Epicuro, assim como este filósofo procurou lidar com o uso dos prazeres, definindo como deveria ser a postura e o agir dos homens que almejam a felicidade, opondo-se às teses hedonistas; na quarta parte, será defendida uma visão do epicurismo como uma filosofia terapêutica e prescritiva, balizada principalmente no ideal ascético do cultivo de si para uma vida feliz.

Palavras-chave

Epicuro; atomismo antigo; teoria do conhecimento; felicidade; prazer.

Abstract

Linhares, Daniel Araujo da Silva; Franco, Irley Fernandes (advisor). **The Epicurus` system: from the primordial elements to the cultivation of oneself for a happy life.** Rio de Janeiro, 2009. 113p. MSc. Dissertation - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Traditionally Epicurus' philosophy is divided in three areas: Physics, Canonic and Ethics. These areas dialog among themselves and they can't be understood disconnected one from the others. Thus, this dissertation will be splitted into four parts: the first part will be dedicated to physics, analyzing the Epicurus` challenge of continuing the atomism exalted by Democritus and the democritian economical physics, based on the two primordial elements which allow the total comprehension of the cosmic order, as well as the manner that epicurean sensualism disagreed from those that only had accepted the being and the material; The second one will deal with the Canonic, once after having studied the physiology, it becomes vital to examine the subject of knowledge and its origin, likewise the way that epicureans determined what is knowable and what was the origin of the language; in the third part, will be studied the Ethic in the light of the themes of happiness and pleasure, clarifying what Epicurus considered as pleasure and as a blessed life, such as this philosopher dealt with the use of pleasure, defining how should be the attitude and the action of those men who long for happiness, opposing the hedonistic thesis; in the fourth part, will be advocate a view of epicurism as a therapeutic and prescriptive philosophy, based mainly on the ascetic ideal of the cultivation of oneself for a happy life.

Keywords

Epicurus; ancient atomism; theory of knowledge; happiness; pleasure.

SUMÁRIO

1. Introdução	12
2. A Física	16
2.1 Átomos e vazio: As bases para a física e a canônica	16
2.2 A doutrina e a elaboração dos princípios	18
2.3 A elaboração dos princípios	19
2.4 O desvio	21
2.5 Sobre a estabilidade da natureza e os deuses	25
2.6 A alma	26
3. A Canônica	30
3.1 Do conhecimento	30
3.2 O processo de conhecimento	30
3.3 Sobre o que é possível conhecer	34
3.4 Sobre a linguagem	38
3.5 Sobre a origem da linguagem	39
3.6 Linguagem e convenção	41
4. A Ética	44
4.1 O legado do tempo	46
4.2 Uma problematização dos prazeres e seus excessos	48
4.2.1 O ideal: A Paidéia, o homem e o sábio	50
4.3 O uso dos prazeres como tema de preocupação moral	54
4.3.1 Aristipo e os cirenaicos	56
4.3.2 Platão e o prazer no <i>Filebo</i>	59
4.3.3 Aristóteles e a moderação	62
4.3.5 Demócrito e as bases para Epicuro	66
4.4 O prazer epicúreo	68
4.5 Que prazer é este que Epicuro aponta como bem?	
Ataraxia, aponia e o tetraphármakon	75
4.6 O hedonismo epicúreo	78

4.6.1	1ª Tese	80
4.6.2	2ª Tese	82
4.6.3	3ª Tese	84
4.6.4	4ª Tese	85
4.6.5	5ª Tese	87
5.	Epicuro e o cultivo de si	90
5.1	O retiro do sábio	91
5.2	O cultivo de si e os exercícios	93
5.3	A physiologia	95
5.4	Logismós e phrónesis	96
5.5	A Parrhesia	98
5.6	A amizade	100
5.7	A memória	103
6.	Conclusão	106
7.	Bibliografia	110
7.1	Obras de autores antigos	110
7.2	Textos exegéticos	111

*O essencial para a nossa felicidade é a nossa
condição íntima: e desta somos nós os amos.*

Epicuro

1

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objeto central a filosofia moral de Epicuro em suas relações com os temas do prazer e da felicidade. A filosofia deste pensador ofereceu um considerável material para análise, apesar de pouco ter sido conservado para a posteridade, que até hoje se mantém atual, em especial sua ética. Epicuro construiu uma ética que deve orientar o homem para a felicidade, e para este projeto, o Filósofo do Jardim (como se tornou conhecido), fixou seu pensamento no problema do agir humano, em especial, no comportamento dos homens para consigo e para com os outros.

Neste sentido o tema que orientará esta dissertação é como a maestria de si, que se inicia pelo conhecimento da própria constituição física-espiritual, chegando por fim, a uma série de exercícios espirituais no sentido de cultivar a existência, conferiu a Epicuro uma filosofia prática inestimável à aquisição da vida feliz.

Esta dissertação terá por desafio defender essa filosofia como terapêutica. Uma filosofia que visa o equilíbrio – corpo-espírito – dos homens proporcionando um esclarecimento aos indivíduos sobre o que é a verdadeira felicidade (e veremos como o prazer, elo desta dissertação, será elevado como princípio e fim da vida feliz ¹), e ainda capaz de extirpar os medos e dores que assolavam os homens de seu tempo ² e que, forçosamente continuam atuais.

O tempo de Epicuro, o período conhecido como helenismo, (compreendido do fim do século IV a.C. ao fim do século I a.C) geralmente é tido como uma época de decadência do mundo grego, bem como de sua filosofia. Sobre a filosofia produzida neste período, é comum compará-la em originalidade com a

¹ Esta é a passagem mais controversa e espetacular do pensamento epicúreo, pois, assumir o prazer como princípio e fim da vida feliz o situa como um hedonista radical e, neste ponto há uma redução de seu projeto filosófico e, que tentaremos combater nesta dissertação; mas também o coloca como um filósofo da felicidade e da razão que organiza um sistema que valoriza a vida e o reconhecimento dos verdadeiros prazeres. Ver a passagem em: EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002, p. 43-45.

² Medo da morte e dos deuses, além de perturbações e dores decorrentes do mau agir.

destacada produção filosófica dos séculos V e IV a.C, mas nessa comparação incorrem deslizes, uma vez que, muitas vezes, são desconsideradas inúmeras transformações que abalam a vida do homem grego.

Apresentou-se muitas vezes o período helenístico da filosofia grega como uma fase de decadência da civilização grega corrompida pelo contato com o Oriente. Várias causas podem explicar esse juízo severo: em primeiro lugar, o preconceito clássico que fixa *a priori* um modelo ideal de cultura e decide que somente a Grécia dos pré-socráticos, dos trágicos e, a rigor, de Platão merece ser estudada; em segundo lugar, a idéia segundo a qual, com a passagem do regime democrático ao regime monárquico e o fim da liberdade política, a vida pública das cidades gregas ter-se-ia extinguido. Os filósofos, abandonando o grande esforço especulativo de Platão e Aristóteles e a esperança de formar homens políticos capazes de transformar a cidade, ter-se-iam resignado então a propor aos homens, privados da liberdade política, um refúgio na vida interior. Esta representação da época helenística, que remonta, creio, ao início do século XX, continua a falsear a idéia que se faz da filosofia deste período ³.

Por este motivo, evitaremos recorrer a comparações que falseiam o que se deveria entender pelo helenismo. Entretanto, não deixaremos de buscar compreender os porquês, analisando não apenas os textos, mas, também, como o tempo histórico atravessou a filosofia de Epicuro e o fez construir um sistema curativo para o homem do seu tempo. As inúmeras transformações escalonam uma série de problemas tanto políticos, quanto pessoais no que toca aos comportamentos. Percebe-se que essas alterações entremeadas aos medos da existência humana, além dos flagelos da guerra, impuseram aos gregos do período helenista uma falta de perspectiva que exigiu dos filósofos, antes de tudo, uma filosofia que curasse os homens, os indicasse o que seria a felicidade ⁴ e o que seria digno e palpável fazer para obtê-la.

Deste modo, não se sabe até que ponto Epicuro desenvolveu sua filosofia para aprofundar o atomismo que o antecedeu, entretanto, seu sistema não pôde simplesmente ignorar o contexto de seu desenvolvimento, e por isso, não há como

³ Hadot faz referência ao estudo “The Failure of Nerve” de G. Murray (In: Four Stages of Greek Religion, 1912), observando que: quase todos os historiadores da filosofia posteriores a Murray (Fustigière e Bréhier, por exemplo) estão contaminados por esse preconceito. Ver em: HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo, Edições Loyola, 1999. p. 140 – 141.

⁴ Que para Epicuro é o prazer, e sobre isso veremos nos próximos capítulos como este filósofo desenvolve seu hedonismo, bem como as características que o particularizam.

deixar de pensar na filosofia epicúrea, como, também, uma resposta positiva a crise de seu tempo.

O sistema epicurista tripartido fundava-se a partir da exigência de uma completa compreensão da natureza (Física; tema do primeiro capítulo desta dissertação). Para esse projeto, Epicuro funda uma ontologia na direção do inferior (do invisível) ao superior (visível e material). Sua física econômica, fundada em dois elementos, tornaria possível a compreensão total do macrocosmo: a constituição do universo e a explicação de toda sorte de fenômenos.

O entendimento da física indicaria os passos para compreender os justos critérios para a apreciação das imagens, dos fenômenos e das sensações – para assim transformá-las em idéias e discursos – que se apresentam aos nossos sentidos (Canônica; tema do segundo capítulo). Essas idéias e discursos seriam a base de apoio para o homem no enfrentamento de seus problemas existenciais, citados anteriormente, e em suas ações cotidianas ⁵ (Ética). À essa ética, que deseja libertar o homem ⁶ ensiná-lo a bem viver e reconhecer o prazer (elo da doutrina) como meio para felicidade, dedicar-se-á o terceiro capítulo desta dissertação ⁷.

Nessa tripartição – independentemente das críticas quanto a originalidade de cada uma das partes – é importante perceber o elo que as une como doutrina, o que torna sem sentido estudá-las em separado, pois trata-se de um projeto cujo fim é a felicidade. Segue-se que as questões singulares a cada parte da doutrina convergiam para um projeto final que se afigurava na possibilidade de apontar o que seria a *eudaimonia* – ou seja, uma questão moral (no que toca aos meios de obtenção da vida feliz) discutida em todas as escolas filosóficas da antiguidade.

⁵ Invertemos a ordem que Batista (2003) expôs em sua pesquisa, não como uma crítica, mas como um referencial próprio para nossa dissertação, pois vemos que o projeto de Epicuro tanto para sustentar sua ética, como para assumir a via física como alternativa à via categorial, deveria seguir essas etapas. A esse respeito ver: BATISTA, Romulo Siqueira. *O epicurismo e as imagens do invisível: as relações entre a física e a teoria do conhecimento*. (Dissertação). Rio de Janeiro, 2003.

⁶ Libertação de todos os infortúnios que naturalmente podem se suceder por suas más escolhas, mas, principalmente, uma libertação das ilusões: ilusões de felicidade, de prazer, de amizade, de ser sábio...

⁷ Como objetivo central do capítulo citado, analisar-se-á o que Epicuro concebe como o fim para a vida feliz. Dever-se-á também esclarecer o que ele entende por prazer, chegando assim a uma justa apreciação sobre seu hedonismo, oportunamente aproximando Epicuro aos pensadores de seu tempo e as antecipações de sua doutrina do prazer vista nos filósofos clássicos.

Tendo como meta a *eudaimonia*, fazia-se necessária a busca por um cultivo de si, uma escolha de vida sábia orientada por exercícios ascéticos (tema do qual se ocupa o quarto capítulo desta dissertação) que tornassem o homem melhor na sua busca pela felicidade e, o auxiliasse no lidar com seus prazeres. Deste modo, o sistema estaria completo.

Dando continuidade ao exposto até aqui, conhecer a *physis* e os elementos que tornam possíveis todos os fenômenos, será a tarefa do capítulo seguinte.

2

A Física

2.1

Átomos e vazio: As bases para a física e a canônica

Certa vez, quando ainda jovem, Epicuro teria respondido a seu professor, que lhe perguntara sobre a origem do universo, que nada surge do nada ⁸. Essa reflexão, já conhecida entre os gregos, viria desde seus primeiros mitos que mostravam que no início tudo era *Caos*. Essa crença ensinava aos homens que tudo sempre houve e que no cosmos sempre estiveram presentes todos os elementos possíveis para sua constituição, mas dispostos numa massa caótica e desmedida, gerando assim, uma gama de questionamentos e hipóteses que inauguram uma filosofia cujo centro é a *physis*.

Perguntar sobre a origem do universo – como do *Caos* pôde-se chegar à *Ordem* – e sobre os elementos primordiais foi a questão central da filosofia dita pré-socrática e parece também ter sido o estopim para o despertar de Epicuro, que se inspirou da teoria atomista de Demócrito, um contemporâneo de Sócrates, ou mesmo antes, com Leucipo.

Leucipo, e de forma mais consistente, Demócrito ⁹, teriam afirmado que tudo existe através da combinação de átomos e vazio, o que num primeiro momento confere a essa teoria um status econômico, pois, de fato, com dois elementos, Demócrito teria erigido um sistema que se arvorava em explicar tudo, ou quase tudo, sobre a *physis* e sobre o próprio homem. Essa teoria sustentava que os átomos seriam a última partícula indivisível da matéria, que existiriam em número e formas incontáveis, sendo também imperceptíveis. Os agrupamentos

⁸ LAERTIUS, Diogenes. *Lives of eminent philosophers. Book X*. Traduced by R. D. Hicks. v. II. London: Harvard University Press, 1995. Letter Herodotus' § 39, p.569.

⁹ Ibid., book IX, p. 442 et seq.

atômicos dariam origem a todas as coisas que existem e inversamente, sua separação representaria a morte ou corrupção dos compostos. Essas características dos átomos juntamente com seus movimentos e suas inumeráveis combinações, dariam origem ao *Cosmos* e sua pluralidade, a todos os seres e objetos, chegando por fim às sensações¹⁰. Ao que tudo indica, essa teoria fascinou Epicuro, fazendo-o imaginar um princípio próximo ao homem, um princípio “palpável” que se lhe afigurou como uma alternativa frente àquilo que ele teria aprendido em sua dita iniciação platônica, além de mostrar-se como uma via segura diante da mitologia, teogonias e cosmologias da cultura grega. À medida que avançava em sua reflexão sobre a *physis*, percebeu que sua ontologia poderia também saciar os anseios de sua época.

Logicamente, seria ingênuo sustentar que Epicuro teria pensado num sistema somente para apaziguar os temores do homem. Mas foi inegável o apelo que sua teoria conseguiu nesse sentido porque eliminara qualquer transcendência, retirando o peso do destino e do determinismo, dado que sobre estas pedras repousavam algumas das maiores inquietações dos homens.

Ao enfrentar os temores (da morte, do destino e dos deuses), Epicuro concebia uma filosofia terapêutica, libertadora, segundo a qual o homem deveria primeiramente conhecer a *physis* e a si próprio. A fisiologia proporcionaria assim ao homem uma *autarkéia* de si e, nesse sentido, orientar-se-ia sua ética. Conhecer o mundo e a si mesmo seriam os primeiros passos para fixar a busca por um saber, e mais adiante auxiliar o homem em seu agir e em sua busca para a felicidade respondendo sobre o que é a vida feliz, questão tida como tema central em todas as escolas filosóficas da antiguidade.

Pois, deve-se notar que as grandes escolas anteriores aos Jardins de Epicuro (como, por exemplo, a Academia e o Liceu) buscavam da mesma forma dispor aos cidadãos uma filosofia para a vida sábia – assim, não se pode conferir este mérito apenas aos epicuristas –, mas seus objetivos se focavam mais numa salvação da *pólis*, enquanto a filosofia do Jardim visava antes a paz do homem e sua felicidade íntima. Destarte, a compreensão dos princípios da doutrina epicúrea

¹⁰ Nossas sensações se originariam nos movimentos atômicos pelo modo como os átomos que compõem nosso corpo e sentidos, captam os átomos externos de acordo com cada situação e condição da natureza.

seria a base para o homem conhecer seu mundo e a si mesmo, e conseqüentemente, desfrutar de uma vida bem-aventurada.

Logo, partindo da Física, a tarefa desta dissertação terá por objetivo mostrar, primeiramente, como a filosofia de Epicuro valorizou a felicidade do homem – e, por conseguinte, a busca pelo prazer – em contraposição à busca da felicidade nas escolas anteriores, voltadas para a *pólis*, objetivo secundário.

2.2

A doutrina e a elaboração dos princípios

Os princípios da doutrina atomista de Epicuro já estavam expressos no pensamento de Demócrito, como visto inicialmente. O abderiano buscava uma *arché* que explicasse de forma viável a constituição do Todo, e, assim, este filósofo deu asas a uma teoria que, independentemente das críticas, sugeria um equilíbrio na tensão iniciada pelos eleatas.

Observando o empenho de Parmênides em defender incondicionalmente o ser e aquilo que é pleno, que exclui a via do não ser e se afasta a chamada via interdita¹¹, Wolff¹² indica que Leucipo e Demócrito seguiram a via física para com segurança encontrar um princípio ontológico – e neste ponto não rejeitaram ao rigor parmenídico –, mas também buscavam algo que pudesse sustentar o movimento, mesmo que para isso incorressem contra o mestre, abrindo as portas para o não ser.

Demócrito, para superar o embate eleata entre ser e não ser, propôs, que deveria haver algo que sempre é, que é eterno, imutável e indestrutível: o átomo. Este seria o princípio material do ser. Paralelamente, propôs ainda um segundo elemento, um princípio do movimento e do devir. Princípio este intangível que, caso desconsiderado acarretaria numa teoria torta, numa tendência ao imobilismo

¹¹ A chamada via interdita é aquela que aponta para o grande risco, especulando como possível o ser e o não ser.

¹² WOLFF, Francis. *Dois destinos possíveis da ontologia: A via categorial e a via física*. Analytica. V. 1, nº 3, 1996. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 202

e, que fixaria um materialismo radical. Para escapar desta cilada, a teoria carecia de dois termos fundamentais: o átomo e o vazio. Deve-se perceber o cuidado desses atomistas (Demócrito e Leucipo) para com Parmênides, pois, ao afirmarem o vazio, não pretendiam defender o não ser (aquilo que não existe), mas um certo não ser, um princípio que garantisse o movimento dos átomos e a geração dos compostos, bem como a corrupção dos mesmos, dado que a não aceitação desse princípio invalidaria qualquer projeto de uma física.

Sustentando estes dois elementos, o abderiano disse num de seus fragmentos: “na verdade, não existem as cores, os cheiros, os corpos... e toda sorte de fenômenos sensíveis. Na verdade só existiriam átomos e vazio”¹³ (esses dois elementos, por sua vez, devido às suas combinações, originariam todos os fenômenos captados pelos sentidos). Apesar de perturbadora, esta sentença abarca a essência do atomismo que Epicuro melhor desenvolveria mais tarde.

2.3

A elaboração dos princípios

Coube a Epicuro continuar o esforço dos primeiros atomistas. Para isso, foi preciso assumir que tudo são átomos. Os átomos representam necessariamente tudo o que é material e mesmo aquilo que nos é imperceptível, mas possui materialidade, como um odor ou um som. Contudo, não se poderia admitir apenas a existência dos átomos. Se houvesse somente átomos, assumindo assim apenas o ser, ter-se-ia que declarar a existência dos mesmos como um aglomerado, como uma massa de tamanho e forma inimaginável. Logo, fazia-se urgente outro princípio, que possibilitasse o movimento. A idéia do vazio, aparentemente absurda por se desconhecer, de fato, o que ele é, deveria existir. O vazio não apenas tornaria possível o movimento dos átomos, como seria o meio para o surgimento das coisas. Isso porque os átomos poderiam se movimentar no vazio e

¹³ BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2001. p. 112, Fragmento 125.

encontrar-se em seus choques. Ainda sobre o vazio, Wolff ¹⁴ o analisa como de existência real e atual. Ora, existe como vazio intersticial para que sejam possíveis a multiplicidade das coisas e o movimento. Este autor ¹⁵ observa ainda que acusar os atomistas de parricídio, pode ser um tanto precipitado. Pois enquanto os eleatas defendiam que não há vazio, visto que o vazio não é, e, assim, não há movimento; os atomistas usavam o critério da sensação para derrubar a tese eleata, dado que o movimento é visível, culminando na existência do vazio. Por fim, a partir dos próprios argumentos eleatas, os atomistas inferiam o vazio, bastando para isso reverter os fragmentos 2 e 3 do poema de Parmênides, abaixo transcritos:

Quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser, é o caminho da confiança (pois acompanha a realidade); o outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não-ser, não é possível, nem indicá-lo [...] Frag. 2.

[...] pois o mesmo é pensar e ser. ¹⁶ Frag. 3.

Como Parmênides afirma o não ser como impensável, o vazio não poderia ser. Mas, como bem o notou Wolff, “o que concorria para a inexistência do não ser era sua impensabilidade” ¹⁷; logo, os atomistas, partem do fragmento 3 (acima citado) para indicar a possibilidade de pensar o vazio como um lugar não ocupado. Em seqüência, usando o fragmento 6 do poema, puderam, por meio de um princípio de identidade, afirmar a existência do vazio:

É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam [...] ¹⁸. Frag. 6

¹⁴ WOLFF, F. *Dois destinos possíveis da ontologia*, p. 204.

¹⁵ *Ibid.*, p. 206.

¹⁶ PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução de José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 14 – 15.

¹⁷ Wolff, F. *op. cit.*, p. 208.

¹⁸ PARMÊNIDES. *op. cit.*, loc. cit.

Ora, se tudo que é pensável é, o vazio é. Pois, se o ser é tido como pleno, o não ser é o vazio e, para o pensamento, o vazio é tido como um lugar onde os corpos podem estar. Este não-ser do vazio seria, portanto, um não-ser oposto à idéia de negação, de não existência. Ele é pensável ¹⁹ e, existe como a possibilidade do movimento, sendo, então, percebido e, portanto, indubitável. Sua negação acarretaria na ausência do movimento e, por fim, nada poderia vir a existir, reduzindo a teoria ao absurdo.

Tendo defendido a idéia do vazio, restaria tratar detalhadamente os átomos, seus movimentos e choques. Eles existiriam em número incontável, onde cada átomo possui características próprias no que concerne ao tamanho e formato. Em Demócrito, esses átomos têm seu movimento pelo acaso (*tyché*) e pela necessidade (*ananké*) que, em algum momento impreciso, formam turbilhão que interrompe a sua trajetória de queda. Arrastados, os diferentes átomos se chocariam, começando, assim, um movimento contínuo de agregação e desagregação devido aos choques atômicos. Desta forma, os átomos – embora de tamanho imperceptível aos olhos humanos – unem-se, formando os mais variados compostos que adquirem toda sorte de características devido a seus átomos formadores e ao modo de eles se agruparem.

Ao mesmo tempo em que esses compostos surgem, outros desaparecem pela dissolução de suas partículas componentes. Isso ocorre em razão do composto estar em contato direto com outros átomos num espaço onde sofrem e causam modificações entre si. E foi nestes termos que os primeiros materialistas estruturaram sua teoria; tudo são átomos e vazios e o restante não passa de convenções.

2.4

O DESVIO

¹⁹ Demócrito afirma aqui que: “*o nada existe tanto quanto o “alguma coisa”*”. Ver em: BORNHEIM, G. op. cit., p. 113, Fragmento 156.

A mudança significativa neste atomismo viria com as contribuições de Epicuro e, posteriormente de Lucrecio. Epicuro, o filósofo do Jardim, manteve os elementos primordiais, implementando detalhes quanto ao movimento dos átomos. Pois, se para Demócrito os átomos possuíam tamanhos e formatos diversos, Epicuro diz ainda que os átomos possuem pesos que lhes são particulares. Isso explicaria e favorecia uma inata potência de leve desvio de trajetória quando do seu movimento de queda vertical no vazio – idéia do *clínamen* ou *declinatio* que Lucrecio²⁰ credita a Epicuro, embora tal idéia não se encontre em nenhum texto remanescente do mesmo. Wolff corrobora esta definição do *clínamen*, apontando que além do peso Epicuro:

(...) modificou num segundo ponto a dinâmica democritiana, ao dotar os átomos de uma segunda causa interna de movimento, um poder errático de desvio em relação ao seu trajeto retilíneo, o *clínamen*. Esse ligeiro movimento indeterminado tem duas funções: ele permite explicar, segundo Lucrecio, por um lado os encontros originais dos átomos dos quais nasceriam os entrelaçamentos dos corpos compostos e, gradativamente, o conjunto do mundo; por outro a livre vontade dos seres vivos.²¹

Logo, os átomos caem verticalmente no vazio, e um sutil desvio em sua trajetória faz com que um átomo se choque com outro dando origem a uma onda de entrechoques dos átomos. O nascer e seu contrário, o tempo de existência de cada composto se explica através da combinação dos átomos, pois alguns compostos apresentarão maior resistibilidade ou se juntariam de forma mais complexa que outros.

Sobre esse importante desenvolvimento entre o atomismo dos primeiros atomistas e Epicuro e Lucrecio, a saber, o desvio, Ottaviani diz:

Diante do turbilhão democritiano, os epicuristas elaboraram a teoria da ‘declinação’ (*parenklisis*) dos átomos: se eles caíssem simplesmente na vertical, de cima para baixo, como quer seu peso, eles não poderiam se encontrar e formar então os corpos compostos. Para que os encontros e, por conseguinte, os choques

²⁰ *Da Natureza*, II 220 – 290. Pretendemos analisar o quanto Lucrecio desenvolveu o atomismo epicurista, em pesquisa oportuna. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da natureza*. In: *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. Tradução e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril S.A., 1973.

²¹ WOLFF, F. *A invenção materialista da liberdade*. In: Novais, Adauto (Org.) *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 23.

sucedidos se produzissem, era necessário que os átomos “se desviassem” na sua direção natural de queda.

Nós não dispomos do texto de Epicuro que faz menção desta declinação, e nós não sabemos se ele mesmo defendia esta idéia. É possível *Nausiphane* seja o idealizador, mas nós a encontramos de todas as maneiras nas obras dos epicuristas posteriores. Com Lucrecio a declinação tem o nome de ‘*clinamen*’ e é destinada a explicar os movimentos espontâneos dos seres vivos. O necessitarismo de Demócrito, que reconhece a necessidade e o acaso, se encontraria arruinado pela hipótese da teoria da declinação, e ela permite compreender a liberdade humana desde seus fundamentos no seio da teoria física.²²

Como destacaram Ottaviani, e Wolff mais acima, deve-se dizer que o desvio foi marcadamente a grande diferença que levou o epicurismo a tomar caminho oposto aos primeiros atomistas, e incorporar o desvio seria uma tentativa de substituir as noções de *tyché* e *ananké*, pelo menos no que toca ao homem e aos seres vivos, pois na natureza o movimento continuaria a depender, por um lado, da necessidade; e por outro, o surgir dependeria do acaso. Logo, se Epicuro neste sentido fere o princípio de causalidade explicando a origem do movimento como sendo eterno (contudo Leucipo e Demócrito nada explicaram nesse sentido) para fundamentar a necessidade e o acaso, dogmatizando sua física; inversamente, podemos pensar que talvez o intuito de Epicuro fosse muito mais voltado a compor seu projeto ético que, propriamente, aprofundar questões controversas e inacabadas desde Leucipo.

Neste sentido, a física seria na verdade a primeira parte do projeto epicúreo de uma filosofia curativa voltada para a felicidade. Isso porque, essa física quando assume o desvio, permite ao homem uma compreensão da liberdade que reside nele mesmo e, por conseguinte, traz à tona o tema norteador sobre o que é a vida feliz, aproximando a liberdade com o problema do saber conduzir-se frente a uma realidade política adversa, ao desconhecimento do mundo e dos verdadeiros prazeres que levam à vida feliz.

De acordo com o exposto, Farrington, atento, reconheceu a Marx como o primeiro a apreciar essa persistência de Epicuro, notadamente interessado pelo microcosmo, Homem (e sua liberdade de vontade), do que pelo macrocosmo, Natureza.

²² OTTAVIANI, D. *Premières leçons sur les trois Lettres d’Epicure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 14 -15.

(...) Dotar cada átomo de peso, por direito próprio, equivalia a dar-lhe uma existência separada; dotá-lo com o poder de ‘desviar’ equivalia a capacitá-lo a fugir do domínio da necessidade física. Assim, o atomismo, que foi inventado por Demócrito para dar uma base à física, foi adotado por Epicuro para servir de fundamento à ética.

A explicação de Marx, da relação entre o atomismo de Demócrito e o de Epicuro é, indubitavelmente, correta; e embora não melhore a nossa opinião de Epicuro como cientista, situa, numa luz clara, seu papel como filósofo ético e reformador.²³

Essa citação de Farrington, acima transcrita, mostra de fato que Epicuro concebe um projeto que pretende auxiliar o homem em elevar e tranqüilizar seu espírito e, para esse fim, o conhecimento fisiológico não é senão um exercício essencial de conhecer a si mesmo.

A crítica que paira sobre Epicuro e o seu atomismo sobre este ponto parece justa, no sentido de um forte dogmatismo, ou, no mínimo, uma abstração radical que se necessita crer. Temos um elemento primordial eterno e sempre o mesmo que é o átomo, que, por sua vez, sozinho não dá origem a nada. Paralelamente, o vir-a-ser das coisas necessitaria do encontro de uma multiplicidade de unos jogados no vazio e seus entrechoques. Vazio que, por sua vez, é aquilo que não é, que não há ser. Por fim, mesmo defendendo o vazio, restaria ainda responder sobre a causa do movimento, e neste ponto os atomistas não responderam, senão apelando à redução ao absurdo, como foi visto no tópico anterior.

A resposta que Epicuro oferece a essas críticas lhe confere, de fato, um dogmatismo; contudo, é a única resposta viável, pois ou se intui o vazio como existente ou não haveria movimento, e não havendo este, nada poderia surgir²⁴. Epicuro segue, portanto, os passos de seus antecessores, não podendo deixar de assumir o vazio. Como visto anteriormente, o vazio existe. E, se não o percebemos pelos sentidos, podemos apreendê-lo pelo pensamento puro. Destarte, para Epicuro, rejeitar o atomismo e o vazio, levaria a duas vias sem saída: aos mitos que se refugiam nos deuses e seus poderes de criação e influencia no mundo

²³ FARRINGTON, Benjamin. *A doutrina de Epicuro*. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1968, p. 119.

²⁴ **Epicuro** - “And if there were no space (which we can also void and place and intangible nature), bodies would have nothing in which to be and through which to move, as they are plainly seen to move”. LAERTIUS. op. cit., *Carta à Herodoto* § 40.

Igualmente, Lucrécio acompanha o mestre: - “se não houvesse o lugar, o espaço a que chamamos vazio não teriam os corpos onde estar colocados, nem se poderiam de modo algum mover para qualquer parte”. LUCRÉCIO. op. cit., I – 425.

e nos homens; ou então, a uma radical postura, aceitando que tudo sempre existiu, negando o movimento, e que tudo poderia nascer de tudo a qualquer momento, uma vez que não há uma origem que explique a geração e a corrupção das coisas. Críticas à parte, o atomismo de Epicuro orientou-se ao equilíbrio, tanto da natureza, quanto do homem.

Sua compreensão física mostra uma natureza cíclica, tendo nela mesma a capacidade ordenadora. Quanto ao homem, a *physiologia*, permite primeiro um desvelamento do indivíduo como ser autônomo e liberto das amarras do destino; e segundo, como veremos melhor no próximo capítulo, permite a total compreensão da composição do homem e de suas sensações²⁵, abrindo assim, as portas para o estudo da Canônica. É neste sentido que seu atomismo se volta para o equilíbrio, pois o homem encontra-se como pleno conhecedor de si.

2.5

Sobre a estabilidade da natureza e os deuses.

Epicuro explicitara um materialismo sustentando um de seus pilares sobre o imaterial. Sua teoria permitia uma compreensão de um movimento cíclico da natureza, tal como mostra a experiência sensível. Essa física pressupunha um movimento eterno ao infinito – e este movimento não cessa, sob a condição de tudo permanecer igual eternamente – numa infinidade de átomos, uma infinidade de seres e objetos, e uma infinidade de mundos, bem como sua geração e corrupção.

A física epicurista neste sentido rechaçou a idéia de um Deus criador sem com isso, curiosamente, negar a existência dos deuses. Nota-se aqui, o esforço no combate travado por Epicuro para libertar os homens do *fatum* e dos mitos religiosos como bem acentuou Hirschberger²⁶. Ora, se por um lado ele intui o

²⁵ É importante notar o papel de destaque que a sensação ocupa no sistema epicúreo, pois, é a partir dela que é possível intuir o vazio, garantindo assim, a física. Além disso, mostrar-se-á adiante que as sensações são também o ponto de partida para o conhecimento.

²⁶ HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia da filosofia na antiguidade*. 2ª ed. Tradução e prefácio de Alexandre Correia. São Paulo: HERDER, 1969. Ver p. 290.

desvio para justificar a liberdade da vontade e do agir ²⁷, esse artifício visava também desprover qualquer mérito providencial e antiteleológico do *Cosmos*. Deve-se, ainda, perceber que quando Epicuro avança com a idéia do desvio, seus deuses deixam de ser criadores e passam a ser objetos de apreciação, e não mais de veneração e/ou temor ²⁸ (existindo em seu plano entre os mundos sem se preocupar ou agir sobre a vida que transcorre eternamente se renovando). Assim, os deuses não interviriam na vida humana e, por conseguinte, os mitos dos deuses, os medos que assolam os homens como a transcendência, julgamentos, castigos e toda sorte de temores seriam dissipados. À distância, a relação dos homens com os deuses seria apenas na direção de admirar sua beatitude.

Como visto, para os epicuristas, os deuses existem como modelos ideais. E é neste sentido que Duvernoy ²⁹, numa correspondência com Max Sheler, vê o culto epicurista com os deuses como uma relação sem religião. Uma vez que os deuses vivem sábia e venturosamente, os homens que quiserem assim viver devem neles espelhar-se. Sobre como os homens podem conhecer os deuses e neles se espelhar, veremos isso no capítulo seguinte.

2.6

A alma

A respeito da física resta discorrer sobre a alma. Antes deve-se observar uma distinção entre o que é animado e o que é inanimado. Por exemplo, uma pedra seria composta por uma ou várias espécies de átomos, conferindo-lhe suas características de pedra; entre outras características, podemos intuir sua ausência de ânimo e também de racionalidade. Já entre os animais, alguns mostram

²⁷ E para um projeto hedonista seria necessário preservar a vontade eliminando qualquer fatalismo.

²⁸ Lúcrécio insinua essa intenção de Epicuro libertar os homens desses temores. Ver em: LUCRÉCIO. op. cit., I – 146.

²⁹ Duvernoy, Jean-François. *O Epicurismo e sua tradição antiga*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 66.

animação com graus menores e maiores de inteligência. Esses seres possuem essa inteligência, pois, participam em sua constituição, além dos átomos formadores da matéria corporal, átomos extremamente sutis, com tamanhos, velocidade, peso e movimento distintos e particulares, que, por afinidade com cada ser, passa a habitar seu interior. Estes átomos, mesmo agrupados, permanecem imperceptíveis e habitam o interior dos seres, sendo seu princípio de movimento. Deste modo, um corpo sem esta alma se assemelharia a uma pedra, sujeito apenas ao desgaste³⁰ natural do seu complexo material.

Tem-se, com esses dados, uma tripartição: corpo, alma e espírito. Lucrécio contribui em *Da Natureza III 135*, com a explicação de que o espírito e alma se mantêm ligados formando uma só substância, e que no espírito reside também o pensamento. Temos, pois, que a alma (*anima*) como uma espécie de ar ou fluído, habita todo o corpo, dando-lhe vida. O espírito (*animus*) seria um princípio de impulso e sensibilidade (localizando-se no peito), e no espírito habitaria também o pensamento (*mens*). Como explica Batista³¹, a alma, disseminada por todo o corpo, obedece aos impulsos do espírito, sendo “nossa porção sensitiva, aquilo através do que somos capazes de experimentar, de conhecer, de sentir prazer e dor”, logo, “o espírito é como que um princípio autônomo, pensante, emotivo e movente”. Logo, conclui-se que a alma, sob certo prisma, não apenas seria o princípio energético do corpo, que o anima, mas também é núcleo de impulso e movimento, e é ainda nela que se dá todo o projetar do pensamento³² (ἐπιβολὰς τῆς διανοίας) para além das sensações.

Não se pode esquecer que a alma para Epicuro é material. Para Epicuro a alma existe com o corpo e, na morte deste, a mesma se desfaz, se desagrega perdendo todas as características e qualidades que possuía enquanto alma que

³⁰ Há o desgaste tanto pelo fato do composto estar em contato exterior com outros átomos, mas também porque em todo composto existe também o vazio, mesmo os compostos mais resistentes como as pedras (e isso se observa como as pedras absorvem água, ou seja, a água nesse exemplo penetra nos vazios que constituem a formação da pedra, contribuindo para sua degeneração). Nisso se observa dois movimentos, externos e internos aos objetos.

³¹ BATISTA, Romulo Siqueira. *Lucrécio e a natureza das coisas: entre o acaso e a necessidade* (Tese). Rio de Janeiro: PUC, 2007, p. 131.

³² Cf. LAERTIUS. D. *Lives of eminent philosophers*, § 51, p. 579.

habita um corpo. Forschner³³ diz que – “apenas os corpos efetua e sofrem algo (...) A alma humana representa as funções de atuar e sofrer”. Nesse sentido podemos também citar Silva³⁴ - “Se a alma é corpórea é mortal, e se dissolve com a morte”. Por isso – “A perda da alma é também a perda da geração da energia do corpo”.

E assim, a exemplo da morte do corpo, a alma ao morrer se espalha no espaço, resguardando a cada átomo formador apenas aquilo que lhe é fundamental, ou seja, suas características próprias imutáveis: “(...) logo que se dissolve inteiramente o corpo, a alma se dissipa, e disseminada perde a sua força e os seus movimentos, de tal modo que ela também se torna insensível.”³⁵

Assumindo essa tese, Epicuro mantém a unidade do sistema no mundo da *physis*, não havendo necessidade de assumir a imortalidade da alma bem como uma necessária reminiscência; e, por outro lado, Epicuro anula as lacunas sobre a origem das coisas e dos seres; para ele, os corpos e as almas que se desfazem espalhando seus átomos no espaço darão origem a novos seres, dado que esses mesmos átomos estarão participando de novos compostos, tendo em vista a afinidade dos átomos entre si.

Todo esse quadro confere um valor inestimável à vida. Epicuro pretendia em sua *physiologia* uma compreensão de todos os fenômenos. Pretendia uma forma de fundar um conhecimento sobre o mundo e sobre si mesmo capaz de eliminar, ou ao menos apaziguar, todos os sofrimentos e medos (vistos anteriormente) que afetam e impedem a existência feliz, além de exaltar a liberdade humana valorizando a existência atual e seus verdadeiros prazeres. Seu sistema deve explicar ainda a aquisição do conhecimento a partir de critérios confiáveis, decorrente da relação dos diversos complexos atômicos, como veremos no capítulo seguinte. Isso porque, se só há uma vida e a finalidade dela

³³ FORSCHNER, Maximilian. *Epicuro: esclarecimento e serenidade*. In: Erler, M. & Graeser, A. (org.). *Filósofos da Antiguidade II. Do Helenismo até a antiguidade tardia*. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2005, p. 47.

³⁴ SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro – sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume – Dumará; Natal: UFRN. 2003, p. 39-40.

³⁵ EPICURO. Antologia de textos de Epicuro. In: *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril S.A., 1973. p. 25

deve ser a felicidade ³⁶, então é imprescindível primeiro conhecer a si mesmo, encontrando critérios que orientem o homem a driblar todos os sofrimentos e dores que perturbam a paz e a felicidade; por outro lado, deve-se utilizar esses critérios para maximizar a continuidade do prazer e da imperturbabilidade do corpo e da alma.

³⁶ Como já foi visto na introdução desta dissertação, o prazer, elo do sistema epicúreo, é o princípio e o fim da vida feliz.

3

A Canônica

3.1

Do conhecimento

A canônica epicúrea pretendeu elaborar critérios confiáveis de modo a organizar o pensamento e validar o conhecimento puramente experimentado. Epicuro enfatizava o conhecimento sensível e prático em oposição ao conhecimento puramente contemplativo; desta maneira, sugeriu que o conhecimento só poderia se originar na experiência sensível. O conhecimento especulativo, de fato, não deixaria de ser independente e também ponto inicial para todo conhecimento, dada a capacidade intelectual do homem. Mas segue-se que após desenvolver as teorias que respondem as questões elementares que fascinam e perturbam a mente humana, carece aos indivíduos estruturar e organizar seus conhecimentos oriundos da experiência, tanto para estabelecer códigos e linguagens para se comunicar como para constituir cultura e história. Além disso, a canônica levantaria como questões fundamentais o que é possível conhecer e o modo como se sucedem os conhecimentos – ou seja, como um conhecimento pode ser confiável e verdadeiro, haja vista conceitos divergentes e conhecimentos que sucedem uns aos outros.

3.2

O processo de conhecimento

O conhecimento se daria naturalmente na relação de contato de qualquer ser capaz de sentir e imprimir as sensações sentidas. A ênfase sensualista no processo da formação do saber daria margem segura a afirmar que um determinado ser sensível e com capacidade de organizar, classificar e projetar informações poderia conhecer tudo aquilo que o circunda.

Para Epicuro, todo o conhecimento tem sua base nas sensações (*αἰσθήσις*) e impressões dos sentidos (*φαντασία*)³⁷ e a composição corpo-alma seria responsável por isto. O corpo humano captaria por meio dos sentidos todo o manifestar dos fenômenos, e a alma, através dos mesmos, no contato com o objeto percebido, produziria uma série de impressões.

Diógenes³⁸ comenta que a canônica de Epicuro, cujo fim é lidar e elaborar critérios de verdade para o conhecimento funda-se em *aísthésis*, *prolepsis* e *páthe*. Deste modo, Epicuro destacava que não seria possível rejeitar as sensações dos sentidos, posto que, sem elas não haveria condições para julgar o que há de verdade ou falsidade sobre algo. Logo, o critério base para conhecimento seria as sensações, o que num primeiro momento aproxima a canônica epicúrea ao relativismo protagórico.

Striker³⁹ aprofunda o tema do processo de conhecimento com a seguinte distinção: Ora Epicuro usa o termo *αἰσθήσις* (para designar sensação ou percepção) ora usa o termo *φαντασία* (traduzindo por impressões dos sentidos). Striker destaca que as impressões não são verdadeiras nem falsas, são apenas impressões dos sentidos. E estes sendo irracionais (*ἄλογος*), logo uma outra parte da alma (o que Lucrécio chamou de *mens*) seria responsável por projetar uma imagem verdadeira ou falsa daquela impressão.

Epicuro, ao ensinar que as *impressões dos sentidos* são verdadeiras e critério para o conhecimento, deseja mostrar que os átomos do corpo sofrem sensações ou impressões, que, ao invés de verdadeiras (*ἀληθές*) delas poderia ser dito *reais e existentes*⁴⁰. Neste caso, se todas as impressões são reais e existentes, uma não

³⁷ Cf. LAERTIUS, D. *Lives of eminent philosophers*, § 31, p. 561.

³⁸ *Ibid.* loc. cit.

³⁹ STRIKER, Gisela. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. NY, Cambridge University Press. 1996, p. 79-80.

⁴⁰ Neste caso traduziríamos *ἀληθές* não como verdade, mas como realidade.

pode sobrepujar a outra, ou seja, vale dizer que todas são verdadeiras. Por conseguinte, o erro ou falsidade diz respeito ao discurso que se faz, e o conhecimento verdadeiro acontece na medida em que o pensamento analisa, classifica, organiza e revisa as impressões dos sentidos. O exemplo de Reesor⁴¹ corrobora a tese de que todas as impressões ou percepções são verdadeiras:

Quando um homem vê uma torre de uma certa distância, sua impressão revela a torre como pequena e arredondada, mas quando ele vê a mesma torre de um alcance mais próximo, sua impressão revela a torre como grande e quadrada. Ambas as impressões são verdadeiras.

Deste modo, cada som, palavra, imagem, objeto captados pelos sentidos incorreriam na alma pré-noções gerais, captadas unicamente uma vez e naquele instante. Moraes⁴² diz que os objetos “irradiam continuamente miniaturas (εἰδωλον) de si que seriam captadas pelos órgãos sensórios”. Essas (miniaturas) transformar-se-iam nas prolépses, que podemos chamar aqui de uma espécie de arquivos das nossas percepções. Glidden também entende as prolépses desta maneira:

Eu tomo o esclarecimento final de Diógenes como a palavra final deste tema assentando a base histórica por sua própria análise do termo, onde prolépsis é identificada com ‘a memória de uma freqüente aparência do exterior’ provendo uma conexão epistêmica entre as regularidades percebidas e observadas na natureza, graças aos mecanismos da memória.⁴³

Segue-se que na repetição das percepções – via os sentidos do corpo – a idéia de uma mesma percepção pode sofrer uma mudança de conceituação. Quanto mais uma percepção repetir, mais mudanças de conceituação sofreria, permitindo uma definição mais clara possível e também mais confiável.

⁴¹ REESOR, Margaret. Anaxagoras and Epicurus. In: ANTON, John & PREUS, Anthony (Org.) *Essays in ancient Greek philosophy*. v. II. NY: State University of New York, 1983, p. 97.

⁴² MORAES, João Quartim de. *Epicuro: As luzes da ética*. 1. ed. São Paulo: Moderna, 1998 (Logos), p. 30.

⁴³ GLIDDEN, D. K., Epicurean prolépsis. In: ANNAS, Julia (Org.). *Oxford studies in ancient philosophy*. v. III. Oxford University Press, 1985, p. 183.

Por exemplo, a imagem de um cachorro imprimiria na alma uma *prolépse*. Ao vê-lo novamente reforçaria essa pré-noção. Contudo, a percepção de outros cachorros, de outras raças, traria uma série de dúvidas à pré-noção inicial. A repetição das várias raças de cachorro levaria a uma definição sólida da idéia de cachorro, vista a capacidade da alma de analisar, ordenar percepções e torná-las *pré-noções*. Desta maneira, podem-se entender essas *prolépses* como um arquivo de conceitos gerais sempre disponíveis ao homem. Da mesma forma que o gosto de uma bebida terá sensações distintas para um homem doente e um sadio ⁴⁴; ou da mesma forma que ao ver um remo na água, o remo parece um instrumento curvado e retorcido, e ao sair da água tem sua aparência reta e plana; deve-se perguntar: nesses casos, há uma percepção verdadeira e outra falsa? Ou para a formação das idéias é necessário o erro e verificação? Na verdade, não há erro. Há no máximo, uma precipitação do discurso que busca a verdade. Um remo aparece curvado e assim sempre será enquanto estiver na água; por conseguinte, esse discurso não será falso. Mas a seqüência dos eventos indicará a verdadeira forma do remo, produzindo prolepsés verdadeiras sobre como realmente ele é e como ele se apresenta sob outras condições.

Moraes ⁴⁵ dá o exemplo de uma cachoeira. Um indivíduo vê algo numa montanha que parece uma cachoeira. Essa impressão do sentido é verdadeira, mas a afirmação de que aquilo é uma cachoeira é falsa, pois na verdade é o brilho do sol na pedra úmida que dá a sensação daquilo ser uma cachoeira. Neste sentido, Epicuro afirma na *Carta a Heródoto* § 50 que “*a falsidade e o erro se fundam sobre a opinião*”.

Sobre estas etapas do processo de conhecimento, Epicuro possivelmente pretendia responder ao ceticismo ⁴⁶ de sua época oferecendo uma explicação coerente para a questão da validade de um conceito que se faz de algo. Mas, tendemos a entender que Epicuro não conseguiu se desprender deste mesmo

⁴⁴ A doença no individuo demonstra que há uma alteração nos átomos. Os átomos assim degenerados percebem e formam impressões diversas daquelas que formariam sob condições normais. Ou seja, sei que quando estiver doente minha refeição me parecerá sem gosto. Mas é não verdade que ela é sem gosto. Pois já experimentei minhas refeições sob vários aspectos, podendo afirmar com segurança que em tais ocasiões ela será assim ou assado.

⁴⁵ MORAES, J. Q. op. cit., p. 30.

⁴⁶ Com destaque para a figura de Pirro.

ceticismo. Se cada sensação é verdadeira e para conhecer algo seria necessário à repetição da sensação (e isto pode não acontecer tal como fora antes, posto que a sensação se dá sempre no momento), isso não respondeu à questão da individualidade, pois cada indivíduo continuaria tendo sensações e juízos próprios – o que nos remete a discussão de Sócrates no diálogo *Teeteto*⁴⁷ - e a física de Epicuro neste momento deveria se render à dialética e ao discurso.

Por outro lado, inversamente a Platão que afirmava, por exemplo, uma “cavalidade” que dá a forma perfeita para todos os cavalos que aqui existem, para Epicuro haveria o somatório de todas as prolepséis que daria origem à idéia universal de cavalidade. E, neste sentido, seria a partir das nossas experiências que teríamos critérios justos para nos guiar cotidianamente.

3.3

Sobre o que é possível conhecer

A questão sobre o que seria possível conhecer afigurava difícil tarefa para um sistema que admitiria o conhecimento como fruto de um sensualismo. De início seria possível conhecer tudo aquilo que está na esfera material e acessível aos sentidos. Por outro lado, o problema se instalaria no que diz respeito ao que nos é invisível, tal como às idéias imateriais. Seria urgente responder a essa questão até mesmo para salvar o estatuto atomista fincado numa de suas bases: a idéia do vazio.

E foi nesta lacuna que recaíram as maiores críticas aos materialistas de um modo geral, como se observa no diálogo *Sofista* de Platão, na passagem conhecida como o combate de gigantes, mais precisamente em §245 e – §247 quando o estrangeiro apresenta um materialismo que não suporta senão, aquilo que é

⁴⁷ Em *Teeteto* 152 D - Sócrates lembra da afirmação de Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas”, o que valeria dizer também que “as coisas são conforme parecem ser para cada indivíduo”. Ver em CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge: the Theatetus and the Sophist*. Mineola, NY: Dover Publications, Inc. 2003, p. 36.

material. Sobre esta passagem, apesar de Cornford ⁴⁸ entender como irrelevante identificar quais escolas estão sendo criticadas, temos por certo que a tese democritiana apresentava uma via na direção do imaterial, o que tornava seu materialismo oposto ao de cínicos e cirenaicos. Todavia, ainda restava rebater sobre a insuficiência em assumir aquilo que é imaterial.

O atomismo de Demócrito para existir necessitava do vazio, e quanto a isso foi visto o suficiente, pois negá-lo invalidaria a própria Física. Mas e quanto a toda sorte de idéias imateriais? Como seria possível conhecer a idéia de justiça, coragem ou amor? Demócrito só poderia fazê-lo recorrendo às convenções, assim como também o fará Epicuro. Para ele, o homem é dotado de razão; partindo dessa afirmação, quando esse mesmo homem se orienta por meio dos fenômenos sensíveis, encadeando fatos e idéias, analogicamente surgiriam intuições para explicar aquilo que não pode verificar diretamente. Os fragmentos a seguir conduzem a essa conclusão:

Cingindo-se bem aos fenômenos, podem fazer-se induções a respeito do que nos é invisível.

Tem de saber-se extrair pelo raciocínio conclusões concordantes com os fenômenos.

É verdadeiro tanto o que vemos com os olhos como aquilo que apreendemos mediante a intuição mental. ⁴⁹

De acordo com o exposto, infere-se que para o sistema baseado nos átomos existir é necessário também intuir o vazio.

Quanto às idéias imateriais, o sistema de Epicuro explicaria o modo como o homem pode conhecer e definir idéias como justiça, amor, bem, etc.? Entende-se que sim. Essas idéias se formariam da mesma maneira que as materiais – que dependem das repetições das impressões dos sentidos. Contudo, essas idéias se formam na repetição dos sentimentos e emoções. Fatalmente, a formação dessas idéias seria tarefa árdua, uma vez que os sentimentos variam de indivíduo para

⁴⁸ CORNFORD, F. M. op. cit., p. 231.

⁴⁹ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 22.

indivíduo, e neste caso o mesmo sentimento produziria pré-noções distintas em diferentes indivíduos. São as ações cotidianas (lidando com percepções e sentimentos) que permitem ao homem formar esses juízos e engendrar na sua alma as várias *pré-noções*. No caso da justiça, é dito que – “A justiça não tem existência por si própria, mas sempre se encontra nas relações recíprocas, em qualquer tempo e lugar em que exista um pacto de não produzir nem sofrer dano⁵⁰”. O mesmo acontece com a *Beleza*, com o *Bem*, a *Coragem*, o *Amor* e etc. Assim, essas pré-noções acabam se tornando possíveis, pois, sendo fruto da práxis, são observáveis. Ao serem observáveis, essas pré-noções podem ser objeto da reflexão dialética, *passíveis de refutação ou confirmação*⁵¹.

Cada situação particular da *práxis* origina sentimentos e percepções, diante das quais os átomos da alma se agitam e formam pré-noções distintas. A propósito dessas prolépses, o homem pensa, discute e acaba por convencená-las com nomes. Com isso, pode-se explicar porque, para certos indivíduos, essas idéias se mostram diferentes. Elas são distintas, simplesmente, devido à grande variedade de como cada situação se apresenta e de como cada indivíduo constrói sua pré-noção acerca do sentimento ou experiência⁵².

Sobre como seria possível conhecer os deuses, Epicuro diria que por existirem, existem corporalmente; logo, podem ser conhecidos devido a alguma percepção que deles temos. Duvernoy⁵³ lembra de um duvidoso escólio que podemos verificar em Laertius X §139:

(...) os deuses são discerníveis pela razão somente, sendo alguns distintos numericamente enquanto outros resultam uniformemente do influxo contínuo de imagens similares dirigidos para o mesmo foco e forma humana⁵⁴.

⁵⁰ Ibid., p. 27.

⁵¹ LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*, § 51, p. 581.

⁵² São tantas as situações de justiça e injustiça, amor e ódio, beleza e fealdade, coragem e covardia que conhecê-las todas é improvável. Logo, pode ocorrer que *A* entenda a justiça como *Y*; e *B* entenda como *X*; E eis que surge uma situação *W* inusitada a ambos. *A* e *B* podem concordar que existe algo em comum nas três situações o que as identifica como justiça e neste caso haverá uma convenção.

⁵³ Cf. DUVERNOY. op. cit., p. 56.

⁵⁴ LAERTIUS, D., *Lives of eminent philosophers*. v. II, p. 663 et. seq.

Bem, os átomos dos deuses, de extrema sutileza, emitem seus simulacros que podemos conhecer, não através dos sentidos, mas por uma apreensão do pensamento. Portanto, conhecer os deuses não se trataria de uma questão mística e não necessitaria de uma experiência direta com a divindade. Essa proléps⁵⁵ se daria na medida em que são compreendidos, pela reflexão, os deuses como modelos de ataraxia e bem-aventurança.

Um único tópico resta sobre a Canônica: se os átomos possuem alguma idéia inata. Para Epicuro, a soma do que somos e conhecemos é resultado das percepções, sentimentos e pré-noções que construímos. Por outro lado, ao morrer do corpo, nossa alma também morre, fragmentando todos os átomos – responsáveis e receptáculos de todo nosso conhecimento –, jogando-os ao espaço. Ao se dissiparem, esses átomos reservariam ou manteriam alguma característica ou lembrança de cada pré-noção acumulada? Essa idéia é interessante, sendo por ela seria possível dizer que os átomos, ao se agruparem novamente, formam um novo ser, dando a este, lembranças de uma série de pré-noções. Essa idéia não aparece nos textos remanescentes de Epicuro e é muito provável que ele nunca teria pensado em assumir esta hipótese, uma vez que busca uma libertação total para o homem. Uma libertação na direção do homem em se desprender de toda crença que possa trazer-lhe inquietação.

Como visto anteriormente, com a morte do corpo, morrem todas as propriedades nele adquiridas, restando apenas aquilo que é eterno, ou seja, o átomo. Farrington contribuiu sobre esse ponto, percebendo que Epicuro descartou a possibilidade de “nascermos com uma coleção” de pré-noções das quais “somos lembrados pelas nossas impressões sensoriais”⁵⁶. Isto nos leva a um entendimento que o homem nasce sem saber algum e que constrói suas idéias e conceitos pelas experiências a partir de um sistema dialógico e convencional. Assim, deve-se perguntar: o que levaria o homem a escolher ou agir na ocasião de não possuir um conhecimento ou pré-noção sobre algo? Poderia haver uma idéia de Bem ou os sentimentos (no caso, prazer e dor) e sua capacidade de calcular (*logismós*) o grau de prazer e desprazer, utilidade ou prejuízo, seriam eles os guias para toda ação?

⁵⁵ Proléps importante para o conjunto da ética, nela se reconhece o ideal de ataraxia. Desenvolver uma vida apoiando-se nesse proléps seria um dos passos para viver como um deus entre os homens.

⁵⁶ FARRINGTON. *A doutrina de Epicuro*, p. 114-115.

Teria o homem naturalmente nascido com a idéia do bem? E neste caso, essa idéia se assemelharia ao bem hedonista, no sentido daquilo que faz bem a si? Nasceria o homem com uma tendência para buscar o bem, privilegiando essa inclinação em se orientar por aquilo que lhe satisfaça, sendo o bem ou o bem-estar seu único guia (mesmo sem possuir conhecimento e *prolépses* para guiá-lo)?

“chamamos ao prazer princípio e fim da vida feliz. Com efeito, sabemos que é o primeiro bem, o bem inato, e que dele derivamos toda a escolha ou recusa e chegamos a ele valorizando todo bem como critério do efeito que nos produz”⁵⁷.

Mais sobre a natureza do prazer deverá ser analisado no segundo capítulo desta dissertação; todavia, afirmar que Epicuro tenha defendido uma espécie de tabula rasa onde o homem nasce sem saber algum é um tanto arriscado devido a ausência de textos. Pode-se apenas especular somando indicações e fragmentos, concluindo a impossibilidade de conhecimentos inatos, e talvez mesmo a idéia de bem. Nela não se abarca nenhum conhecimento, mas uma inclinação natural, o que valeria dizer que não há um conhecimento do bem ou prazer, mas um em que tende a ele naturalmente. Sendo assim, ainda que sem referências, é visto no epicurismo um proto-empirismo.

3.4

Sobre a linguagem

Quanto à canônica resta-nos analisar como Epicuro timidamente expõe uma teoria da linguagem.

Hadot diz que “(...) a partir das sensações múltiplas provenientes dos corpos que se reúnem (...) produzem-se na alma imagens e noções gerais que nos

⁵⁷ LAERTIUS. livro X. *Sovran Maxims*. Ver também *Carta a Meneceu* § 129: Pleasure is our first and kindred good. [...] and since pleasure is our first and native good [...]

permitem reconhecer as formas e identificá-las”, e continua, “ainda mais pelo fato de que essas noções estão ligadas as palavras e a linguagem”⁵⁸.

Epicuro formula que todo o conhecimento se origina e é derivado da experiência sensível (mais especificamente, das percepções)⁵⁹. Neste contexto, se é afirmado que toda percepção é verdadeira, então não há equívoco quando se diz “vejo um homem adiante” ou “vejo que chove”. O mesmo se dá com as sensações, por exemplo: “sinto fome”.

Fazendo-se a correspondência com um computador, pode-se entender essas *prolépses* como milhares de arquivos que são salvos, abertos novamente, modificados e mais uma vez salvos. Por meio da repetição de percepções e sensações, originam-se, formam-se e, também, modificam-se as pré-noções. As percepções e sensações humanas são agrupadas sob a forma de pré-noções na alma e, para cada nova situação cotidiana, o homem faz uso dessas imagens para agir e orientar-se. Concomitantemente, surge a linguagem.

3.5

A origem da linguagem

Para Epicuro, o conhecimento do homem é fruto de sensualismo e que sua capacidade racional de selecionar, ordenar e comparar resulta, em seu conjunto de pré-noções, de idéias gerais que serão conservadas por via de significantes sonoros (*phátoggos*). Com efeito, deve-se concordar que seria impossível conservar essas pré-noções em uma comunicação rudimentar tal como a gestual, daí a necessidade de signos que representem essas imagens. Contudo, deve-se perguntar como esses signos se originam?

Epicuro, nos § 74-76 da *Carta a Heródoto*⁶⁰, sustenta que há de se considerar que as sensações vêm acompanhadas de *pathé*. Todavia, há de se

⁵⁸ HADOT, P. *O que é filosofia antiga?*, p.179.

⁵⁹ LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*, X, § 31, p. 561.

⁶⁰ *Ibid*, p. 604 – 605.

ponderar algumas peculiaridades, como por exemplo, aspectos que variam de lugar para lugar, como mais calor ou mais frio, e que farão com que uma mesma percepção desenvolva nos indivíduos um determinado sentimento. Em outros termos, uma determinada percepção A, num determinado lugar B, seria comum à maioria dos indivíduos, resultando assim uma certa convenção para aquela percepção. Em outro local C a forma com que os átomos estarão se movimentando (vista as peculiaridades locais) fará a língua emitir um som adequado a esse sentimento, diferentemente do que teria sido emitido naquele local B. Esta é a idéia de Epicuro sobre a origem da linguagem exposta na *Carta a Heródoto* (nos parágrafos supracitados), e que Lucrécio melhor explicita em *Da Natureza*, V - 1030: “quanto aos vários sons, foi a natureza que obrigou a emitilos e foi a utilidade que levou a dar nomes às coisas”. Destarte, a linguagem flui naturalmente tendo o som produzido com a intenção de refletir a essência das impressões recebidas. Desta maneira, podemos admitir que, para Epicuro, a linguagem surgiria ao modo naturalista, não podendo ser diferente. Sobre isso, Lucrécio esclarece o que possivelmente Epicuro teria dito em suas obras que não chegaram aos dias atuais:

Pensar que alguém podia ter distribuído nome às coisas e que depois teriam os homens aprendido esses primeiros vocábulos é realmente ignorar tudo. De fato, como poderia ele ter assinalado tudo com palavras e ter emitido vários sons de uma língua, quando se supõe que outros eram por esse tempo incapazes de fazer o mesmo... Finalmente, que há de tão estranho no fato de o gênero humano, que tinha força de voz e língua, marcar as coisas com palavras, segundo as várias sensações, quando os mudos animais, quando das gerações das feras costumam soltar gritos diferentes e variados quando tem medo, ou quando sentem dor, ou quando lhes têm prazer?⁶¹

Descartando a origem convencionalista da linguagem, têm-se que as palavras se apresentam como um modo de conservar as impressões dos sentidos, transformando-as em pré-noções. No entanto, o mais importante a ser destacado é que a linguagem, para Epicuro, situa-se como um grau elevado do conhecimento. Por meio da linguagem, o homem se distancia da experiência sensível. Como lembra Moraes⁶², a linguagem pode se referir a um objeto presente (ex: “isto é

⁶¹ LUCRÉCIO, T. *Da Natureza*. V, 1045 – 1060.

⁶² MORAES, J.Q. op. cit, p. 31-32.

um peixe”), mas, se o homem quiser contar como pegou esse peixe, deverá narrar todo o processo pelo qual passou, devendo conectar ordenadamente várias pré-noções. Mais importante ainda é perceber que a linguagem, quando transmite uma *prolépse*, como o vocábulo *árvore*, não está referindo-se a uma árvore em particular. Nesse momento, não se está falando de um jameiro ou de uma amendoeira, mas faz-se alusão a uma idéia universal de árvore. Não obstante, as palavras podem ser alteradas, pois, embora, cada percepção seja verdadeira e o homem tenha forjado uma idéia para essa percepção, novas *prolépses* irão suceder-se e, utilizando o raciocínio, o homem poderá organizá-las e formar novos juízos. Aqui, observa-se que se a linguagem tem sua origem no modo dos átomos se manifestarem, proporcionando uma determinada sensação e sua respectiva *prolépse*, contrariamente, a linguagem não tem como fugir às convenções, tanto no que toca ao que é sensível/visível como quanto ao que não o é.

3.6

Linguagem e convenção

Afirmar que o desenvolvimento da linguagem se dá pela convenção é um tanto compreensível, pois, como já visto, o indivíduo só pode conhecer aquilo que se manifesta aos seus sentidos e, ainda assim, não pode conhecer sua essência. Conhece simplesmente as imagens das percepções e as nomeia. Neste sentido, quando o homem nomeia as pré-noções e as estabelece como tais, ou quando as modifica, não está sendo realizada uma convenção? Destarte, a convenção também é natural. Há ainda outra questão que tange o imaterial quanto as convenções. Como se observou até agora, só se é possível conhecer o sensível em torno do qual a linguagem surge e se desenvolve. Diante disso, é válido perguntar como o homem é capaz de nomear aquilo que não lhe é sensível? Ou ainda: como se pode formar pré-noções daquilo que não se vê, a começar pela idéia de vazio? Como Epicuro responderia a essa questão sem recorrer às convenções?

De acordo com o exposto, infere-se que para o sistema baseado nos átomos existir é necessário também intuir o vazio. Sem a idéia do vazio, não há a

possibilidade de nada. Assim, nomeá-lo trata-se de uma convenção e também de uma invenção. “A convenção ou a invenção completam a natureza, fornecendo as palavras que esta não inspirou diretamente.”⁶³.

Procede-se que o nomear de outras idéias abstratas segue o mesmo modo de conhecer essas idéias. Seus significantes sonoros seriam o modo de preservar cada um dos sentimentos em conceitos originados a partir dos mesmos. Cada situação particular da *práxis* originaria sentimentos e percepções, diante das quais os átomos da alma se agitariam e formariam pré-noções distintas. A propósito dessas *prolépseis*, o homem pensa, discute e acaba por convencená-las com nomes. Com isso, pode-se explicar porque, para certos indivíduos, essas idéias se mostram diferentes. Elas são distintas, simplesmente, devido à grande variedade de como cada situação se apresenta e de como cada indivíduo constrói sua pré-noção acerca do sentimento ou experiência⁶⁴.

Concluí-se, sobre a linguagem, que sua origem se explica pelo movimento dos átomos captados pelos sentidos e transformados em pré-noções. Os sons são meros significantes que conservam as sensações que a natureza inspirou. Segue-se, então, que a linguagem se desenvolve como convenção e invenção para dar conta daquilo que não é perceptível e de idéias que nascem da *práxis* cotidiana.

Tendo fixado as bases de sua filosofia na via física, Epicuro pôde tocar seu projeto filosófico centrado no material e nas evidências das sensações. Logo, o presente capítulo no qual tratou-se à canônica, mostra-se fundamental para esta dissertação primeiramente, por complementar a física epicúrea. Tendo visto a física, a canônica ilustra o processo do conhecimento e como o homem a partir de si mesmo, e por ter em si o princípio de ação, adquire através dos sentidos e experiências todas as idéias que orientarão suas escolhas. Segue-se daí, a necessidade do estudo da ética, visto que, a canônica epicúrea não consegue se desprender de um relativismo no qual o indivíduo deve repetir ao máximo suas experiências para solidificar suas idéias (e isto é interessante, pois, explica razoavelmente a aquisição do conhecimento). Destarte, guiado somente por suas

⁶³ MORAES, J.Q. *Epicuro: as luzes da ética*. 1998, p. 34.

⁶⁴ E sobre isso já vimos o suficiente no tópico 3.3 deste capítulo, p. 36.

sensações, o homem carece ainda de uma reflexão que o conduza acerca do bem agir, acenando com uma vida feliz; e do cálculo que elimina as angústias, dores e perturbações decorrentes do que foi erroneamente desenvolvido pelo pensamento. A defesa da ética epicurista como uma ética do cultivo de si orientada pelo prazer será nossa próxima tarefa.

4

A ÉTICA

INTRODUÇÃO

A ética antiga pode ser dividida em dois eixos orientativos. No primeiro, destaca-se a reflexão em relação aos comportamentos e ao agir em conformidade com as leis da cidade, com seus costumes e tradições. Esse eixo incita uma ética que mira a virtude e orienta o homem ao modelo do indivíduo justo no universo da *pólis*. As ações devem convergir para o bem da *pólis*, e, portanto, essa ética se ocupa em estabelecer uma justa medida preservando a cidade, onde, conseqüentemente, a ventura desta implica na ventura individual.

O segundo eixo abordava o agir humano consigo mesmo, ou seja, em conformidade com as leis da sua natureza. Este eixo impõe muito mais uma reflexão do propósito da existência humana surgindo no momento em que as preocupações e medos, ou mesmo as práticas cotidianas, transformam a existência que deveria ser harmônica em desarmônica. Ou seja, a questão contorna a condição íntima de cada indivíduo e se dirige para sua felicidade independentemente da cidade. Se no eixo anterior o bem da *pólis* orienta as ações individuais, aqui a felicidade individual é o guia para os comportamentos. Destarte, deve-se ter em conta que o ideal de felicidade e vida feliz é determinado por cada indivíduo num dado tempo. Em se tratando de um período de transformações, o que poderia ser visto como ideal de felicidade e vida feliz?

A hipótese aqui apresentada leva a crer que num contexto de grandes alterações – desde meados do século V a.C. – as cidades gregas viveram inúmeras crises e transformações; a virtude teria sido colocada à prova, exigindo, por um lado, uma rígida orientação para o fortalecimento do homem em suas virtudes

para com a *pólis*, de modo que a cidade carecia de cidadãos aptos para o seu comando e, ainda, cooperativos com suas leis; por outro lado, havia uma rígida conduta do homem em seu agir consigo mesmo. O homem grego deste período, além da crise dos valores, enfrentava também o desafio de conhecer a si mesmo, oscilando entre a virtude e excesso, na tentativa de identificar aquilo que pudesse levá-lo a *eudaimonia*.

Foi nesta direção que o tema do prazer *hedoné* (e ideais hedonistas) destacou-se, passando a ser exaltado como a via para felicidade, originando discussões em todas as escolas filosóficas, destacadamente a partir da metade do século V a.C., no que tange a seu próprio estatuto, definindo primeiramente: a) o que seria o prazer; b) como ele passara a ser confundido como o próprio bem; c) porque ele seria a via mais acessível à felicidade.

Responder a essas questões e compreender a ética epicurista margeada pelo eixo do “cultivo de si” e orientada pelo prazer (em oposição à dor), apontando sua relevância no contexto helenístico, serão os objetivos diretos desse capítulo. Também aqui será questionado num primeiro momento, o por quê do prazer se configurar como o principal tema de preocupação moral neste período dos séculos V e IV a.C.; Em um segundo momento, o por quê dos diversos pensadores preocuparem-se com o cultivo de si e o que houve neste período que pode ter afetado a todos os homens de modo que tudo que fora preconizado na formação do homem grego – as virtudes e a temperança – fosse esquecido ou substituído pelo prazer.

Concomitantemente verificar-se-á como Epicuro estruturou o tema dos prazeres e desejos e como defendeu o prazer como fim de nossas ações na busca para uma vida feliz; secundariamente, também é interessante apresentar como se pode assumir um hedonismo epicurista avesso ao hedonismo cirenaico.

Dando seqüência a nossa dissertação, devemos começar a analisar o contexto que antecede o período helenístico e o modo pelo qual o prazer desponta como o bem desejável.

4.1

O legado do tempo

De todos os acontecimentos que marcaram o período que antecedeu a Epicuro – dentre eles as guerras, a decadência política, o fortalecimento da sofística –, os anos iniciais que marcaram a guerra do Peloponeso parecem apontar para o momento de reviravolta nos valores morais. E a **peste** apresentou-se como um dos fenômenos causadores disto. O testemunho de Tucídides é incontestável.

Não se encontrou remédio algum, pode-se dizer, que contribuísse para o alívio de quem o tomasse [...] e nenhuma compleição foi por si mesma capaz de resistir ao mal [...] ele atingiu a todos sem distinção [...] o aspecto mais terrível da doença era a apatia das pessoas atingidas por ela, pois seu espírito se rendia imediatamente ao desespero e elas se consideravam perdidas, incapazes de reagir [...] os corpos dos moribundos se amontoavam e pessoas semimortas rolavam nas ruas e perto de todas as fontes em sua ânsia por água [...] as pessoas não sabendo o que as esperava, tornaram-se indiferentes a todas as leis, quer sagradas, quer profanas [...] De um modo geral a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total. Ousava-se com a maior naturalidade e abertamente aquilo que antes se fazia ocultamente, vendo-se quão rapidamente mudava a sorte, tanto a de homens ricos subitamente mortos quanto a daqueles que antes nada tinham e num momento se tornavam donos dos bens alheios. Todos resolveram gozar o mais depressa possível todos os prazeres que a existência ainda pudesse proporcionar, e assim satisfaziam os seus caprichos, vendo que suas vidas e riquezas eram efêmeras. Ninguém queria lutar pelo que antes considerava honroso, pois todos duvidavam de que viveriam o bastante para obtê-lo; o prazer do momento, como tudo que levasse a ele, tornou-se digno e conveniente; o temor aos deuses e as leis dos homens já não detinham ninguém, pois vendo que todos estavam morrendo da mesma forma, as pessoas passaram a pensar que impiedade e piedade eram a mesma coisa; além disto, ninguém esperava estar vivo para ser chamado a prestar contas e responder por seus atos; ao contrário, todos acreditavam que o castigo já decretado contra cada um deles e pendente sobre suas cabeças, era pesado demais, e que seria justo, portanto gozar os prazeres da vida antes de sua consumação.⁶⁵

Este foi o tempo em que viveram os filósofos que diretamente influenciaram Epicuro. E este contexto, que perdurou quase trinta anos, dá-nos evidências claras de que a exaltação do prazer – enquanto sensação de agradabilidade – ganhou

⁶⁵ TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 2 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1986. Livro II, p. 104 – 105.

máxima amplitude, tendo inclusive, na figura de Aristipo de Cirene – por sinal discípulo de Sócrates –, as bases do hedonismo ⁶⁶.

Bryant ⁶⁷, analisando a crise da *pólis* já no contexto helenista, corrobora com nossa hipótese entendendo a atmosfera da *pólis* como fator desencadeador da crise dos valores e dos comportamentos:

A cena social foi marcada por uma efervescência moral similar; enquanto os sábios estiveram discutindo acerca da natureza do prazer, um número crescente de cidadãos, os assim chamados ‘*apragmones*’ – desiludidos por décadas de guerra e partidarismo e o conseqüente eclipse da cidade-estado por poderes imperiais – começaram a aplicar modos compensatórios de auto-indulgência no domínio do eros, do luxo e do refinamento estético.

O caos, tanto moral quanto espiritual, como visto detalhadamente no testemunho de Tucídides, não teria surgido do nada, mas sua origem remete a fenômenos como a peste, a fome e a morte. Sendo derivado destas moléstias, o problema dos limites e da incontinência em relação aos desejos, e da irracionalidade em relação aos comportamentos e responsabilidades, se multiplicariam naturalmente. Tornava-se urgente a necessidade de uma filosofia terapêutica para a tranqüilidade da alma e capaz de se colocar como um complemento das virtudes clássicas:

Todas as escolas helenísticas parecem, com efeito, defini-la (filosofia) quase nos mesmos termos e, antes de tudo, como um estado de perfeita tranqüilidade da alma. Nessa perspectiva, a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos; pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas; pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estóicos; e pelas falsas opiniões segundo os cétricos. ⁶⁸

⁶⁶ Valores hedonistas não surgiram naquele momento. E podemos dizer que esses valores encorpam toda a cultura helenística. Assim considera BRYANT:

Hedonistic values – most notably the appreciation of feasting, mousikê, and ta aphrodisiac – had long occupied a significant place in mainstream Hellenic culture, though ever subordinate, first to the ‘Heroic’ and then to the Polis-citizen ethos [...]

BRYANT, Joseph. *Moral and Social structure in ancient Greece: a sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. NY: State University of New York, 1996, p. 408.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 408-409.

⁶⁸ HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 154.

Até aqui, tem-se descoberto um referencial no conjunto de fatores que seguramente desencadearam uma crise no seio da *pólis*, abalando até mesmo os mais virtuosos. Tendo visto isso, pode-se agora observar um cuidado que passa a ocupar as discussões, revendo tanto os ideais da *paidéia* e de vida sábia, como também sobre os excessos que desvirtuam os homens no bom cumprimento de suas funções na *pólis*.

O presente trabalho complementa-se, em objetivo, diante da análise de Epicuro e seu projeto de uma filosofia ascética, coroada pela razão. Sua doutrina, volta-se com atenção à crise de seu tempo – reflexo das guerras alexandrinas – principalmente, no que toca aos desejos e prazeres, pois, o gozar representava naquele momento um caminho viável para felicidade. Contudo, não escapou a Epicuro que, o excesso no uso dos prazeres acentuava a desvirtuação dos valores e nada contribuía para a felicidade, senão momentânea, trazendo consigo dores e sofrimentos que antes não se tinha.

4.2

Uma problematização dos prazeres e seus excessos

A preocupação moral em torno da utilização dos prazeres na Grécia, durante o período clássico e helenístico, numa leitura atual pode ser caracterizada, antes de tudo, como uma preparação ou um prenúncio para um autoconhecimento e uma conduta justa para consigo. Abordado por Foucault, em *História da sexualidade II – o uso dos prazeres, o cuidado de si*⁶⁹, fruto do exercício filosófico, visando a felicidade, o bem e a tranquilidade do indivíduo, foi certamente um dos objetos principais da ética epicúrea. Na introdução e no primeiro capítulo (A problematização moral dos prazeres) da obra supracitada,

⁶⁹ O *cuidado de si*, que também pode ser compreendido como *cultivo de si* – na perspectiva de cultivo enquanto desenvolvimento e aprimoramento – é essencialmente uma tomada de consciência moral para consigo mesmo e tem sua composição nas práticas, atitudes e comportamentos do indivíduo na escolha da vida sábia. Este tema ficará mais claro no último capítulo desta monografia.

Foucault previamente acena que não pretende fazer uma análise sistemática das diversas doutrinas deste período que conta do século V ao século III a.C. Quando propõe analisar o comportamento dos indivíduos e o modo de conduzir-se frente aos prazeres, assim como também as práticas e exercícios espirituais que compõem o cuidado de si, nessa obra, Foucault se reporta com frequência aos textos de Xenofonte, Platão, Aristóteles e ainda à figura de Sócrates, numa exposição do período clássico. Já no período helenístico e sua transição para o florescimento romano, Foucault recorre quase sempre aos Estóicos, esquecendo a grande influência da filosofia epicurista no comportamento moral do indivíduo neste período.

Ao passo que Foucault verificou que na Academia, no Liceu e no Pórtico o exercício filosófico se voltara numa ascese projetando um homem sábio e virtuoso em harmonia com o todo, acabou por empregar pouca atenção aos Jardins de Epicuro. Essa ausência de citações causa surpresa já que a doutrina epicúrea apontava justamente para as mesmas questões, embora acenando com um sistema distinto ⁷⁰. Logo, por que desconsiderar o epicurismo como uma filosofia terapêutica? Haveria algum aspecto no corpo de sua doutrina que impossibilitasse considerá-la como tal?

Pierre Hadot em *Exercices spirituels et philosophie antique* ⁷¹, foi, talvez, o primeiro a fazer esta defesa a Epicuro, discordando de Foucault em *História da sexualidade II*. Hadot dedica algumas páginas ao filósofo do Jardim, nas quais a filosofia epicúrea, assim como as demais, é também considerada terapêutica ao buscar a mesma temperança, prudência e comedimento.

[...] Curiosamente Foucault que dá toda importância à concepção da filosofia como terapêutica, não parece reparar que essa terapia é destinada antes de tudo a proporcionar a paz da alma, isso quer dizer se livrar das angústias, angústias que provocam as perturbações da vida, mas também os mistérios da existência humana: temor dos deuses, terror da morte. Todas as escolas concordam sobre o fim da filosofia, atingir a paz da alma mesmo se elas divergem quando se trata de

⁷⁰ A ausência de Epicuro em *História da sexualidade II* – o uso dos prazeres, será compensada timidamente por Foucault no livro seguinte da trilogia *História da sexualidade III* – o cuidado de si e, com mais atenção, em *Hermenêutica do sujeito*, obra na qual o autor estará analisando as várias doutrinas, suas práticas e exercícios, o que não era seu objetivo em *História da sexualidade II*.

⁷¹ HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002, p. 309-310.

determinar os meios para atingi-la (...) No platonismo, mas igualmente no epicurismo e no estoicismo, a libertação da angustia se obtém pois por um movimento no qual se passa da subjetividade individual e passional à objetividade da perspectiva universal. Trata-se, não de uma construção de um eu, como obra de arte, mas ao contrário, um ultrapassamento do eu ou pelo menos de um exercício pelo qual o eu se situa na totalidade e se experimenta como parte dessa totalidade.
72

De modo geral, as leituras de Foucault e também as de Hadot aguçaram a necessidade de averiguar com mais clareza o período clássico – onde os comportamentos e os costumes dos homens os levaram para um retorno a si. Buscar-se-á assim, defender o epicurismo como uma filosofia curativa, tal como Hadot indica na citação acima, mas, antes de tudo, uma filosofia do prazer que encontra na paz da alma, o ápice do estado de prazer.

4.2.1

O IDEAL: A PAIDÉIA, O HOMEM E O SÁBIO.

Um conjunto de disciplinas como a ginástica, a música, a retórica, além de qualidades a serem forjadas a exemplo dos mitos e dos heróis, como coragem, virilidade e honra compunham aquilo que os gregos chamaram de *paidéia*. Essas qualidades deveriam ser trabalhadas pelo povo grego desde a infância, seguindo-se que a juventude nobre deveria ser iniciada também no ensino da matemática e da filosofia para, assim, possuir as qualidades do homem sábio e virtuoso. Este não deveria apenas possuir esta formação, mas desenvolvê-la na prudência e temperança, cotidianamente. Por isso, ao herói virtuoso não bastaria a sua necessária coragem, mas também, prudência e o domínio de si (*autarkéia*), dado que o herói, por mais que fosse forte e corajoso, sendo desregrado estaria sujeito ao fracasso. Destarte, a entrega desmedida aos prazeres, como por exemplo, os da gula, trariam perturbações à sua saúde ou mesmo a seu comando, e o mesmo se seguiria com o desejo desmedido quanto as honrarias e ilusões de glória.

⁷² *Ibid. loc. cit.*

O tema da virilidade também atravessa essa discussão, e volta-se destacadamente à sexualidade, onde o homem deveria ser ativo e dominante, mas, principalmente, deveria ser sábio e prudente, tendo um bom governo de si. Isto seria um dos pressupostos para se ter ainda o bom domínio da cidade e dos outros. Neste ponto, o problema não reside quanto a forma que se dava a entrega na relação – heterossexual ou homossexual –, mas diz respeito à intensidade dessa entrega e suas conseqüências, quer para sua saúde quer para sua reputação.

Essa exposição sobre a *paidéia* e opostamente seu desregramento dá-nos uma exata dimensão de como o saber conduzir-se, o agir corretamente, a prudência e o comedimento configuram o ideal de formação do homem grego para a vida sábia. O sábio não é somente aquele que possui saber acerca das coisas, mas que o demonstra em seu estilo de vida. Neste passo, tanto no eixo coletivo quanto no individual, o tema central encontra-se na questão da desmedida.

Demócrito, em um de seus fragmentos, apresenta a figura do sábio:

Aquele que quiser viver em tranqüilidade não se deve agitar demasiado, nem em sua vida particular nem em sua vida coletiva; o que faz não deve ir além da sua própria força e de sua natureza; e deve tomar cuidado para que quando vier a fortuna e tentar seduzi-lo, através de sua opinião, à desmedida, possa afastá-la e guardar somente aquilo que estiver de acordo com suas forças. Pois a plenitude comedida é mais segura do que a desmedida.⁷³

Contemporâneo à Demócrito, Sócrates também assumiu esse papel, e isto pode se ver no testemunho de Alcibíades no *Banquete* de Platão. Ele era aquele que melhor convivia com as necessidades e privações, como também nos períodos de fartura. Comportava-se com bravura sem importar-se com glórias. Além de seu autocontrole na relação amante amado. Por outro lado, Alcibíades incorpora o melhor exemplo do homem intemperante. O testemunho de Tucídides é perfeito para exemplificar a figura de Alcibíades:

[...] ele sempre ansiou por ser nomeado comandante [...] e ao mesmo tempo, servir aos seus interesses pessoais em termos de riqueza e glória [...] Desfrutando até então de grande prestígio entre os habitantes da cidade, ele sempre cuidou de satisfazer os seus próprios caprichos muito além do que lhe permitiam as suas

⁷³ BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*, p. 106. Fragmento 3.

posses, tanto na criação de cavalos quanto em outros gastos, e não foi pequena a influência desses desmandos na ruína de Atenas. O povo preocupado na época com a enormidade de sua depravação na vida diária e também com seus desígnios, revelados em cada uma das muitas intrigas em que se envolvia, passou a hostilizá-lo, considerando-o um aspirante à tirania; de fato, embora na vida pública ele tratasse dos assuntos relativos à guerra da melhor maneira possível, na vida privada ele ofendia todos os cidadãos com suas condutas, levando-os a confiar a cidade a outras mãos e a arruiná-la por isto ao fim de não muito tempo [...].⁷⁴

Já no *Banquete* de Platão, Alcebiades aparece excessivamente bêbado e fora de si, não conseguindo conter-se frente ao amado (Sócrates) e tampouco consegue cumprir seus acordos e promessas; enquanto este, por seu turno, seguia normalmente mesmo diante das belezas de um amante apaixonado.

Sei que não posso contraditá-lo em suas argumentações, e sei também que não posso pôr em prática o que me aconselha. Quando me afasto um pouco de tua presença, vence-me a ambição das honrarias que as multidões me oferecem e por isso eu o evito e fujo e quando o revejo, envergonho-me de não haver cumprido o que lhe prometerá.⁷⁵

Epicuro, em seu tempo, assim como Sócrates, assumiu a figura do temperante e continente, diretor de consciência e que pratica uma filosofia ascética, além de terapêutica. O “conhece-te a ti mesmo” socrático e o “viver de acordo com a natureza”⁷⁶ epicúreo são exemplos desta moral. Essas prescrições buscam dar respostas ao homem que, envolto em agitações e turbulências políticas, age de forma desonesta ou injusta, assim como ao sujeito-experiência que se entrega desregradamente aos prazeres do movimento infringindo as leis e a

⁷⁴ TUCÍDIDES, *op. cit.*, Livro VI, p. 295-296.

⁷⁵ PLATÃO. O Banquete. In: *PLATÃO*. São Paulo: Abril S. A., 1972. (Os pensadores). p. 163.

⁷⁶ O termo empregado “viver segundo a natureza” pode gerar dúvidas quanto ao seu propósito uma vez que esse mesmo preceito é praticado também pelos estóicos como indica Festugière :

“a razão humana não é senão uma parcela do Logos divino. Mas, como o Logos divino é idêntico à Natureza universal e, como, por outro lado, viver segundo a natureza é viver segundo o Logos (...) Tudo se resume, assim, a um consentimento à Ordem, o que é o mesmo, ao Destino”.

FESTUGIÈRE, A. J. *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960, p. 7 - 8.

Já para Epicuro, esta prescrição consiste, de antemão, à condição de *autarkéia*. Está é a condição própria do sábio que é maestro de si e basta a si mesmo: a) orientado pelo que é naturalmente necessário; b) moderando os desejos e prazeres que trazem consigo dores e perturbações (estes, desnecessários).

saúde. Desse modo, as prescrições parecem apontar e transmitir ao homem comum um modelo e uma moral para uma existência feliz e harmônica.

Platão também se ocupou largamente em desenhar essa figura de sábio, preconizando uma moral de si, cujo centro é a sabedoria contemplativa. Já Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, trabalha fortemente o conteúdo moral do homem para consigo mesmo. Nessa obra, a proximidade deste pensador com Epicuro é maior do que aparenta, podendo ser percebido um bom exemplo no livro VII da mesma, quando ao falar das disposições morais que devem ser evitadas, os temas permanecem os mesmos: os vícios, a incontinência e a bestialidade, os desejos que falseiam o que é o verdadeiro prazer.

Ora, as inquietações de todos os filósofos sugerem algumas certezas. Dentre elas, a que indica os problemas dos limites. Embora a Grécia desta época possuísse leis, havia uma moral da cidade e dos costumes. Entretanto, havia também uma lacuna, que era o desconhecimento de si próprio, do homem enquanto homem – por isso, Foucault sugere a idéia de um “sujeito-experiência”⁷⁷ – e é em cima deste desconhecimento de si que remonta o problema moral.

Numa educação onde o modelo é o herói e o sábio virtuoso, seria urgente conhecer seus próprios limites e questionar: até que ponto envolver-se com os problemas do governo e do poder? Até que ponto permitir e satisfazer os prazeres, tanto os da gula como os da *aphrodisia*? E até mesmo, caberia questionar, que ponto entregar-se aos trabalhos intelectuais? Por maior apelo moral que tivessem a Academia e o Liceu, suas filosofias eram direcionadas ao cidadão, para que, deste modo, sua bem aventurança refletisse em sua *pólis*. A formação do cidadão era muito mais voltada a virtude, *areté*, e menos para a condição íntima do homem. Enquanto isso, o grosso da população – mulheres, escravos, pobres e estrangeiros – no decorrer do século IV a.C., vê na queda do império macedônico um caos que acentua a questão da identidade, a florando ainda mais o problema que versa sobre a medida.

O uso desmedido dos prazeres – e mais grave, a crença simplista⁷⁸ na qual o prazer é o maior bem e, por isso, seria digna toda busca em sua direção –

⁷⁷ Entendemos esse conceito “sujeito-experiência” como um indivíduo que se põe a provar, examinar e controlar seus desejos e paixões, cultivando assim, a partir de exercícios sua constituição de sujeito-moral.

⁷⁸ Defendida veementemente pela corrente cirenaica, como veremos a seguir.

impunha ainda outra reflexão já que se desconhecia a própria essência do prazer: na banalização e no excesso, o prazer não mais era reconhecido como prazer.

Este gancho encaminha a verificação inicial acerca do que é o prazer e, em seguida, de como cada escola filosófica influenciou Epicuro em sua apreciação sobre os prazeres.

4.3

O USO DOS PRAZERES COMO TEMA DE PREOCUPAÇÃO MORAL.

Atribui-se geralmente a idéia de prazer às noções de agradabilidade, felicidade, completude, gozo, êxtase, regozijo, satisfação e etc. O prazer seria um fenômeno, consequência de uma causa onde existe o desejo ou, ainda, em situações não pontuais, algo que vem por acaso aos nossos sentidos como que sendo agradável ou prazeroso. Temos ainda a sensação de prazer em uma terceira via, onde o agradável e prazeroso vem do próprio ser por sua memória e lembranças.

Diante dessas três formas de se manifestar o prazer, são claras as seguintes distinções: na primeira definição é notório associar o prazer como aquilo que se manifesta numa origem desejante, onde há um apetite como causa, e o prazer se dá na saciedade, no êxtase e gozo da satisfação do desejo. Pontualmente, seu contrário carrega consigo ausência, uma espécie de vazio, que também pode ser chamado de dor, falta ou ainda de necessidade.

Na segunda definição de prazer, na qual tratam-se “situações não pontuais” existe uma idéia de acaso. Podemos citar aqui certos momentos em que, por exemplo, um aroma ou perfume vem aos nossos sentidos. Apesar de não desejar, uma situação ocasional invade o indivíduo. Isso acontece com o nosso sentido do olfato; com o sentido da audição, quando se ouve uma melodia harmoniosa, ou uma bela voz; e, por fim, com o sentido da visão, quando ocasionalmente depara-se com belas imagens que enchem de alegria e felicidade as pessoas, também isso é agradável. Até mesmo o sentido do tato proporciona essa espécie de prazer quando se sente a suavidade e os demais atributos das coisas sentidas pelo toque.

À terceira via de prazer atribuí-se aquelas faculdades que correspondem à memória e lembrança. Essa espécie de prazer não se origina de um desejo, nem do acaso, mas sim, possivelmente de uma junção de ambos. Quando como às vezes deseja-se algo, e por sua lembrança regozija-se, ainda que haja a impossibilidade de satisfação de tal desejo; ou quando, o homem lembra-se furtivamente de sua infância e juventude, e na velhice, vê-se diante da impossibilidade de uma série de ações.

Há ainda uma quarta espécie de prazer, que diz respeito àquilo que aponta para a satisfação do conhecer das coisas, ou seja, àquilo a que se atribui a sabedoria. Essa espécie de satisfação brota na constante prática intelectual, filosófica e científica, aliada às demais virtudes, que assim conduzem o sábio para o bem e para a felicidade. E uma quinta, que reside na faculdade de construir e cultivar amizades. Por fim, uma sexta espécie, que habita na simples completude de se estar são, na imperturbabilidade espiritual e corporal, no regozijo de não necessitar de algo, de não ser esmagado pela gana do desejo, e também por, nem chegar a desejar: pelo simples fato de se estar bem e feliz. Compreende essa última ainda a ausência de perturbações cotidianas na vida coletiva, e também na sustentação de uma boa saúde corporal e mental. É o prazer que se origina no constante exercício espiritual, *askesis*, prazer que reside na *ataraxia*⁷⁹ e no bom governo de si.

As diversas escolas e correntes filosóficas, anteriores a Epicuro, trabalharam essas várias idéias e modos de entender o prazer e suas demais definições. Mas é interessante notar que, em todas elas, este tema fora tratado inquietamente no âmbito da moral, principalmente por se tratar de um sentimento capaz de trazer a corrupção ao homem: tanto espiritualmente, com perturbações e preocupações, como através da corrupção do corpo, no uso abusivo e excessivo dos prazeres, tornando urgente uma moderação no seu uso. Não havendo um sentimento de culpa ou de pecado entre estes gregos, o valor da intenção moral e a tendência de buscar para si o prazer representam o verdadeiro problema. Deve-se atentar, contudo, para como estas seis espécies de prazer se postam frente à idéia moral, distinguindo quais destas foram vistas por esses filósofos como tendendo para a felicidade e quais aproximavam o homem dos vícios que os fragmentam. Para

⁷⁹ Estado de imperturbabilidade, equilíbrio e harmonia, não sofrendo de dores e perturbações tanto no âmbito físico como espiritual. Mais adiante estaremos elucidando melhor este conceito.

chegar a Epicuro, será importante ver como os Cirenaicos, Platão, Aristóteles e também Demócrito se posicionaram sobre este assunto.

4.3.1

Aristipo e os Cirenaicos

A escola cirenaica foi fundada por Aristipo de Cirene (435 – 355 a.C), discípulo de Sócrates, e a ela se atribui as bases do pensamento hedonista. Segundo Jean Brun, os Cirenaicos viam no prazer o próprio bem: - “sendo o prazer o fim natural que todos os seres buscam, devemos identificá-lo ao Bem”⁸⁰. Vale notar que o prazer é, para eles, aquilo que deriva das sensações imediatas. Assim, cada prazer é um prazer por si só e, para cada individuo, apresenta-se de forma única e especial. Deve ser, em razão desse fato, experimentado e vivenciado.

Segue-se, que o prazer também é critério para a própria verdade. Hirschberger⁸¹ lembra de Protágoras no *Teeteto* ao falar do prazer em Aristipo: “Ele (Aristipo) o entende (prazer) como Protágoras, numa acepção puramente subjetivista e sensualista: ‘temos a medida do valor em nos mesmos e admitimos como verdadeiro e real só o que podemos sentir individualmente’”.

Essas acepções tendem a valorizar todo e qualquer prazer e incentivar a busca dos diversos prazeres ao máximo, já que são, por si só, os maiores bens. Diógenes registrou neste sentido que, para Aristipo, somente o prazer seria desejável: “(...) O prazer isolado é desejável por si só mesmo (...) Até quando a ação é absurda o prazer é por si mesmo desejável e bom (...) ainda que resulte dos fatos mais vergonhosos”.⁸²

⁸⁰ BRUN, Jean. Los Socraticos. In: *Historia de la filosofia*. v. II (La filosofia griega). Dirección de PARAIN, Brice. Mexico: Siglo veintiuno editores s.a., 1992, p. 254.

⁸¹ HIRSCHBERGER, Johannes *Historia da filosofia na antiguidade*. 2 ed. São Paulo: HERDER, 1969. p. 85.

⁸² LAERTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2 ed. Brasília: UNB, 1997. p. 69.

O prazer, sendo critério de verdade, é também guia das ações destes homens. Se o prazer é bom por si só, as ações devem sempre tender a ele, valorizando de antemão o gozo individual. Logo, o prazer e o desprazer individual é o que deveria ser levado em conta para a escolha de determinado ato.

Como dito inicialmente, o ato de buscar o prazer não deixa de ser uma preocupação do homem para consigo, mas é uma postura que foi combatida por todos os filósofos que viram o grau de degeneração moral do hedonista. O valor e a consciência morais, assim como os demais valores e virtudes são trocados por uma moral egoísta que, como consequência, leva o seu adepto à incessante busca pelo prazer, sem nenhum freio. A falta de limites levaria estes homens não só a uma moral egoísta, como também a necessidades e desejos vazios, a perturbações na saúde e no espírito. Logo, os prazeres dos cirenaicos são aqueles que levam ao excesso: os prazeres da gluttonia e os prazeres da *aphrodisia*, da sexualidade. Seu uso desmedido mostra que, o indivíduo que utiliza o prazer sexual em si ou o prazer de comer não é considerado intemperante. A intemperança está na entrega dos atos; por isso, o hedonista não só é intemperante, como chega ao ponto da incontinência.

Deve-se lembrar também o momento em que floresce esse hedonismo, uma época onde somente o refúgio para o prazer afigurava alguma felicidade. Em meio à **peste, à fome, e à morte**, tudo o que levasse ao prazer deveria ser legítimo, como visto no testemunho de Tucídides. Essa doutrina marca fortemente o pensamento e o comportamento da época, influenciando o pensamento ético-filosófico e, de certa forma, o próprio Epicuro viria a ser influenciado por tal tendência.

O problema é que os hedonistas chegam a uma irracionalidade. Embora possam admitir várias manifestações do prazer, serão sempre privilegiados aqueles prazeres que suscitam o maior êxtase e alegria possível. O *Bem* está na maior quantidade de prazer que se possa obter com tal ação. Nisso há uma inversão, não se busca a estabilidade do prazer, a qualidade do prazer, mas sim os prazeres mais instantâneos e violentos. O *Bem* e a felicidade, para estes homens, não estão na duração e estabilidade do prazer, mas em sua intensidade. Dentre estes prazeres de intenso movimento encontram-se aqueles do nível sensível: os prazeres do corpo, principalmente os da sexualidade e do paladar.

A proximidade entre os cirenaicos e Epicuro é percebida na perspectiva que o filósofo do Jardim concebe, a princípio, o prazer realmente como o *Bem*, embora não se trate do mesmo buscado pelo cirenaico. Visto que há várias formas de prazer, o epicurista visa àqueles duráveis e estáveis, usando-os comedidamente, não tendendo nem para o excesso nem para a carência. Por outro lado, à medida que o hedonista cirenaico busca o prazer por si só – seja pela falta de perspectivas, para aplacar sofrimentos, ou ainda, por medo da morte ou do castigo dos deuses – considerando digna a satisfação de qualquer prazer mesmo tendo fracos apetites, não percebe que assim, vai rumo à intemperança; por desconhecimento das demais virtudes confunde o prazer com *Bem*, e esta inversão o aponta para a ignorância; tal confusão também pode se dar pela própria força do desejo que o arrasta incontrolavelmente, acarretando a incontinência.

O epicurista, por não temer a morte, aos deuses e, por conseguinte, conhecendo as virtudes em seu exercício filosófico, privilegia os bons prazeres, fazendo mesmo um cálculo acerca destes, escolhendo por fim, aqueles que não carregam consigo qualquer dano, prejuízo ou perturbação tanto para si quanto para os outros. Neste sentido, a visão de Brun corrobora nossa exposição:

O prazer do qual fala Aristipo é um prazer positivo e ativo: é esse um dos pontos que diferem o hedonismo de Epicuro ao dos cirenaicos, posto que, para o filósofo do Jardim, o autêntico prazer será o prazer do repouso (ἡδονή καταστηματική) que consiste principalmente na ausência das dores.⁸³

Deste modo, os cirenaicos tendiam muito mais para uma postura cuja satisfação individual vem à frente de tudo, enquanto os epicuristas mais adiante se aproximam de uma espécie de utilitarismo onde o prazer é relativizado e deve ser refletido – como o fim que coroa uma ação – devendo também ser universalizado: “Formula a seguinte interrogação a respeito de cada desejo: que me sucederá se se cumpre o que quer o meu desejo? Que acontecerá se não se cumpre.”⁸⁴

Platão também será crítico aos cirenaicos, e no *Filebo*, principalmente, irá tecer um discurso onde se pode notar certa proximidade com as prescrições

⁸³ BRUN, Jean. *Los Socraticos*. op. cit., loc. cit.

⁸⁴ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*. op. cit., p. 26.

epicúreas. Sim, porque Platão, da mesma forma que Epicuro e também Aristóteles, admite o prazer, o prazer comedido numa vida mista.

4.3.2.

Platão e o prazer no *Filebo*

Não cabe ao escopo do presente trabalho analisar em detalhes as várias passagens nas quais o tema do prazer surge nos diálogos platônicos, visto a grandeza da obra deste mestre. Contudo, uma breve pontuação do diálogo *Filebo* é importante, pois há nele uma profunda investigação sobre a natureza dos prazeres, o que visivelmente contribuirá com um melhor entendimento das idéias epicúreas sobre este tema.

Inicialmente, o primeiro objetivo platônico é combater e desqualificar a concepção daqueles que vêm no prazer, com ênfase ao prazer instável, o *Bem* supremo. Na primeira parte do discurso, ao verificar que a escolha de vida margeada pelos prazeres do movimento ⁸⁵ não basta por si só para a felicidade do indivíduo, Sócrates leva os próprios seguidores deste modo de vida a admitirem a insuficiência de seus argumentos na pretensão de avistar tal prazer como o maior *Bem*. O *Sócrates platônico*, apresentando vários tipos de prazer e fazendo uma gradação entre eles, mostra no discurso que é impossível viver prazerosamente – escolhendo os prazeres mais intensos – sem a interferência (dos prazeres) da inteligência ou do conhecimento. Todavia, também estes prazeres, escolhidos unicamente, não poderiam se afigurar como o próprio *Bem*, sem a interferência de outras espécies de prazer, como aqueles do movimento:

[...] **Soc** – Imagino se algum de nós escolheria viver na posse da inteligência, pensamento, sabedoria e memória completa de todas as coisas, mas sem um átomo de prazer, ou mesmo de dor, e sem experimentar nenhum sentimento desta natureza.

⁸⁵ São os prazeres do corpo, em especial os do paladar e do tato, pois permitem o excesso. E o excesso ou desmedida é uma das principais deficiências morais.

Prot – Nenhum desses dois tipos de vida me parecem desejável, Sócrates, e a menos que eu esteja muito errado, ninguém pensaria em desejá-las.

Soc – E quanto a vida combinada, Protarco, a vida que consiste na mistura das duas?

Prot – Você se refere, por um lado, ao prazer, e a razão com a inteligência, por outro?

Soc – Sim, esses são os ingredientes que me refiro.

Prot – Todos, eu imagino, irão preferir esta vida mista a uma das outras opções [...].⁸⁶

Admitindo, assim, diferentes espécies de prazer, haveriam certamente, prazeres bons e maus e, não obstante, os verdadeiros prazeres consistiriam na medida e justa mescla destas espécies. Concomitantemente, o excesso de um mesmo prazer estável será prejudicial se, por conta disso, o indivíduo se esquecer de satisfazer outras de suas necessidades.

Mais adiante no diálogo, Platão, por um lado, trata de antecipar um ponto essencial – que talvez tenha influenciado Epicuro – atribuindo a origem dos prazeres à alma. “Por essa razão a única alternativa é que a alma apreende a repleção e o faz, obviamente, através da memória. Através de que outro isso poderia acontecer?”⁸⁷. Nesta idéia, o prazer perderia sua primazia corporal ganhando seu porto seguro nas vivências e experiências anteriores – permanecendo vivas na memória – o que implicaria dizer que os desejos não seriam corporais, mas, como supõe Hackforth⁸⁸ “prazer, dor, e desejos estão na alma, não sendo eventos corporais”, ou seja, provêm de uma disposição da alma, sendo ela nossa guia que nos impele a buscar o prazer e evitar a dor

Quanto à idéia dos prazeres pertencerem à alma e não ao corpo, deve-se admitir que Epicuro dela não se aproxima, se considerarmos a idéia de prazer – enquanto modelo ideal tal qual Platão apresenta em sua Teoria das Idéias – que a alma poderia ascender e rememorar. Todavia, não se indica isso no diálogo *Filebo* e, inversamente, Sócrates apresenta que, quando há o desejo, este o é de algo. Desejo de algo que não se tem ou falta, tal como Epicuro concebe. Deste modo, a alma orienta o corpo a satisfazer tal falta, isto porque, pela recordação, a alma conhece o contrário daquilo que causa a dor e necessidade e logo impele o corpo a

⁸⁶ Hackforth. *Plato`s Philebus*. London: Cambridge, 1972, p. 35, § 21E -22A.

⁸⁷ Hackforth. *Plato`s Philebus*, p. 66, § 35 C.

⁸⁸ *Ibid*, p. 61.

tal satisfação. A repleção na justa medida causa o prazer e também a harmonia. A repleção desmedida, apesar de trazer algum prazer, traz desordem e desarmonia no cosmo humano.

Há aqui algo que proximamente Platão antecipa a Epicuro, quando indica que a raiz do prazer reside na alma. Pois, para o filósofo do Jardim, prazer e dor habitam em cada indivíduo (na alma) na forma como *prolépses*, e segue-se que essas pré-noções antecipam em cada ocasião um modo de repleção para o que se sente no instante. Desta maneira, os epicuristas explicariam a falta que gera o desejo simplesmente como fruto da perda natural e da dissolução dos átomos, assim como a repleção (que dependeria do justo uso das pré-noções adquiridas) desses desejos representa estabilização e harmonia desses átomos.

No sentido inverso, quanto as diferenças entre os filósofos que agora se observa, enquanto para Epicuro o prazer mais elevado (não deixando de admitir os demais prazeres) consiste no estado de *ataraxia* e *aponia*, para Platão prazer e ausência de dor, são idéias completamente opostas⁸⁹. Admitindo isso, verifica-se um hedonismo em Platão que considera prazer como um movimento que contrasta à simples ausência de dor, esta última, uma posição neutra e desconhedora do prazer.

Outro ponto que Epicuro deixa de lado, mas que Platão desenvolve, diz respeito ao puro prazer. Platão fala sobre os *prazeres puros* e que se poderiam considerar verdadeiros:

[...] **Soc** – São aqueles que se relacionam com as cores que chamamos de belas, com figuras, com a maioria dos odores, dos sons e todas as experiências cujo querer é imperceptível e isento de dor, mas sua satisfação é perceptível e agradável.⁹⁰

Dentre estes prazeres puros estão, portanto, os da audição, olfato, visão, do conhecer das coisas e da ciência. Essas espécies de prazer são tidas como puras, já que não pressupõem o movimento de privação – repleção → prazer → falta → dor –, essencialmente presentes nos prazeres “misturados”. Epicuro não divide os prazeres desta maneira, chamando-os de prazeres em movimento ou violentos e prazeres estáveis. Os primeiros dizem respeito aos prazeres misturados de Platão,

⁸⁹ Hackforth. *op. cit.*, p. 85, § 43 D.

⁹⁰ *Ibid*, p. 100, §51 B.

enquanto os prazeres estáveis correspondem aos prazeres puros platônicos, onde a filosofia, o conhecimento, a medida e o cálculo se voltam para o uso dos prazeres naturais necessários. O constante exercício espiritual, *ascese*, constituiria a via de construção deste prazer.

Tanto Platão quanto Epicuro apregoam os prazeres estáveis, a continência e temperança em relação aos prazeres misturados. Estes dois pensadores concordam que é clara a vivacidade dos prazeres em movimento, e sua fase positiva aponta para a anulação das dores. Contudo, sua fase negativa aponta para sua extrema fugacidade, acarretando um movimento cíclico. A não satisfação desses desejos, levam os indivíduos a dores maiores: são os prazeres da *gula* e da *sexualidade*, este último sendo o principal (*hedoné aphrodisiasein*).

Esses eram os desejos e prazeres que figuravam como tema de preocupação moral desde o tempo de Demócrito. De certo era razoavelmente justificável na mocidade de Platão – momento de grande crise em Atenas – a busca de todo e qualquer prazer, pois sendo a vida efêmera, restava ao homem transformar o momento em prazer, compreendendo que os prazeres mais vivos e intensos seriam o ápice deste momento de felicidade. Ao se corromper a idéia de uma vida mista por uma vida de valorização do prazer, o problema encontrava-se na destruição tanto moral, quanto da saúde. A simples busca hedonista faria com que o indivíduo rejeitasse e corrompesse puros prazeres, até mesmo o da amizade, já que na ânsia de saciar uma necessidade, os meios para tal se tornariam irrefletidos.

Visto algumas aproximações entre Platão e Epicuro, devemos seguir agora com uma breve pontuação da *Ética a Nicômaco* e suas possíveis influências para Epicuro.

4.3.3

Aristóteles e a moderação

Admitamos que o prazer é um certo movimento da alma que a reconduz inteiramente e de maneira sensível a seu estado natural; a pena é o contrário. 2. Se o prazer corresponde pouco ou mais a esta definição, evidentemente o agradável é o que deriva da disposição momentânea que dissemos, sendo o penoso aquilo que

faz desaparecer essa disposição ou produz um movimento em sentido oposto. 3. É necessariamente agradável as mais das vezes tender para o nosso estado natural, e principalmente quando as coisas, se produzem segundo a natureza, tiverem retornado ao seu estado próprio. [...] 4. ... As preocupações, a aplicação intensa, os esforços prolongados são penosos ... são agradáveis os contrários destes atos [...] 5. É agradável tudo aquilo para que somos arrastados por um desejo interior. Porque o desejo é uma tendência que nos impele ao agradável. Entre os desejos uns são desprovidos, e outros acompanhados de razão. Por desejos privados de razão entendo aqueles que nos arrastam para além de toda intervenção da inteligência; tais são os desejos naturais, por exemplo, os que procedem do corpo: desejo de alimento, sede e fome, desejos relativos a cada espécie de alimento; acrescentamos os que se referem ao gosto, aos prazeres amorosos e, em geral os referentes ao tato, ao olfato, ao ouvido e à vista. Chamo desejos acompanhados de razão todos os que nos arrastam, porque a inteligência nos persuadiu a procurá-los. Há muitas coisas que desejamos ver e adquirir, porque ouvimos falar delas e porque nos deixamos persuadir de seus encantos [...].⁹¹

No trecho acima, Aristóteles concebe o prazer como um movimento em direção à agradabilidade impellido pelo desejo que tende a eliminar a falta. Chama atenção no trecho destacado a lucidez do Estagirista em atentar para a razão como mediadora dos prazeres, sendo este um ponto que, à primeira vista, aproxima-o de Epicuro, como tentar-se-á esclarecer a seguir.

É difícil apontar influências diretas de Aristóteles no pensamento do jovem Epicuro – já que quando este vai a Atenas em 323 a.C. para prestar serviço militar, esta cidade vive com a agitação da morte de Alexandre e o crescente movimento antimacedônico força a fuga de Aristóteles de Atenas para a cidade de Cálcis, onde ele vem a morrer no ano seguinte. É praticamente certo que Epicuro nunca tenha conhecido Aristóteles, mas é provável que até 306 a.C. – ano em que ele ergue nos seus jardins sua comunidade filosófica – Epicuro tenha tido contato com leituras aristotélicas obrigatórias aos jovens daquele tempo.

Aristóteles no capítulo XI da *Arte Retórica* e em toda sua *Ética a Nicômaco* mostra o seu pensamento e preocupação sobre o tema dos desejos e dos prazeres. Ao falar sobre o prazer, Aristóteles, desde o início da *Ética* nega o prazer como sendo o *Bem*. No livro X da *Ética* lembra que Eudoxo ⁹², assim como outros hedonistas, percebia que todos os seres tendem ao prazer – tanto os racionais quanto os irracionais e, por outro lado, evitam a dor e o sofrimento. Logo, tudo

⁹¹ ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. 15 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d. Capítulo XI, p. 70.

⁹² Hedonista discípulo de Platão.

isto seria mais que um indício para mostrar que o prazer seria o *Bem* supremo. E o próprio Aristóteles admite o prazer como um Bem no livro VII da *Ética*. Igualmente admite que nem todos buscam o mesmo prazer e que, por admitir o mais e o menos, os prazeres podem ser bons ou maus e, por isso, o prazer, para Aristóteles, não pode ser considerado um bem absoluto. E nisto se aproxima do mestre quando este conclui no *Filebo*⁹³ que o prazer não basta a si próprio.

Aristóteles mostra que o excesso torna todo prazer mau e prejudicial, enquanto a moderação torna o prazer bom e desejável, e que essa espécie de prazer se faz de acordo com a satisfação natural. No livro III e no VII da *Ética*, Aristóteles faz uma divisão dos prazeres como também o fez Platão e depois o fará Epicuro, distinguindo a natureza do prazer, dividindo-o entre os da alma e os do corpo.

Por prazeres da alma classifica aqueles como o amor à honraria e ao conhecimento; contudo, afirma que “os homens que amam estes prazeres não são chamados nem de temperantes nem de intemperantes”⁹⁴. Já os prazeres do corpo são aqueles que dizem respeito aos sentidos: visão, audição e olfato, e, em relação a nenhum destes, alguém será chamado de intemperante:

[...] A temperança deve relacionar-se com os prazeres; não, porém, com todos, pois os que se deleitam com objetos da visão [audição e olfato, e sobre este último, intemperantes seriam aqueles que deleitam em cheirar molhos e acepipes, porque lembram os objetos de seu apetite] não são chamados temperantes nem intemperantes⁹⁵

Por outro lado, destaca que a temperança e a intemperança se relacionam com outros prazeres do corpo, sendo estas espécies de prazer: “compartilhadas pelos outros animais, e que por esse motivo parecem inferiores e brutais; são eles os prazeres do tato e do paladar... E aos intemperantes só interessa o gozo em si, tanto no que toca ao comer como ao beber e à união dos sexos”⁹⁶.

⁹³ Cf. Hackforth. *op. cit.*, p. 141, § 67 a.

⁹⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os pensadores), p. 55, Livro III, § 10, 1117 b.

⁹⁵ *Ibid*, p. 55, Livro III, § 10, 1118 a.

⁹⁶ *Ibid*, p. 56, Livro III, § 10, 1118 a – 1118 b.

Ora, estes prazeres do corpo a que Aristóteles se refere também são acusados por Platão como casos específicos da intemperança. Ainda assim, o Estagirista admite esta espécie de prazer como natural, como se observa no livro VII da *Ética*:

[...] Ora, das coisas que causam prazer algumas são necessárias, enquanto outras merecem ser escolhidas por si mesmas e contudo admitem excesso, havendo mister das causas corporais de prazer (pelas quais entendo não só as que se referem à alimentação como também à conjunção sexual, isto é, os estados corporais com os quais dissemos que se relacionam a temperança e a intemperança) enquanto outras não são necessárias, mas merecem ser escolhidas por si mesmas (como a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas boas e agradáveis desta espécie [...]).⁹⁷

Ao que se pode observar, há uma proximidade entre Aristóteles e o filósofo do Jardim no que concerne às espécies de prazer. A diferença é que Epicuro dividirá os desejos/prazeres em três modos: 1. naturais necessários. 2. naturais não necessários. 3. nem naturais nem necessários. Sendo que os desejos do segundo modo, por serem os mais intensos, forçosamente correspondem aos prazeres que levam à intemperança. O ponto em comum é que ambos pensadores não vêem a satisfação destes prazeres como algo problemático, porém a implicação está na sua entrega excessiva, sendo esta conduta moral reprovável:

[...] Está claro, pois, que o excesso em relação aos prazeres é intemperança, e é culpável. Com respeito às dores ninguém é, como no caso da coragem, chamado de intemperante por arrostá-las nem por deixar de fazê-las, mas o homem intemperante é assim chamado porque sofre mais do que deve quando não obtém as coisas que lhe apeteçam (sendo, pois, a própria dor um efeito do prazer), e o homem temperante leva esse nome porque não sofre com a ausência do que é agradável nem com o fato de abster-se. [...].⁹⁸

Aristóteles verifica que esse comportamento constitui uma falha de caráter moral do indivíduo, já que confunde o prazer com o Bem. Ele aponta que todos buscam a felicidade e que todas as virtudes, entre elas o prazer sem excessos, visam à felicidade e não o contrário disto. Visto que essa falha moral (o prazer excessivo) acaba por corromper o bom governo de si, o *bem viver* e o *bem agir* se

⁹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 122, Livro VII, § 4, 1147 b.

⁹⁸ *Ibid*, p. 57, Livro III, § 11, 1119 a.

afigram como a maior qualidade do grego, já que isso presume o verdadeiro autocontrole frente às vicissitudes.

Neste aspecto têm-se talvez a maior relação entre Aristóteles e Epicuro, uma vez que, ambos concordam que diversos são os prazeres e que, por sua agradabilidade contribuem para felicidade. Todavia, a escolha de vida sábia mostra que, muitas vezes deve-se recusar os prazeres quando estes corrompem o bom governo de si.

Em um primeiro momento, podemos pensar tal qual Platão, como visto na seção anterior desta dissertação, que se não há prazer, têm-se somente neutralidade. Contudo, nossa leitura percebe que nessa condição, para Aristóteles⁹⁹, conserva-se um profícuo prazer intelectual, fruto da razão que mostra ao sábio o pleno sabor de ser maestro de si. Dotado dessa sensibilidade, o sábio reconhece que nem todo prazer é desejável, pois, muitos deles provêm de fontes aviltantes. Desta forma, o sábio que recusa um prazer vil não se encontra em neutralidade, mas prova um prazer que coroa sua ação.

A indicação moral urgente de um bom governo de si, de uma postura intermediária, ecoará também nos Jardins; porém, o bem viver e bem agir aristotélicos propendem fundamentalmente à educação do sujeito político da *pólis*, haja vista a urgência em formar jovens virtuosos que pudessem dirigir e salvar a *pólis* decadente. Já com Epicuro, a boa condução de si, completa-se em objetivo, na recuperação do homem e de sua boa condição íntima, – independentemente da *pólis* – indicando que, perdido em suas próprias sensações de dor e prazer, o indivíduo necessita da reflexão ética para guiá-lo, mostrando-lhe os verdadeiros prazeres que abrem caminho à vida feliz.

4.3.4

Demócrito e as bases para Epicuro

⁹⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro X, § 25, 1173 b.

Deve-se explicar o porquê de só agora analisar as influências de Demócrito para a filosofia de Epicuro, uma vez que, caso aqui se estivesse sendo seguida uma ordem cronológica, este pensador deveria ser o primeiro a ser investigado. A presente escolha justifica-se pela sua influência direta e decisiva para o pensamento do filósofo do Jardim, e a exposição clara dos fragmentos de Demócrito neste momento será elucidativa, deixando ainda o caminho aberto para a próxima seção, dedicada a Epicuro.

Como fora visto anteriormente, o que chegou de Demócrito até nós, por meio de fragmentos, permite ver sua preocupação com a medida e prudência, comuns na formação e educação do nobre grego. Muitos são os fragmentos que este pensador relaciona ao prazer e à necessidade de prudência e continência, mas dentre todos aqueles filósofos anteriores a Epicuro, Demócrito deve ser destacado como sendo o primeiro a voltar-se, enfaticamente, para as idéias sobre sensações e também para a utilidade, como mostram os fragmentos abaixo:

Pois o prazer e a dor são o limite do vantajoso e do desvantajoso.

Nem o corpo nem o dinheiro fazem o homem feliz, mas a retidão e a prudência.

Desejar violentamente uma coisa, é tornar-se cego para as demais.

O desejo é justificado quando aspira as belas coisas sem excesso.

Recusar todo o gozo que não comporte vantagens.

Pois para o homem, a tranqüilidade provém da moderação no prazer e de justa medida na vida. A deficiência e o excesso provocam mudanças e grandes movimentos na alma. As almas agitadas por grandes movimentos perdem o seu equilíbrio e a sua tranqüilidade...

A moderação aumenta o gozo e acresce o prazer.

Viril não é somente quem triunfa de seus inimigos, mas também dos prazeres. Alguns, contudo, são senhores de cidades, mas servos de mulheres.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Todos fragmentos extraídos de: BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2001, p. 107 et. seq. 117.

O que falar destas prescrições? Demócrito as escreve assim como o fará Epicuro, em passagens curtas cujo modo visa a atingir diretamente seu leitor com sua moral diretiva. Percebe-se nos fragmentos transcritos uma valorização da tranqüilidade (εὐθυμία), e aqui Hirschberger¹⁰¹ indica o exato ponto de partida que Demócrito lega a Epicuro. O Abderiano confere ao estado de tranqüilidade (isenção das perturbações e dores derivadas das más escolhas) um valor inestimável, um prazer que leva a felicidade.

Ainda no que toca ao prazer, não diferentemente dos outros filósofos estudados neste capítulo, Demócrito atribui o prazer às sensações, contudo, a origem do sentir seria fruto de um encontro de átomos, sendo o prazer sua conseqüência.

Por fim, a preocupação de Demócrito em relação aos desejos e prazeres resulta do fato de que, o homem sendo um microcosmo no qual deve reinar a harmonia e a moderação – tanto na alma quanto no corpo – deve mantê-las no justo uso de todos os prazeres. Daí o prazer, para Demócrito, dever residir na medida, no que se refere às paixões e na aspiração aos prazeres nobres e estáveis, lançando assim as bases da ética epicúrea.

4.4

O prazer epicúreo

[...] Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres ou rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos [...].
102

¹⁰¹ HIRSCHBERGER. *op. cit.*, p. 62.

¹⁰² EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002. p. 43-45.

Epicuro, da mesma maneira que os filósofos anteriores a ele, percebeu esta inversão de valores onde o bem agir, o bom governo de si e as demais virtudes perderam sentido e espaço para a satisfação individual e gozo do momento, devido a instabilidade – provocada pela crise da *pólis*, as guerras e doenças – e aos medos – da morte e dos deuses.

Ao contrário de Platão e Aristóteles, que elevaram uma filosofia salvacionista da *pólis* e demonstraram uma ética no uso do prazer para o indivíduo sujeito político, Epicuro procura, antes de tudo, tomar certa distância da turbulência política da *pólis* – para fixar-se nos jardins de sua propriedade – por acreditar na impossibilidade da razão obter êxito numa profunda crise de comando e autoridade ¹⁰³, a começar pelos próprios sábios. A esse respeito, corrobora-nos Hadot:

Quando o filósofo se dá conta de que é totalmente impotente para dar ao mundo o menor remédio para a corrupção da cidade, que pode ele fazer além de praticar a filosofia? É infeliz a situação na qual se encontram quase todos os filósofos da Antiguidade em relação ao mundo político, e mesmo Marco Aurélio, que, embora imperador, também exprimiu seu sentimento de impotência diante da incompreensão e da inércia dos súditos. ¹⁰⁴

Deste modo, distanciando-se da cidade e tomando a comunidade filosófica do Jardim como centro referencial, o prazer – que não deixa de ser um problema moral individual, haja vista os excessos – pôde ser trabalhado voltando-se mais para o homem e menos para a cidade, essencialmente numa filosofia salvacionista de si.

Tanto na *Carta a Meneceu* como em seus fragmentos, Epicuro fixou seu entendimento sobre os diversos desejos e prazeres, no intuito de esclarecer suas palavras ao dizer que o prazer é “princípio e fim da vida feliz”. As críticas e as acusações de um desenfreado e rasteiro hedonismo (críticas contemporâneas ao próprio Epicuro, mas tendo em *De Finibus II*, de Cícero, o maior alcance e

¹⁰³ Além desses agravantes, o sistema de vida epicúreo preza essa retirada, também, pela constatação de que os negócios da *pólis* trazem mais perturbações do que ganhos à vida de quem dela participa, por isso, devem ser evitados.

¹⁰⁴ HADOT, P. *O que é filosofia antiga*, p. 143.

influência para a posteridade) construíram uma imagem do Jardim como um lugar de orgias e deleites, tomando Epicuro como “um promotor da boa vida e do desfrute”¹⁰⁵. Por isso, Epicuro teve todo o cuidado de formular “modos” de manifestar dos desejos e prazeres e como essas manifestações implicam uma vida verdadeiramente prazerosa e feliz.

O conhecer¹⁰⁶ e o saber utilizar de cada um desses prazeres é o próprio objetivo da filosofia epicúrea, pois é mister do sábio conhecer a si próprio, o que implica também o modo de se desfrutar o prazer. Neste sentido, o bom governo de si – qualidade indispensável para o sábio, e também apontada por Aristóteles –, é um dos pontos visados por Epicuro quando ele divide os prazeres em três grupos. Se, por um lado, Epicuro admite o prazer como *Bem*, deve-se observar que não são todos os prazeres que devem ser buscados, visto que há prazeres que levam ao descomedimento e à intemperança, outros que levam a sofrimentos e ainda alguns que são meramente ilusórios. Por isso, estrutura os desejos de modo semelhante a Aristóteles. Mas, ao contrário desse último, que os divide em duas categorias, Epicuro o faz em três:

I – Desejos naturais necessários.

II – Desejos naturais desnecessários.

III – Desejos nem naturais nem necessários.

Os desejos naturais necessários

A primeira espécie remete essencialmente ao comer e ao beber. O homem come e bebe para satisfazer e preencher um vazio que lhe causa alguma dor. Logo

¹⁰⁵ LEONHARDT, Jürgen. *Cícero: filosofia entre cepticismo e confissão*. In: Erler, M. & Graeser, A. (org.). *Filósofos da Antiguidade II*. Do Helenismo até a antiguidade tardia. Tradução de Nélio Schneider. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2005. p. 92

¹⁰⁶ “o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz”. Ver em EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). p 35.

é natural (e até mesmo instintivo) buscar aquilo que venha a suprir tal necessidade. É natural, como já havia sugerido Aristóteles, que ninguém deseja a dor ao invés do prazer. Destarte, a satisfação destes desejos, na medida em que eliminam dores e perturbações, é necessária para a boa saúde e harmonia do corpo, em suma, para a felicidade ¹⁰⁷. Por outro lado, quando se busca excessivamente tal prazer sem visar a eliminação de um mal incômodo como, por exemplo, o “comer só por comer”, primeiramente detecta-se um apetite descontrolado, viciado e, em seguida, perde-se o próprio prazer de ingerir algo.

Por isso os desejos naturais e necessários devem ser comedidos, pois o seu contrário, além de não visar uma repleção natural, traz até mesmo perturbações que antes não se tinha. “De fato, só sentimos a necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir” ¹⁰⁸.

Os desejos naturais desnecessários

Os segundos desejos, aqueles naturais desnecessários, remetem ao deleite com comidas suntuosas e ao apetite sexual. Ora, se esta idéia é transportada para a atualidade, ter-se-ia algo como, por exemplo: um sujeito que nunca comeu chocolate forçosamente não sente ou sentirá a mínima vontade de comê-lo se não chegar ao seu conhecimento que há um alimento prazeroso com tais e tais características. Deste modo, há uma série de alimentos, bebidas e temperos, dos quais é natural que se faça uso, porém, não sendo eles necessários ou indispensáveis para a satisfação natural, principalmente porque não visam nenhuma repleção. Estes alimentos são buscados pelo prazer e pela agradabilidade. De fato, Epicuro admite na *Carta a Meneceu* que estes desejos “favorecem a obtenção da felicidade”. Contudo, sendo estes alimentos agradáveis

¹⁰⁷ Pois a felicidade é um estado de equilíbrio corpo-alma.

¹⁰⁸ EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu), p. 37.

por si só, o desejo pela sua posse é um tanto perigoso, porque o seu uso sem limites leva à intemperança e incontinência.

O intemperante sabe que não necessita de tal alimento, que está comendo apenas pela sensação agradável, sabendo até que o abuso de tal alimento poderá lhe ser prejudicial; contudo, entrega-se ao desejo. Na mesma direção, o incontinente é aquele que já ultrapassou os limites da intemperança e já busca satisfazer o desejo a qualquer custo onde, não consegue se conter e sente falta de tal capricho a ponto de sofrer quando não tem seu desejo satisfeito. Isso era visto por Aristóteles como uma deficiência moral, frouxidão ¹⁰⁹.

Em Epicuro isso será também um problema moral, mas, antes de tudo, um problema de si, do indivíduo. Por guiarem-se através de *prolépses* falsas acerca dos verdadeiros prazeres, os indivíduos agem orientados por prazeres intensos que trazem mais desvantagens do que os bens oferecidos. Logo, uma vez que o prazer sempre acompanha a falta ou a dor e vice-versa, o indivíduo deve saber portar-se diante da dor que é suportável, para gozar do prazer da repleção adiante; do mesmo modo, deve saber conter-se:

E como o prazer é o primeiro e inato bem, é igualmente por esse motivo que não escolhemos qualquer prazer; antes pomos de lado muitos prazeres quando, como resultado deles, sofremos maiores pesares; e igualmente preferimos muitas dores aos prazeres quando, depois de longamente haveremos suportado as dores, gozamos prazeres maiores. Por conseguinte, cada um dos prazeres possui por natureza um bem próprio, mas não se deve escolher-se cada um deles; do mesmo modo, cada dor é um mal, mas nem sempre se deve evitá-las. Convém, então, valorizar todas as coisas de acordo com a medida e o critério dos benefícios e dos prejuízos, pois, segundo as ocasiões, o bem nos produz o mal e, em troca, o mal, o bem. ¹¹⁰

Para Epicuro, deve-se limitar o apetite por tais desejos, também porque, quando se buscam comidas luxuosas desmedidamente, pode-se chegar à

¹⁰⁹ [...] Ora, o homem deficiente no tocante às coisas a que a maioria resiste, e o faz com êxito, é mole e efeminado; pois a efeminação também é uma espécie de moleza. Um tal homem deixa arrastar o seu manto para evitar o esforço de erguê-lo e simula doença sem se considerar infeliz, ao passo que o homem a quem ele imita é realmente infeliz [...] o amigo de diversão é também considerado intemperante, mas na realidade é mole. Porque a diversão é um relaxamento da alma, um descanso do trabalho; e o amigo de diversões é uma pessoa que vai ao excesso em tais coisas [...].

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro VII, § 7, 1150 b, p. 127

¹¹⁰ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 25.

incontinência; daí, aquilo que é básico ou natural é relegado ao segundo plano. Em termos atuais, o indivíduo rejeita o “arroz com feijão” preferindo nobres carnes, pratos requintados ou mesmo “*fast food*” e a ausência destes “requintes”, por algum motivo, também traz sofrimento ao homem contemporâneo “incontinente”, ao passo que aquele que se basta com o natural comedidamente, desfruta de grande prazer quando tem posse de semelhantes iguarias.

Então quem obedece à natureza, e não às vãs opiniões a si próprio se basta em todos os casos. Com efeito, para o que é suficiente por natureza, toda aquisição é riqueza, mas, por comparação com o infinito dos desejos, até a maior riqueza é pobreza [...] E consideramos um grande bem o bastar-se a si próprio, não com o fim de possuir sempre pouco, mas para nos contentarmos com pouco no caso em que não possuamos muito. ¹¹¹

Como exposto no fragmento acima, verifica-se que o exercício de bastar-se a si mesmo deve ser uma prática ¹¹² e que a postura do sábio não é extremada, mas consiste em limitar essa espécie de desejos e em saber utilizá-los, dando-se o mesmo com o apetite sexual. Vale lembrar que Aristóteles e Platão viam este apetite como natural, indispensável para reprodução e geração da vida. Foucault confirma isto numa passagem da *História da sexualidade II*:

[...] É entre os desejos mais naturais e necessários que Platão classifica aqueles que nos levam aos aphrodisia, e os prazeres que estes nos proporcionam têm como causa, no dizer de Aristóteles, coisas necessárias ao corpo e à vida do corpo em geral [...] Entretanto, por mais natural e mesmo necessária que possa ser, ela não é menos objeto de um cuidado moral; ela pede uma delimitação que permita fixar até que ponto, e em que medida é conveniente praticá-la [...]. ¹¹³

O ponto inovador de Epicuro é que para ele esse desejo é também desnecessário. Não deve ser eliminado, mas limitado. Quando o seu uso visa à repleção natural ou à anulação de uma necessidade em que há alguma dor, a consumação não é mal vista. Do mesmo modo que o indivíduo busca a mesa farta

¹¹¹ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 26.

¹¹² Em Platão decorrente da razão que acena para uma vida mista com primazia para a medida e a boa proporção em todas as coisas; em Aristóteles, pela prudência.

¹¹³ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*. Capítulo 1, p. 47.

pelo seu sabor agradável e prazer momentâneo, a força intensa da *hedoné aphrodisiasein* arrasta o amante às “doenças morais”. Claro que o papel moral do indivíduo foi exaltado em Platão e Aristóteles ¹¹⁴, como visto anteriormente, mas o papel moral de si para si (o respeito que se deve ter com a própria condição íntima, que deve ser equilibrada), também não escapou a Epicuro.

Se as coisas que proporcionam prazeres aos dissolutos pudessem livrar o espírito das angústias que sofre sobre os fenômenos celestes, a morte e os sofrimentos e se ademais, elas lhe ensinassem o limite dos desejos, não teríamos nada para repreendê-los, já que estariam mergulhados em prazeres sem nenhuma mistura de dor e de tristeza, que constituem precisamente o mal. ¹¹⁵

Os desejos não naturais e não necessários

Os desejos não naturais e nem necessários são aqueles que dizem respeito às riquezas, glórias e honrarias, além de objetos e pertences que, por uma vã ilusão, levam o homem a sentir felicidade. Para Epicuro, esses desejos devem ser eliminados, pois primeiro não tendem a uma repleção natural, não anulam dor alguma e ilusoriamente proporcionam felicidade. Segundo, porque são perigosos na medida em que compartilham de ambição, fazendo com que um homem fira um interesse coletivo a seu favor, ou quando o indivíduo busca sempre mais e mais, sem nada lhe bastar.

Novamente pode-se recorrer à figura de Sócrates como o melhor exemplo. Ao ser indicado pelo oráculo de Delfos como o homem mais sábio dentre todos os atenienses, continuava em sua postura de nada saber. Andava sempre com o necessário, bastava-se a si próprio e, quando indicado para receber honras por sua conduta na guerra, recusou-as. Inversamente à Sócrates, temos, como visto anteriormente, a figura de Alcibíades. Pensando sobre essa maestria de si, Epicuro diz: – “a quem não basta pouco nada basta” ¹¹⁶. Assim, o bastar-se a si próprio é

¹¹⁴ E para eles os prazeres são efetivamente agradáveis e, por isso, também, não devem ser eliminados; todavia, devem ser limitados quando desvirtuam o homem de sua condição na *pólis*.

¹¹⁵ MORAES. *Epicuro: as luzes da ética. Máximas Fundamentais X*, p. 94.

¹¹⁶ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 26.

exaltado como uma ascese epicurista e uma qualidade moral indispensável para o sábio. Ao passo que a intemperança naquilo que não é natural nem necessário deve ser eliminado, uma vez que é também uma deficiência, uma fraqueza moral, própria daqueles que não praticam a filosofia e de ignorantes.

4.5

Que prazer é este que Epicuro aponta como bem? Ataraxia, aponia e o tetraphármakon.

*Por prazer nós entendemos a ausência de dores no corpo e de perturbações na alma.*¹¹⁷

O verdadeiro prazer, o qual se deve entender como *Bem* para Epicuro é o prazer estável, que repousa na imperturbabilidade da alma e do corpo, *ataraxia*. Esse estado pleno e harmônico é alcançado quando se está isento das dores (*aponia*), necessidades e vícios que corrompem o prazer e por via do constante exercício filosófico. Pois a busca pelo conhecimento permite um conhecer a si próprio, indispensável para que o indivíduo possa em todas as ocasiões saber conduzir-se e calcular prudentemente suas ações. A *ataraxia* se atinge também pela eliminação dos medos e temores que inquietam os homens, como os que se tem dos deuses e da morte. Epicuro notou, que por ignorar a natureza destes temas, os homens sofrem e se entregam a qualquer crença ou culto buscando consolo ou alívio. Por isso, o filósofo do Jardim sintetizou, ao fim da *Carta a Meneceu* aquilo que seus discípulos e comentadores ao longo dos séculos agruparam com o nome de *Tetraphármakon*, as quatro premissas fundamentais

¹¹⁷ LAETIUS. *Lives of eminent philosophers*, X. p. 657, § 132.

(cada uma ressaltando um equilíbrio específico) que balizam a filosofia epicúrea como método para atingir a *ataraxia*:

Na tua opinião, será que pode existir alguém mais feliz do que o sábio que:

1 – *tem juízo reverente acerca dos deuses*

2 – *que se comporta de modo absolutamente indiferente perante a morte;*

3 – *que bem compreende a finalidade da natureza, que discerne que o bem supremo está nas coisas simples e fáceis de se obter e que:*

4 – *o mal supremo ou dura pouco, ou só nos causa sofrimentos leves?*¹¹⁸

Ora, conhecendo o *tetraphármakon* e através da prática filosófica – no exercício diário de agir de acordo com a natureza¹¹⁹, no exame de consciência agindo sempre como o mestre procederia em todas as situações, praticando a filosofia entre amigos e revisando sempre as máximas fundamentais – que o epicurista poderia, mesmo diante das crises apresentadas do início deste capítulo, então alcançar seu objetivo: a vida feliz (*μακαρίος ζῆν*)

[...] A vida sábia é o modo de realização da *ataraxia*, ela é a máxima expressão da *phrónesis*, enquanto sabedoria de agir a partir de si mesmo, o que é, para Epicuro, o bem mais precioso da filosofia [...].¹²⁰

Vista essas passagens, não se pode deixar de admitir, lembrando o próprio Aristóteles, que o prazer do movimento, das sensações e das coisas agradáveis, constituem também um bem, mas não o Bem. O conhecimento das virtudes, a

¹¹⁸ EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu) p. 47.

¹¹⁹ Observado na terceira máxima deste *tetraphármakon* e que, segundo Arrighetti, diz respeito ao “perfeito equilíbrio dos átomos que compõe o corpo (*e aqui entendemos corpo como o complexo corpo-alma*. Grifo nosso)”. Cf. ARRIGHETTI, Graziano. Epicuro y su escuela. In: *Historia de la filosofía*. v. II (La filosofía griega). Dirección de PARAIN, Brice. Mexico: Siglo veintiuno editores s.a., 1992, p. 304.

¹²⁰ SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume – Dumará; Natal: UFRN. 2003. p. 81.

racionalidade, a justa medida no uso diário, o bem agir sempre foram os preceitos norteadores na formação do homem grego como homem sábio, *status* mesmo da sua superioridade sob outros povos que, por sua vez, seriam chamados de bárbaros. Esses preceitos são vivos no pensamento epicúreo, sendo essa ética fundada na *autarkéia* e no cuidado de si, na ascese dos desejos e na eliminação de dores e perturbações, o verdadeiro caminho para o *Bem* em sua filosofia. Contudo, ao falar de eliminar dores e sofrimentos, isso não reduz o fim desta filosofia a um negativismo – ou mesmo a uma idéia de neutralidade, como vimos com Platão.

Fundamentalmente o prazer é o Bem para Epicuro; um prazer que tem seu ápice na razão que reconhece todos os prazeres e elege primeiro, àqueles que – não importando sua duração ¹²¹ – por não trazerem consigo dores e perturbações proporcionam, além da agradabilidade, o equilíbrio do complexo corpo-alma. E este é o princípio da vida feliz. Neste sentido, Silva ¹²² dá uma definição chave para a compreensão do prazer que Epicuro tem em vista: “O Bem é o prazer, e o prazer é o estado de equilíbrio alcançado e mantido pelo exercício da sabedoria”.

Insistir neste tema, como o fez Epicuro, indica um reflexo do momento onde o uso dos prazeres rompera as barreiras e convenções morais e que, por fim, em nada acrescentavam ao homem. O discurso de valorização do prazer momentâneo e a sobreposição destes sobre as virtudes, finalmente, passada a euforia, mantinham o homem com todos os seus medos, sofrimentos e problemas.

Em razão de tudo isso, o *Jardim dos prazeres* passa a ser, na verdade, um lugar de meditação e exercício onde a relação mestre–discípulo torna-se mesmo missionária, pois o conhecimento deve ser compartilhado inclusive para as gerações futuras que também precisarão das palavras terapêuticas.

¹²¹ Arrighetti indica que para Epicuro: “é possível gozar de modo pleno em um dia, como em cem anos”. Cf. ARRIGHETTI, Graziano. *op. cit.*, p. 304.

¹²² SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*, p. 99.

4.6

O hedonismo epicúreo

Para dar resposta à questão proposta pelo título deste item tornou-se preciso trilhar o caminho percorrido, observando os seguintes elementos: a sociedade da época; fatos pontuais como foram a peste e também as guerras, e que a nosso ver despontaram como agravantes para a fragilização das bases morais que dizem respeito ao cuidado de si; a análise das filosofias da época, em contraste com o pensamento do próprio Epicuro, pretendendo com isso uma re-interpretação do pensamento epicúreo no que toca ao prazer (*hedoné*).

Nesta seção, primeiramente procederemos à análise da filosofia moral hedonista e, a seguir, será feita uma justa comparação desta com o pensamento de Epicuro e sua moral. Também é importante deixar claro que o foco em questão será o próprio Epicuro e não os epicuristas de forma geral, uma vez que, de fato, há uma proximidade de alguns fragmentos epicúreos com aquilo que é reverenciado pelos hedonistas, mas que em sua essência não coincide com o concebido pelo nosso autor.

Sobre a posição moral hedonista

Colocando a questão de forma grosseira, o hedonista é aquele que objetiva em todas as ocasiões o prazer como fim. As ações e comportamentos são guiados para experiências que ofereçam vivacidade, gozo e prazer que, quanto maior forem, serão também vistos como o próprio Bem.

Numa época, compreendida da metade do século IV a.C. ao tempo de Epicuro, onde uma das principais investigações, por parte da maioria dos pensadores, apontava para as questões: “o que é felicidade”, “o que é a vida feliz” ou “o que mais proporciona felicidade”, o prazer ganhou, para muitos – com destaque aos cirenaicos, como visto anteriormente –, o *status* de ser confundido

como a própria felicidade. Assim sendo, aquele indivíduo que passa a assumir a postura hedonista vê o prazer como o próprio Bem ¹²³. Não serão desejadas as virtudes como a sabedoria, justiça, a temperança ou a coragem, e sim o imediatismo das sensações mais agradáveis e intensas, embora todas estas e as demais virtudes tragam o prazer consigo.

Por estas considerações, o hedonista passa a ser visto como um homem desmedido, intemperante ou ainda incontinente, pois, nas variadas situações cotidianas, ele deixa de lado tudo aquilo que tenha em si esforço, dor ou sacrifício, ou seja, tudo aquilo contrário ao prazer. É legítimo buscar sempre as experiências mais intensas e, entre elas encontram-se a satisfação pela gula e a sexualidade. Em outra perspectiva, o hedonista assume também uma atitude ética egoísta. Tomado por uma postura teleológica, da qual o fim deverá sempre indicar o prazer, o hedonista não se importará com os meios para se chegar a esse fim. É uma ética individual onde o “eu” se superpõe ao interesse coletivo ¹²⁴. O prazer é uma experiência para o indivíduo e um bem. Logo, virtuosa será a alternativa que proporcione maior quantidade de prazer para ele, mesmo que universalmente seja prejudicial.

Frankena contribuiu ilustrando cinco proposições geralmente aceitas por todos hedonistas (Vasquez ¹²⁵ trabalha somente com as teses 2, 3 e 5):

1 – Felicidade = prazer ou felicidade = aquilo que agrada.

2 – Todos os prazeres são intrinsecamente bons ou tudo o que agrada em si mesmo é bom em si mesmo.

3 – Somente os prazeres são intrinsecamente bons ou tudo o que é bom agrada em si mesmo agrada por si mesmo.

¹²³ Segue-se que, embora, Epicuro também entenda o prazer como o Bem, percebe-se nitidamente, com o aferido até aqui, a gradação do prazer que este filósofo concebe, e possibilita-nos distinguir sua filosofia do hedonismo vulgar, como posto acima.

¹²⁴ Esta premissa não é uma regra. Como indica Vasquez o egoísmo ético consiste em que cada um deve agir conforme o seu interesse, sendo prazeroso ou vantajoso para si. Assim agem muitos hedonistas quando, por exemplo, desprezam um prazer menor coletivo por um prazer pessoal maior. Mas o hedonista poderá também tender para um utilitarismo onde o máximo de prazer deve vir acompanhado para um número maior de pessoas. Ambas as teses têm suas complicações, e neste momento, não cabe discuti-las aqui.

¹²⁵ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. 24. ed. Tradução de João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 160 et. seq.

4 – *Agradar é o critério para a determinação de que é intrinsecamente bom. É o que torna as coisas como fins.*

5 – *Uma atividade ou experiência é intrinsecamente boa em proporção à quantidade de prazer que encerra (ou, melhor em proporção à predominância quantitativa de prazer sobre a dor, que nela se contém ou que lhe é intrínseca)*¹²⁶.

Diante dessas premissas, o atual trabalho se ocupará nas próximas seções, em rebater as acusações de um hedonismo rasteiro que recaiam sobre Epicuro ou mesmo admitir se de alguma maneira ele sustenta formas de hedonismo no seu pensamento, levando a cabo uma confrontação entre ele e as proposições hedonistas.

4.6.1.

1ª Tese: Felicidade = prazer ou felicidade = aquilo que agrada.

Sobre a primeira tese indicada por Frankena lembra-se que Epicuro diz ser o prazer *o princípio e o fim da vida feliz*. Analisando friamente, é difícil negar seu hedonismo nesse ponto, mas o hedonista original entende a relação felicidade = prazer como a experiência agradável; logo, o prazer é fruto daquilo que é agradável e que, por sua vez, tem sua origem na sensação e no movimento constante daquilo que é prazeroso, pois onde há o prazer continuamente não haverá dor ou sofrimento. Assim, este raciocínio serve de sustentação para o hedonista sempre buscar o máximo de prazer.

Nesse ponto, o presente trabalho entra em concordância com Markus Silva e também com Mota Pessanha em seus apontamentos. O primeiro sugere que: [...] O bem é o prazer, e o prazer é o estado de equilíbrio alcançado e mantido pelo

¹²⁶ FRANKENA, William K. *Ética*. 3. ed. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p. 100.

exercício da sabedoria [...] ¹²⁷. E o segundo diz: [...] prazer, mas prazer com medida e senso de limite. O hedonismo epicurista alia prazer e serenidade [...] ¹²⁸. Destarte, quando Epicuro exalta o prazer como princípio e fim da vida feliz, como já visto, pensa nos prazeres estáveis, até mesmo pelo fato de a felicidade ser para ele um estado pleno de imperturbabilidade, harmonia e *aphatéia*, ou seja, domínio sobre os desejos. À medida em que se busca incessantemente aquilo que é agradável, extrapolando os limites daquilo que é natural, buscando o desejo onde não existe falta, torna-se evidente o descontrole sobre si, próprio daqueles que desconhecem a si próprios e vivem numa vã ilusão de felicidade.

A análise destas citações nos levam a crer que Epicuro – primeiramente privilegiando outras manifestações do prazer como a filosofia, o conhecimento, a razão, a memória, o conhecimento fisiológico (e o conjunto destes proporcionam prazeres que, por sua vez, agradam de modo estável) – é contrário à posição hedonista em seus usos dos prazeres, pois, enquanto o hedonista tende sempre para o que é mais agradável, Epicuro acena que o sábio deve procurar o verdadeiro estado de prazer: em não sentir a necessidade de viver com a necessidade e a ausência das dores (*ataraxia* e *aponia*).

É até mesmo contraditória a intenção hedonista de ver o prazer como felicidade e é pertinente a crítica de Frankena rejeitando esta tese, porque como ele afirma, pode-se pensar em prazeres, mas não em felicidades. Felicidade, assim pensada, é um estado pleno, enquanto o agradável e prazeroso é específico e momentâneo. O ponto de discordância com Frankena nesta presente dissertação está na insistência deste autor em apontar Epicuro como hedonista no sentido em que discutimos, ou seja, um hedonista tal como o cirenaico Aristipo. Sobre esta primeira tese, ou entende-se seu hedonismo estável onde o prazer é sim princípio e fim da vida feliz por visar uma plenitude individual, fim este compartilhado pelas diversas escolas, ou considera-se Epicuro um hedonista, como o indica Frankena.

¹²⁷ SILVA, Markus Figueira da. *op. cit.* p. 99.

¹²⁸ PESSANHA, José Américo Mota. As delícias do jardim. In: NOVAIS, Adauto (Org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura. 1992. p. 75.

4.6.2.

2ª Tese: Todos os prazeres são intrinsecamente bons ou tudo o que agrada em si mesmo é bom em si mesmo.

Esta tese figura entre aquelas geralmente aceitas por todos os hedonistas, e também por muitos dos classificados como não hedonistas (tal qual Aristóteles, por exemplo). Poderá argumentar-se em favor desta sentença que o prazer é sempre um dos guias naturais de todo animal, que visa sempre àquilo que é agradável, ao passo que nenhum ser prefere a dor ou desprazer. Aristóteles na *Ética a Nicômaco* recorre a Eudoxo que diz que ninguém em sã consciência iria preferir o desprazer ao prazer. Essa sentença tem validade também em Epicuro que, no primeiro fragmento ético das *Sentenças Vaticanas*, diz que o prazer: “é o primeiro bem, o bem inato, e que dele derivamos toda escolha ou recusa e chegamos a ele valorizando todo bem como critério do efeito que nos produz”¹²⁹.

Ora, os não hedonistas objetam contra esta tese que não são todos os prazeres bons, e ainda que não é por serem desejáveis que todos os prazeres são bons. Um exemplo pertinente é o caso da vingança, ou até mesmo a inveja, sentimentos que proporcionam um prazer até mesmo indescritível ao seu agente. Nestes casos, apesar do apelo ao conteúdo moral da ação, que demonstra algo reprovável e um desvio de caráter, não se consegue refutar o fato de que existe um prazer aí contido.

Acredita-se que Epicuro consegue aprimorar esta tese quando diz que: “nenhum prazer é em si um mal, mas as coisas que nos proporcionam certos prazeres acarretam sofrimentos às vezes maiores que os próprios prazeres”¹³⁰. Ele parece aceitar que o prazer, em si, sempre será agradável, embora também existam prazeres impuros que, ainda que agradáveis em si, devem ser rejeitados por suas conseqüências.

Recordando o capítulo anterior, como Epicuro classificaria esta espécie de prazer? Sem dúvida, entre os da segunda espécie, ou seja, aqueles naturais não necessários. O desejo de vingança, não visa a satisfação natural de uma privação

¹²⁹ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 25.

¹³⁰ Máximas fundamentais, In: MORAES: *Epicuro – as luzes da ética*, p.94.

ou dor, necessária à vida natural. É um desejo que pode ser prazeroso e bom, mas, essencialmente, contém em si algo de inquietante, sendo um sentimento que o homem não precisa nutrir. Lembrar-se-á sempre que a missão da filosofia epicúrea é terapêutica, uma preparação para eliminar tudo aquilo que traga consigo perturbação. Acredita-se que o epicurista no seu cálculo, ao observar estes exemplos, não veja dificuldade em concluir que, embora a ação acene com algum prazer, é moralmente má e desnecessária por si mesma e para si, em suas conseqüências.

Nesse contexto, o que falar dos prazeres da *aphrodisia* e seu uso intemperante como, por exemplo, no caso de uma traição? Um hedonista nunca admitiria ser esta experiência má por si mesma e, ao contrário, sempre a verá como um prazer puro na perspectiva de sua grande intensidade, sendo, assim, intrinsecamente boa e confundida com o bem. Como nos casos da inveja e da vingança, Epicuro vê o mesmo problema. Ele irá concordar no fato do gozo em si ser bom (no sentido de agradável, o que é irrefutável), mas deixa de ser uma ação preferível no momento em que as perturbações pertinentes a ele se afiguram possíveis. O ato não seria reprovável na perspectiva de um ato pecaminoso, reprovável pela divindade; ou mesmo reprovável pela lei; todavia, passa a ser reprovável quando infringe os costumes e se configura como um desvio moral de um indivíduo que deveria ser temperante. Por isso, em Epicuro, o ato precisa passar pelo exame do cálculo ¹³¹, pois suas conseqüências – como a perda de confiança ou mesmo a perda de um parceiro ou parceira, males para saúde, destruição dos bens são, por si só perturbadores.

Por fim, quando Epicuro aceita esta tese, deve-se atentar que o homem dotado de razão calcula suas ações de modo que sua serenidade não seja abalada; neste ponto, Epicuro discorda de outros hedonistas, entendendo que o prazer em si sempre será bom; contudo, deve ser puro no sentido de tender sempre para a tranqüilidade do indivíduo. Há aqui, na análise desta tese, uma nítida diferença entre sua filosofia e o hedonismo cirenaico visto que o despreza, figurando, no mínimo, num hedonismo qualitativo (que não se entrega a qualquer prazer) ou mesmo não há porque chamá-lo de hedonista.

¹³¹ Verificar-se-á melhor sobre este exercício do “cálculo” no próximo capítulo.

4.6.3

3ª Tese: Somente os prazeres são intrinsecamente bons ou tudo o que é bom agrada em si mesmo agrada por si mesmo.

Esta tese admitida também por Vásquez geralmente é aceita por todos hedonistas. O conteúdo desta tese é tratado de forma crucial no *Filebo* de Platão, quando Sócrates discute com seus interlocutores, que afirmam que somente o prazer é bom e o próprio bem. Se realmente tenta-se sustentar que somente o prazer deve ser visto como bem – prazeres do ventre como querem os hedonistas (visto serem os mais intensos e imediatos) – abdicando de prazeres estéticos, éticos, científicos, da lembrança, e outras formas, esta tese torna-se insustentável. Por outro lado, compreendendo a fala “somente os prazeres” como sendo referentes a todos os prazeres de forma conjunta, uma vez que todos são experiências que encerram gozo, a tese torna-se coerente. Como afirma Frankena: “(...) o conhecimento, a excelência, o poder, e assim por diante são simplesmente frios, nus e sem valor, se não forem experimentados com o acompanhamento de alguma espécie de gozo ou satisfação (...)”¹³². Por conseguinte, o conhecimento, o saber conduzir-se, o poder, e etc., sendo experiências prazerosas destroem a idéia de que somente os prazeres do movimento são intrinsecamente bons.

Quanto à segunda premissa da tese que diz que: - *tudo que é bom em si mesmo agrada por si mesmo*, Vásquez toca no ponto crucial desta tese quanto ao seu valor moral. Ele destaca que experiências prazerosas, como uma admiração estética, não correspondem diretamente a um valor moral, mas, inversamente, pode-se pensar no caso de um marginal que agride uma vítima indefesa. Neste caso, o agressor pode sentir um prazer em agredir ao passo que o agredido sente dor e desprazer. Por mais forçoso que seja, o prazer que sente o agressor agrada em si mesmo – para o agressor – sendo inclusive um guia para que seja sempre preferível obter o prazer de agredir, do que a dor da vítima. Contudo, logicamente, a idéia de *bom* neste caso perde novamente seu valor moral, inexistindo aí um limite entre justiça e injustiça, quando o prazer serve de guia visando o fim que proporcione mais prazer.

¹³² FRANKENA, W. *Ética*. p. 108.

Acredita-se que Epicuro não faria objeções no caso de se sustentar que somente os prazeres são intrinsecamente bons – e que tudo que é bom em si mesmo agrada em si mesmo – quando por prazeres se entendam todas as experiências que encerram prazer. Contudo, dialogando com o exemplo dado, o prazer gerado, apesar de ser tido como agradável ao agressor, não pode ser considerado bom em si mesmo, visto as suas conseqüências futuras, e logo trata-se de um prazer vã, que apesar de agradável, não é bom em si mesmo. Admitindo isso não há por que dissociar o pensamento de Epicuro do de Platão ou Aristóteles. Pois ele assume definitivamente a variedade de prazeres, privilegiando principalmente o conhecimento, a filosofia, a moderação e proporção nas coisas.

4.6.4

4ª Tese: Agradar é o critério para a determinação de que é intrinsecamente bom. É o que torna as coisas como fins.

Dado que agradar é o critério para a determinação de que é intrinsecamente bom, mostra-se esta tese como algo de difícil sustentação, e que também Epicuro não a assumiria totalmente. Vejam-se algumas situações. Como na situação anterior, quando alguém perversamente machuca uma pessoa, o primeiro sente prazer e o segundo, dor. Aí, o ato de agredir é necessariamente bom (?), ganhando mesmo o *status* de ação moralmente correta, enquanto o ato de ser agredido e sofrer a injustiça torna-se moralmente mau para quem sofre. Ora, isso parece supor que praticar a injustiça é justificável neste ponto.

Epicuro decerto não aceitaria por completo tal sentença, já que experiências aprazíveis, baseadas na injustiça e em paixões tornam a porção de prazer da ação menor, proporcionalmente à porção de desprazer que o mesmo ato traz consigo. Logo, agradar não seria critério para determinar o que é intrinsecamente bom, tornando algo como fim. E aqui, a questão ultrapassa o postulado moral de um contrato estabelecido entre os seres para que uns não agridam uns aos outros, o que inclusive já está presente em Epicuro; ou de uma lei universalizável em forma

de uma regra de ouro. A moral epicúrea se baseia num cálculo para si próprio. No cálculo prazer–desprazer presente no caso da inveja, por exemplo, o prazer geralmente será menor que o desprazer, pois o indivíduo estará sempre inquieto devido a uma retaliação, a um julgamento perturbador do seu espírito. Quanto à tese discutida, os fragmentos a seguir permitem compreender melhor o pensamento de Epicuro:

Não é possível que aquele que comete, às escondidas, algo contra a convenção de não se prejudicar mutuamente possa ter a certeza de que não será descoberto, mesmo se, no momento, poder escapar mil vezes, até o final da sua vida, não terá certeza de não ser pego.¹³³

A serenidade espiritual é o fruto máximo da justiça (...) o justo é sumamente sereno; o injusto, cheio das maiores perturbações.¹³⁴

Outra situação que pode ser pensada foi levantada por Moraes, tão atual quanto o consumo de drogas. Ele lembra bem que, em muitas situações, os homens usam drogas para driblar situações desfavoráveis, como os habitantes andinos que mascam a folha da coca para suportar o ar rarefeito, além de servir como anestésico. Lembra também que a medicina moderna criteriosamente manipula o uso da cocaína e ópio para aplacar dores intensas. Contudo, o seu uso inconseqüente leva a caminhos desgraçados.

[...] Do ponto de vista do epicurismo, o prazer proporcionado pela droga é o mais frágil e miserável. O mal que costuma fazer é incomparavelmente maior do que o fugaz bem-estar ou euforia que eventualmente proporciona. O drogado obtém por meios químicos uma falsa ataraxia que destrói o caráter, portanto a dignidade e a liberdade, tornando-o escravo de um punhado de pó ou pasta; logo incapaz de atingir a ataraxia verdadeira [...].¹³⁵

O fato de agradar não é critério para tornar as coisas preferíveis como fim. Por mais agradável que seja, neste caso, a droga, não deveria ser desejável como fim, uma vez que seus efeitos, quando é usada de forma inconseqüente, são

¹³³ Máximas Fundamentais, *In: MORAES: Epicuro: as luzes da ética..* p. 97

¹³⁴ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 27.

¹³⁵ MORAES. op. cit., p. 67.

arrasadores e eliminam qualquer proveito e prazer que ela ofereça. Esta tese parece mesmo ser insustentável e não pode também ser associada a Epicuro, uma vez que foge do seu ideal de *ataraxia* e, também de *autarkéia*, pois o indivíduo acaba por perder o domínio de si.

4.6.5

5ª Tese: Uma atividade ou experiência é intrinsecamente boa em proporção à quantidade de prazer que encerra (ou, melhor em proporção à predominância quantitativa de prazer sobre a dor, que nela se contém ou que lhe é intrínseca).

Esta tese marca a linha divisória entre hedonistas quantitativos e qualitativos. Os primeiros privilegiam sempre a ação que dá mais prazer, enquanto os segundos buscam prazeres tidos como nobres. É uma tese complicada ao passo que pessoas podem preferir (fato que lhes proporciona grande satisfação) saborear uma mesa farta, enquanto outros preferem um sabor requintado ou excêntrico; há ainda alguns que encontram o verdadeiro prazer no comedimento e na medida. Mas o fato é que a generalização desta premissa apresenta dificuldades. Como Vásquez propõe e aqui se transcreve, no caso de valores estéticos, há pessoas que apreciam ritmos musicais ditos vulgares, rejeitando uma melodia erudita. Isto não levaria a afirmar que o dito vulgar é verdadeiramente bom porque oferece um prazer maior para estas pessoas, ao passo que o clássico seria descartado e considerado desprezível.

A tentativa de elucidação, quando se pretende generalizar esta premissa, entra numa discussão interminável e sem solução, porque sendo a sensação sempre algo subjetivo, onde realmente cada um é a medida de si mesmo, o prazer será sempre um *para si* e, neste sentido, sempre haverá o debate da crença que o prazer que se sente é superior ao prazer do outro. Acredita-se que o prazer sendo sempre para si ultrapassa esta questão, tornando esta tese insustentável, pois não habilita a dizer que o que ocasiona maior prazer deve ser preferido ante aquilo que

traz menor prazer. Esta tese é apenas sustentável para si, mas como há a presença do outro, estas experiências não morais não podem ser quantificáveis.

Há de se notar também que esta tese é insustentável à medida que atos e comportamentos cruéis ou incontinentes possam ser preferíveis por encerrarem maior prazer. O fato é que o máximo de prazer nem sempre é o correto moralmente. Vásquez traz um ótimo exemplo ao abordar a premissa que privilegia a ação que oferece o máximo bem. Pensando numa guerra os mais necessitados teoricamente são os que sentem a maior falta de alimentos e cuidados, como crianças e idosos. Mas ao se distribuir alimentos à população, os mais necessitados receberam mais alimentos em detrimento dos outros ditos “menos necessitados”; um hedonista quantitativo, neste caso, poderia objetar sobre tal ação, pois recebendo menos alimentos ele estaria mais vulnerável às dificuldades, logo, aos sofrimentos. Assim a ação que melhor lhe atenderia seria a distribuição igualitária dos alimentos, onde ele estaria recebendo mais alimentos, proporcionando assim mais prazer para si.

Especulando com o que fora aqui visto, podemos perguntar: como Epicuro se comportaria diante de uma situação caótica como essa? Muitos comentadores, inclusive Frankena e Vásquez, insistem em considerar Epicuro como um hedonista quantitativo; contudo, Epicuro não se posicionaria desse modo, por notar também que a solidariedade, como um veículo de amizade (exercício ascético que será analisado no capítulo seguinte), oferece mais a quem precisa, sendo um ato em que a proporção de bem seria maior que o ato egoísta que exige mais para si.

Considerações gerais sobre o capítulo

A título de considerações finais deste capítulo sobre o prazer e o hedonismo epicúreo, pode-se resumir alguns aspectos nele tratados: Primeiramente, que há no epicurismo um forte apelo hedonista, todavia, um hedonismo claramente qualitativo, orientado pelo ideal da *autarkéia* (saber conduzir-se sendo senhor de si) e, por isso mesmo, discordante da postura quantitativa de seus predecessores

cirenaicos que consideravam o prazer como o máximo bem, e deste modo, entregavam-se intensamente aos prazeres.

A filosofia epicúrea demonstra que o prazer que principia a vida feliz, tem seu ápice na combinação de *ataraxia* e *aponia*. Desta forma, a prática de exercícios ascéticos – como, por exemplo, o conhecimento fisiológico, o controle e o cálculo sobre os desejos – são essenciais para a aquisição desse máximo prazer, como esclarece Bryant:

Assim, o hedonismo de Epicuro é claramente de modo pragmático ou calculado, com vários prazeres cinéticos convencionais (...)
Este foi de fato um novo estilo hedonista; por equiparar prazer pleno com ausência de dor, isto é, a ordem katastêmica ou o repouso de nosso complexo corpo-alma atômicos, Epicuro foi capaz de adotar certos ideais ascéticos herdados do ideal de ‘autarkéia’ (...) ¹³⁶

Sobre as cinco teses apresentadas, nota-se que quando Epicuro se aproxima de alguma delas, assim também o fazem outros mestres (como Aristóteles, por exemplo), até porque são teses coerentes e que sustentam as tentativas de contestação. Não obstante, sua filosofia do prazer não deve ser deturpada como fizeram seus rivais, mas, ao contrário, seria interessante compreender Epicuro como um filósofo do equilíbrio, ou então, que começássemos a ler sua filosofia do prazer interpretando-a como uma filosofia da felicidade.

Para seu sistema filosófico, a felicidade seria alcançada apenas quando toda dor for extirpada e quando o verdadeiro prazer for compreendido. Desta forma, tal como aferido até aqui, compreende-se que o projeto de Epicuro obteve êxito em seu objetivo: indicar a verdadeira felicidade.

¹³⁶ BRYANT, J. *Moral and Social structure in ancient Greece*, p. 410.

5

Epicuro e o cultivo de si

INTRODUÇÃO

Este capítulo se dedica a complementar a análise anterior, apreciando a filosofia epicúrea tal como Epicuro a forjou: uma filosofia voltada ao cultivo de si. Usa-se a expressão cultura de si (*culture de soi*) seguindo a compreensão de Hadot ¹³⁷ no sentido de cultivo, tratando, aprimorando, desenvolvendo e melhorando o objeto cultivado, neste caso, o homem. A cultura de si, na perspectiva de um cultivo e desenvolvimento, foi tema central da filosofia clássica e helenística. O conhece-te a ti mesmo socrático; a prática da filosofia e a vida mista em Platão; a prudência e a justa medida em Aristóteles; o reconhecimento dos prazeres em Epicuro; em cada uma dessas posturas podemos ver um objetivo comum: a *eudaimonia*. Logo, o cultivo de si, como uma moral para consigo mesmo, teria sua completude em práticas, atitudes e comportamentos numa escolha de vida sábia.

Nota-se, ao longo, desta dissertação, que, para o Filósofo do Jardim, a filosofia não tem sua finalidade unicamente na realização plena do pensar contemplativo, mas a filosofia deveria propiciar um conhecimento verdadeiro da felicidade e, por conseguinte, o estudo da ética – tal como para Platão e Aristóteles – deveria indicar os caminhos para a *eudaimonia*. Nesse sentido, diz Forschner ¹³⁸, sobre as filosofias da antiguidade, voltando-se com ênfase aos epicuristas:

A filosofia é uma atividade que esclarece sobre o que foi erroneamente “adicionado pelo pensamento” e assim liberta disto e de suas conseqüências negativas para a vida. Esta arte e função diagnóstico-terapêutica é prioritária em relação à arte positiva de viver corretamente.

¹³⁷ HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 323.

¹³⁸ FORSCHNER, M. *Epicuro: Esclarecimento e serenidade*, p. 50.

5.1

O RETIRO DO SÁBIO

No contexto do helenismo, Epicuro ergue, então, sua escola e organiza seu ensino prescritivo, como se fora um remédio que visa amenizar ou mesmo curar o homem em crise. A ênfase direcionada ao homem revela o esfacelamento da cidade e sua impossibilidade de cura; conseqüentemente, o afastamento do sábio dos assuntos da *pólis*. Duvernoy¹³⁹ atenta para o termo *ex-choresis* como um conceito negativo que exprime exclusão. O sábio que se retira da cidade, ora se exclui, mas deve-se ter em conta o referencial. Pois, retira-se do centro da cidade e se assume como um outro lugar, um outro grupo e outro ponto de vista. Destarte, a filosofia epicúrea pretendia ser terapêutica acenando ao homem com a possibilidade de bem-aventurança em meio a crise. Inversamente, a cura da cidade ficaria relegada ao segundo plano, o que rendeu a Epicuro e sua escola duras críticas por alguns comentadores desde a antiguidade, apregoando-se abrir mão dos negócios da *pólis*¹⁴⁰, sem contudo dela se desligar. Ou seja, a crítica paira à medida em que os epicuristas se ocultavam numa redoma de sábios, nas cercanias da *pólis* sem com ela se preocupar, demonstrando egoísmo e parasitismo, segundo Thomas¹⁴¹ e Leclercq¹⁴² respectivamente:

(os epicuristas ficariam) Observando da praia como espectadores ao passo que se rompem os navios de vossos semelhantes ao açoitar das vagas.

Do ponto de vista social, o discípulo de Epicuro é um parasita. Aproveita da ordem social; não pode mesmo realizar seu ideal a não ser numa sociedade bem ordenada em que outros velam pela segurança; mas não contribui em nada para essa ordem, da qual se desinteressa.

¹³⁹ DUVERNOY, Jean-François. *O Epicurismo e sua tradição antiga*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 114.

¹⁴⁰ Epicuro diz: “Vive ignorado” e “o sábio não participará da vida pública se não sobrevier causa para tal mal”. (EPICURO. *Antologia de textos*. p. 27)

¹⁴¹ THOMAS, Henry. *Vidas de grandes filósofos*. Tradução de Octávio Mendes Cajado. Porto Alegre: Editora Globo, 1965.p. 38.

¹⁴² LECLERCQ, Jacques. *As grandes linhas da filosofia moral*. Tradução portuguesa do Cônego Luiz de Campos, do original francês: *Les grandes lignes de la philosophie morale*. São Paulo: Herder; Universidade de São Paulo, 1967. p. 79.

Não se pode calar frente a essas fortes críticas, pois, primeiro deve-se considerar que o retiro da vida pública não foi exclusividade dos epicuristas, como a seguir, Moraes¹⁴³ descreve:

É difícil saber até que ponto o recolhimento apolítico preconizado por Epicuro correspondeu à clara constatação de que o poder político na bacia oriental do Mediterrâneo se deslocara para o âmbito das monarquias imperiais. Traz, entretanto, a marca inequívoca de seu tempo histórico. O desinteresse pela política é característico de todas as filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo, misticismo platônico... cada um desses movimentos de idéias extraiu suas próprias conclusões de que a pólis estava morrendo ou já havia morrido. Mas em conjunto, todas partilhavam da convicção de que, como bem expressou Festugière, o homem doravante devia encontrar em si mesmo o princípio de sua liberdade.

E ainda, haja vista que insistir nos assuntos da *pólis*, além de trazer mais perturbações para o espírito, em nada proporcionariam prazer ao homem – prazer tanto no sentir-se cidadão, como nas relações pessoais –; o afastamento do sábio seria natural, pois eles nada mais podiam fazer frente a deteriorização da *pólis*. Hadot cita um trecho, que corrobora a presente hipótese, no qual Platão na obra *A República*¹⁴⁴, afirmara que poucos seriam aqueles dignos de conviver com a filosofia e, ainda, indicara qual deveria ser a postura do filósofo na *pólis* corrompida:

(...) Bem diminuto, ó Adimanto, é, pois, o número restante dos que podem ter dignamente comércio com a filosofia [...] Ora, dentre este pequeno número, aquele que se tornou filósofo e saboreou a doçura e a felicidade que proporciona a posse da sabedoria, que viu bem a loucura da multidão e como não há por assim dizer ninguém que faça algo de sensato no domínio dos negócios públicos, aquele que sabe não possuir aliado com o qual pudesse ir em socorro da justiça sem perder-se, mas que, ao contrário, como um homem caído no meio de animais ferozes, que se recusa a participar de seus crimes e é, além disso, incapaz de resistir sozinho a estes seres selvagens, pereceria antes de ter servido à pátria e aos amigos, inútil a si mesmo e aos outros: penetrado por tais reflexões, mantém-se quieto e ocupa-se de seus próprios afazeres; semelhante ao viajor que, durante uma tempestade, enquanto o vento levanta turbilhões de poeira e chuva, se abriga atrás de um pequeno muro, ele vê os outros manchados de iniquidades e é feliz se consegue viver a sua vida neste mundo isento de injustiça e atos ímpios, e abandoná-lo, sorrindo e tranqüilo, com uma bela esperança.

¹⁴³ MORAES. *Epicuro: as luzes da ética*. p. 61-62.

¹⁴⁴ HADOT, P. *O que é filosofia antiga*, p. 142-143 apud PLATÃO. *A República*, VI 496 c 5.

Visto isso, tendemos a concordar também com Bryant ¹⁴⁵ considerando que a opção de vida do Jardim ofereceu um modo de vida afirmativo tendo como base o retiro coletivo. Nessa comunidade filosófica seria possível praticar aquilo que se tornara distante e turvo na *pólis*: um modelo de vida ascético – baseado na moderação e em exercícios, como veremos a seguir – que aspira um melhoramento de si e a felicidade.

5.2

O cultivo de si e os exercícios

Quanto à filosofia do cultivo de si, Epicuro prescrevia, antes de tudo, a necessidade da compreensão fisiológica, visto que isto seria o primeiro passo para o entendimento do *tetraphármakon*. Segundo Ottaviani: “Se a teoria física é tão importante, é porque ela é a preparação necessária à dissipação das crenças e das inquietudes humanas.” ¹⁴⁶.

Entendendo acerca da natureza das coisas e de si mesmo, os homens eliminariam seus medos e angústias – além de possuir os dados explicativos e os critérios para o conhecer dos fenômenos – restando, assim, apenas o agir como elemento crucial para a realização da vida feliz. Assim orientada, para responder o jogo da *práxis* cotidiana onde se revelam os maiores desafios para a obtenção da vida feliz, a ética epicurista mostra-se ascética, prevendo uma série de exercícios a serem praticados diariamente pelo indivíduo sozinho, onde quer que esteja ou na companhia de amigos.

Hadot ¹⁴⁷ destaca e descreve detalhadamente que o ascetismo das escolas antigas tinha como meta:

¹⁴⁵ BRYANT, J. *Moral and Social structure in ancient Greece*, p. 419.

¹⁴⁶ OTTAVIANI, D. *Premières leçons sur les trois Lettres d'Epicure*, p.84.

¹⁴⁷ HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 22 et seq.

1 – aprender a viver

2 – aprender a dialogar

3 – aprender a morrer

4 – aprender a ler

Para isso se seguiria uma série de exercícios fundamentais: *logismós*, cálculo constante sobre si; *phrónesis* e *enkrateia*, exercício da prudência e maestria de si; a *parrhesia*, constituída pela relação de ajuda e liberdade de ação entre mestre e aluno; *mnéme*, apreciação da memória enquanto prazer da alma e disciplina fundamental para a absorção das doutrinas; e a *phília* (amizade), relação desejada não pela utilidade mas, pela felicidade que proporciona.

O cuidado de si, enquanto entendido como o conjunto de práticas, atitudes e comportamentos, configurava essencialmente a postura do sábio. De acordo com Hadot ¹⁴⁸, a figura do sábio mais do que a representação de um indivíduo que possui conhecimentos sobre determinado tema, representa a escolha de um modo de vida ¹⁴⁹ que deve condizer também com sua postura filosófica. Evidentemente, não basta ao filósofo, em sua postura perante aos discípulos, mostrar conhecer ou sustentar uma coisa que, em seu comportamento cotidiano na *pólis* seja o inverso, como era visto na figura do sofista e políticos que são convincentes em argumentações sobre as virtudes, mas, em sua postura, longe dos olhares do povo, são intemperantes. Esses são os artistas do verbo, que ensinam a *Paidéia* “caduca” que Epicuro rejeita. Para o Filósofo do Jardim, é necessário que o sábio concilie sua filosofia com suas práticas e comportamentos. O cuidado de si que envolve essas práticas e posturas do sábio tem em comum nas várias escolas filosóficas o objetivo final da felicidade, ou vida feliz. Epicuro foi um mestre que rigorosamente assumiu, antes de tudo, a escolha de vida pela sabedoria e, que

¹⁴⁸ Idem. *O que é filosofia antiga*, p. 313.

¹⁴⁹ Este importante aspecto, a escolha do modo de vida sábia, é claramente uma confirmação da hipótese apresentada no capítulo anterior: na crise, mesmo os mais sábios mostram-se confusos em seus comportamentos; continuam ensinando a virtude ou a política aos demais, entretanto, agem de modo intemperante quando requisitados.

centrou como objetivo, quase missionário, constituir uma filosofia e um modo de vida no qual fosse possível atingir a vida feliz, buscando-o na *ataraxia*, na *aponia*, na temperança, no comedimento, na eliminação dos medos que atingem a humanidade, no cálculo sobre suas ações, sabendo conduzir-se e eliminando todas as perturbações, no afastamento da vida pública decadente e, por fim, na amizade.

Esse cuidado de si, fundamentado no bem agir individual, tem como requisito primeiro que o filósofo epicurista trabalhe seu conhecimento fisiológico e o princípio délfico dirigido a Sócrates, que consiste em conhecer a si mesmo. Esse conhecimento proposto por Epicuro ao invés de buscar o bom governo da *pólis*, como visavam Platão e Aristóteles, é a base para o bom governo individual.

5.3

A Physiologia

Foucault em *Hermenêutica do sujeito* diz que a fisiologia é:

[...] o conhecimento da natureza, da *physis*, enquanto conhecimento suscetível de servir de princípio para a conduta humana e critério para fazer atuar nossa liberdade; enquanto é também suscetível de transformar o sujeito (que era, diante da natureza, diante do que lhe haviam ensinado sobre os deuses e as coisas do mundo, repletos de temores e terrores) em um sujeito livre, um sujeito que se encontrará em si mesmo a possibilidade e o recurso de seu deleite inalterável e perfeitamente tranqüilo [...].¹⁵⁰

Como o mostra Foucault, a *physiologia* essencialmente é uma preparação. O conhecimento da *physis*, combinado ao conhecimento de si, deve ser a primeira meta para o sábio epicurista. Foucault, em *Hermenêutica do sujeito*, tem em vista mostrar a importância que Epicuro atribui à fisiologia opondo-a a *Paidéia* tradicional decadente. Foucault observa que Epicuro rejeita esta *Paidéia* que vinha

¹⁵⁰ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 294.

resultando na formação de homens cada vez mais voltados para a política e para aparência perante as massas e, além disso, homens cada vez mais crentes e tolos pelo fato de desconhecer a própria *physis*, sobre os deuses e a morte ¹⁵¹. Sobre tudo isto seria interessante rever o que já foi apresentado sobre a composição da natureza no primeiro capítulo deste trabalho.

Epicuro, em uma de suas teses fundamentais, expõe com clareza o fundamento do conhecimento fisiológico: “De nada serve adquirir a segurança em relação aos homens se as coisas que passam acima de nós, aquela que se encontram sob a terra e aquelas que se espalham pelo espaço infinito nos inspiram temor” ¹⁵².

Destarte, isento destes medos – a partir do estudo e da compreensão fisiológica - o homem pode voltar sua atenção ao presente e para si, assumindo um comportamento sábio, no qual, a medida será seu eixo norteador. O homem deve ser *sophós* e temperante para viver bem este momento, para cuidar da saúde deste corpo e desta alma, sendo senhor de si. Nesse sentido, a *autarkéia*, como fundamento do *sophós*, necessita do constante exercício e cultivo de si, na prática – entre outros – do *logismós* e *phrónesis*. Exercícios que conduzem o homem sempre de maneira que a ataraxia seja alcançada.

5.4

Logismós e phrónesis

Logismós (cálculo) e *phrónesis* (prudência) seriam os requisitos para a vida sábia e capacidades que não se pode desenvolver senão pelo exercício cotidiano,

¹⁵¹ Sobre o exercício *aprender a morrer*, sob a ótica do cultivo de si, o lidar com a morte ultrapassa a temática do fenômeno e o morrer, como destacou Hadot, se apresenta como um exercício, no qual se deve aprender a morrer. Visto que não motivos para se temer a morte, todo desespero seria infundado e dissipado. Assim, a preparação para uma bela morte tornaria evidente as virtudes, as quais apenas possuem os sábios que cultivam suas existências.

¹⁵² Máximas fundamentais. In: MORAES. p, 95

“numa disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem” ¹⁵³ – tal como propôs Aristóteles na *Ética a Nicômaco VI*, lembra Aubenque. E Epicuro se aproxima claramente dos aristotélicos neste aspecto: “... De todas essas coisas, a prudência (φρόνησις) é o princípio e o supremo bem (μέγιστον ἀγαθόν), razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que originaram todas as demais virtudes” ¹⁵⁴.

Epicuro propunha o exercício do cálculo para todos os assuntos. Tanto para os assuntos pessoais, como para os assuntos da cidade, a prudência e o cálculo proporcionariam a tranquilidade e a eliminação das dores derivadas do agir insensato.

[...] A cada instante e perante cada coisa, perguntar e poder dizer se depende de [si] ou não, e colocar todo o orgulho, toda satisfação, toda afirmação de si relativamente aos outros, no fato de se reconhecer o que depende de si, um domínio total, absoluto e sem limites [...]. ¹⁵⁵

Como um conjunto constitutivo do cálculo e da prudência, os epicuristas deveriam ler, compreender e memorizar para si os dogmas fundamentais, guiando neles suas ações, ou seja, assumindo verdadeiramente o modo de vida de acordo com a doutrina; deveriam **meditar**, dialogar internamente consigo como se estivesse dialogando com seu mestre; deveriam exercitar sua **consciência de si**, consciência de que sua condição moral consiste mesmo em não ultrapassar o natural que basta a si próprio. Seu equilíbrio, sua saúde corpo - alma e a vida feliz não ultrapassam o saber conduzir-se, não se excedendo nem demais nem de menos. Todos esses exercícios deveriam ser praticados na comunidade filosófica na perspectiva de que em cada momento a doutrina seja praticada e não guardada unicamente para si.

¹⁵³ AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. SP: Discurso Editorial. 2003, p, 60.

¹⁵⁴ Cf. EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). p. 45.

¹⁵⁵ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p. 294.

5.5

A Parrhesia

Já fora visto aqui, através da máxima vigente no Jardim, que a filosofia não deveria ser praticada na solidão. Os Jardins, deste modo, se constituíram num local de comunhão e efetiva participação de seus membros, fundando não um jardim das voluptuosidades, mas um jardim dos prazeres alcançado pela *ataraxia* e pela prática do cultivo de si, cultivo esse presente também na relação mestre – discípulo. Essa relação que Foucault chama de *parrhesia* é possível também pela amizade, na qual deve, necessariamente, haver um “livre trânsito”, uma relação de confiança, reciprocidade e também de correção, que Foucault coloca deste modo:

[...] a palavra parrhesia... que essencialmente, não é franqueza, não é liberdade de palavra, mas a técnica que permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação de seu discípulo. A parrhesia é a qualidade, ou melhor, uma técnica utilizada na relação médico–doente, entre mestre – discípulo: é aquela liberdade de jogo, se quisermos, que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação [...] a melhoria do sujeito [...].¹⁵⁶

A importância com que Foucault destaca a *parrhesia* entre os epicuristas é um indicador do cuidado de si na escola de Epicuro. Fica evidente a preocupação do mestre ao elevar como prática comum esse “livre jogo” de mestre – discípulo, pois o conhecimento precisa justamente ser exercitado diariamente, de modo que de nada serve tal conhecimento se, escondido no cotidiano, o filósofo não consegue ser senhor de si.

A *parrhesia* é vigilante. A figura do mestre que comporta todas as qualidades do sábio é antes de tudo a do *diretor de consciência*. Ele é o modelo pelo qual o discípulo deve se guiar e, que além da liberdade com o aluno, tem a confiança deste e a autoridade para agir em sua transformação; inversamente, o discípulo exige da contínua ascense do mestre, uma vez que o mestre também está

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. p 295.

sujeito aos mesmos percalços. Destarte, mestre e aluno ajudam-se mutuamente para alcançar o fim da *ataraxia*.

Hadot aponta que a direção de consciência exercida por Epicuro assumia a seguinte máxima: “faze tudo como Epicuro te visse”¹⁵⁷. Isso pode ser visto em um fragmento de Epicuro em sua antologia de textos: Devemos escolher um homem bom e tê-lo sempre diante dos olhos, para vivermos como se ele nos observasse e para fazermos tudo como se ele nos visse¹⁵⁸. Por um lado, este fragmento pode representar um ponto alto do fervor dogmático entre os epicuristas, no qual, incontestavelmente, fica visível um caráter de controle de si e do outro. Contudo, é um controle baseado na correção fraterna.

Sobre o papel de diretor de consciência de Epicuro, Hadot diz que:

[...] ele sabe, notadamente, que a culpa tortura a consciência moral e que é possível libertar-se dela reconhecendo as próprias faltas e aceitando as repreensões, mesmo que elas provoquem algumas vezes o estado de ‘contrição’. O exame de consciência, a confissão, a correção fraterna, são exercícios indispensáveis para obter a cura da alma [...].¹⁵⁹

A culpa aqui tem significação diferente da noção de culpa presente entre os cristãos, na qual, o indivíduo que peca, peca sob a égide vigilante dos dogmas do divino. Para corrigir as faltas, os cristãos exportaram essas técnicas utilizadas entre os epicuristas e principalmente entre os estóicos. O indivíduo (ovelha) para sua correção usa a *confissão* e o *exame de consciência* e, por sua vez, o “pastor” assume a direção de consciência, eliminando as culpas que perturbam o rebanho. Neste caso, a boa conduta da ovelha tem como fim a salvação divina; inversamente, o exemplo epicurista deve-se unicamente para o bem viver do indivíduo.

A culpa entre os epicuristas passa longe da culpa como pecado para com o ser divino. Antes de tudo, é uma falta para consigo, quando o indivíduo perde a maestria de si; quando é dominado pelos desejos intemperantes ou pratica atos incompatíveis com a postura prudente do sábio. Daí, o exame de consciência ser tão importante para Epicuro. Mestre e discípulos devem meditar dia e noite,

¹⁵⁷ HADOT, P. *O que é filosofia antiga*, p. 184.

¹⁵⁸ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 28.

¹⁵⁹ HADOT, P. *op. cit.*, p. 193.

verificar, calcular e projetar suas ações tendo em vista a imperturbabilidade e serenidade da alma. A meditação não é uma obrigação, mas uma tomada de consciência de si e transformação do eu.

5.6

A amizade

A amizade, na comunidade epicurista, tem também seus exercícios espirituais que se completam numa atmosfera alegre e descontraída: a confissão pública das faltas, a correção fraterna, vinculadas ao exame de consciência. Mas, sobretudo, a amizade nela mesma é um exercício espiritual por excelência: Cada um deveria esforçar-se por criar a atmosfera onde se desenvolvessem os corações. Trata-se antes de tudo em ter alegria e afeição mútua, a confiança com a qual se depositava um no outro contribuía mais que tudo para a Felicidade.¹⁶⁰

No contexto do cultivo de si, a amizade é exaltada por Epicuro em inúmeros de seus fragmentos. Na verdade, o Jardim é uma comunidade filosófica ligada estreitamente pelas relações de *philia*, entre membros que compreendem a amizade como um bem para si e para vida feliz. No entanto, a concepção da amizade pelos epicuristas nos traz dois eixos para análise. O primeiro, sobre a origem da amizade e a noção de *ophelía* (proveito mútuo) e contrato (*synthéke*); e o segundo, sobre o prazer que decorre da amizade. Sobre o primeiro eixo, deve-se levantar uma questão em particular que, por vezes, vem sendo mal interpretada, na qual a amizade epicurista é vista como uma “faca de dois gumes”. O problema tem sua origem no seguinte fragmento: - toda amizade é desejável por si própria, mas inicia-se pela necessidade do que é útil.¹⁶¹

A aparente dificuldade reside na questão da utilidade, o que permite a interpretação de que a amizade só existe pelo útil, ou ainda por uma conveniência contratual¹⁶². Deste modo, ficaria exposta a essência individualista e mesmo

¹⁶⁰ HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 37-38.

¹⁶¹ EPICURO. *Antologia de textos*, p. 28.

¹⁶² Sob essas bases Epicuro inicia sua teoria do direito. Teoria que analisaremos em pesquisas futuras.

egoísta, posto que, em sua origem, a amizade dependeria do interesse. Esta sentença que permitiu tal questionamento, na verdade, fazia parte dos planos de Epicuro para explicar a amizade. E fica claro no fragmento a seguir que a intenção do filósofo era provar o exatamente o contrário: “Não é amigo quem sempre busca a utilidade, nem quem jamais a relaciona com a amizade, porque um trafica para conseguir a recompensa pelo benefício e o outro destrói a confiada esperança para o futuro”¹⁶³.

A presente dissertação concorda com Foucault, na *Hermenêutica do sujeito*, entendendo a “utilidade” num sentido particular. É natural e inquestionável que a amizade nasça numa relação de conveniência – por exemplo, nos aproximamos de alguém por diversos motivos, seja para afastar a solidão, para um pacto de segurança, para satisfazer um desejo, ou mesmo para ajudar em qualquer ocasião. Entretanto, existe uma clara oposição entre a utilidade inicial e a escolha pela amizade por si mesma. Inversamente, quem busca numa relação dita de amizade somente a conveniência permite, forçosamente, a comparação com a figura do amante apaixonado, muito bem ilustrado no discurso de Lísias, no Fedro (231 - 234) de Platão. Neste diálogo, o amante depois de saciar ao máximo suas vontades e aproveitar da companhia e juventude do amado logo depois o abandona na iminência de uma nova paixão. A aproximação entre os dois casos é clara na medida que, acabada a paixão ou a vantagem da relação, o amante esquece o amado, logo não o ama verdadeiramente. No caso da amizade, quem sempre busca a utilidade ou quem nunca está presente não é amigo. Ainda sobre a utilidade, ela é explicada pelo próprio caráter natural do homem como sendo um ser para a comunidade, como indica Foucault¹⁶⁴: “ela de fato se inscreve no regime das trocas sociais e dos serviços que vinculam os homens”.

De fato, Epicuro acreditava nesta perspectiva. A amizade para ele seria preferível por si só, porque a utilidade não se extingue e passa a ser um verdadeiro cuidar do outro e se encontrar no outro, na esperança e segurança de uma vida e

¹⁶³ EPICURO. *Antologia de textos*, p. 28.

¹⁶⁴ FOUCAULT. M. *Hermenêutica do sujeito*. p. 238.

um futuro feliz, como se pode ver no seguinte fragmento: “Não temos tanta necessidade da ajuda dos nossos amigos como na confiança da sua ajuda”¹⁶⁵.

Cabe citar a pertinente perspectiva de Reale & Antiseri. Eles apontam que depois de nascida a amizade, a partir da utilidade, ela de forma alguma é imposta ao indivíduo. Eles indicam que a *phília* - [...] reúne os que sentem, pensam e vivem de modo idêntico [...] no amigo, Epicuro vê um como outro eu. A amizade é senão útil, mas é o útil sublimado [...].¹⁶⁶

Por fim, o cultivo da amizade configura uma ascese para Epicuro, na qual as partes envolvidas aspiram à sabedoria, onde a presença fraterna do outro favorece a vida alegre e serena:

[...] e é a reciprocidade destes comportamentos que faz figurar a amizade como um dos elementos da sabedoria e da felicidade [...] Vemos que a amizade é inteiramente da ordem do cuidado de si e que é pelo cuidado de si que se deve ter amigos [...].¹⁶⁷

Sobre o segundo eixo, resta dizer que o cuidado de si, enquanto comportamento do sábio em saber conduzir-se, privilegia os prazeres estáveis e intencionalmente visa a serenidade, tendo na amizade uma grande e pura fonte deste prazer.

Este é outro item imprescindível no que toca a amizade para os epicuristas: dado que sendo um prazer, a amizade seria também desejável, concordante com o corpo da doutrina; se a amizade é em si só prazerosa, deve-se considerá-la como um desejo natural e necessário ou como sendo de dentre aqueles desejos naturais desnecessários? Difícil questão pouco notada. Duvernoy¹⁶⁸ nota que, em uma das Sentenças Vaticanas (56^a), a amizade deveria até mesmo ser evitada por proporcionar sofrimento: “o sábio não sofre mais quando ele próprio está submetido à tortura do que quando seu amigo que é torturado” e, neste ponto, a

¹⁶⁵ EPICURO. *Antologia de textos*, p. 28.

¹⁶⁶ REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. 1. Antiga e Idade Média. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 249.

¹⁶⁷ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p. 249.

¹⁶⁸ DUVERNOY. *O epicurismo e sua tradição antiga*, p. 117.

amizade apresentaria elevado grau de dramaticidade, não podendo ser considerada como um prazer estável e legitimamente um desejo necessário.

Concordar com Duvernoy afirmando que a amizade se afigura como um desejo natural, mas desnecessário, por sua vez, não quer dizer que o sábio não deva buscá-la como visto anteriormente. Ciente desse viés dramático, por outro lado, a amizade se distancia daqueles desejos desnecessários, pois, em sua essência, ela nunca se projeta ao excesso – como no caso da avareza, egoísmo ou vantagens sobre o outro – caso contrário, não seria amizade. E, por isso, entende-se que o desejo da amizade transita entre o desnecessário e o necessário, se aproximando muito mais deste último, pois, como indica Lucrécio ¹⁶⁹, mesmo que nasça do proveito, juntando vizinhos na base da concórdia, respeitando-se os contratos, a amizade visa a estabilidade da felicidade assim como o alimento visa a estabilidade do corpo. Ottaviani ¹⁷⁰ corrobora com essa visão: “O terceiro tipo de desejo natural necessário é aquele da felicidade, e pressupõe a amizade: é está a maneira que leva ao fim das lutas e discórdias, e a concórdia assim estabelecida permite salvaguardar a raça humana”.

Tão viva e pura se apresenta a amizade que, mesmo diante da ausência dos amigos, permite-se o sábio, através da lembrança (*mnéme*), uma sempre viva sensação de prazer, capaz de superar até mesmo o sofrimento momentâneo.

5.7

A Memória (*mnéme*)

Sobre a memória, destacam-se dois eixos para análise. O primeiro no âmbito da importância da memorização e aqui sua função seria a fixação das doutrinas e dogmas. Ao ler e dialogar uma série de *prolépses* se imprimiriam na alma do indivíduo, podendo ser facilmente acessadas em exercícios de verificação. Neste eixo, a memória que se tem edificar-se-ia a partir das *prolépses*.

¹⁶⁹ LUCRÉCIO. *Da Natureza*: V, 1020 – 1025.

¹⁷⁰ OTTAVIANI, D. *Premières leçons sur les trois Lettres d’Epicure*, p. 95.

O segundo eixo leva a memória ao âmbito do prazer. No início do segundo capítulo deste estudo, atribuiu-se à memória uma das formas de manifestação do prazer, e sua íntima relação com o desejo. Basta retornar a Platão no *Filebo*¹⁷¹ para ver como claramente a relação memória–desejo se dá *a priori*. No *Filebo*, quando dá-se o desejo é porque existe a falta, contudo, uma falta que reflete para alma e que, essa traz em si a marca para a satisfação.

Muito semelhante a Platão, Epicuro sustenta que a rememoração tem seu ponto de partida nas experiências e em seguida nas prolépses (logo, a posteriori). “Na verdade, todos os prazeres da alma são reminiscências (prolépses), remotas ou não, dos prazeres sentidos pelo corpo”, diz Silva¹⁷². Logo, dado que vivemos e temos experiências, temos nosso arquivo de memórias, que sempre rememoramos para nos auxiliar cotidianamente, e neles encontrar prazeres vividos e projetar futuros.

Neste ponto específico, Epicuro mais uma vez diverge dos cirenaicos. Estes, nem mesmo admitem a memória como prazer. Para eles, os prazeres experimentados não voltam e a lembrança desses prazeres não possui vivacidade; logo, não proporcionam prazer e felicidade: o prazer será conquistado apenas no instante.

Assim, ao distanciar-se dos cirenaicos, Epicuro se aproxima da herança platônica: a memória constitui um prazer da alma e um exercício espiritual. Ele percebe que embora os prazeres presentes sejam intensos em vivacidade, limitam-se ao momento, como mostra Silva: “[...] A vantagem que o prazer da alma tem sobre o prazer do corpo é que a alma vive em três momentos: passado, presente e futuro; ao passo que o corpo vive sempre no presente [...]”¹⁷³. Ainda nesta direção, os prazeres da alma perpassam os vários momentos da existência e, por isso mesmo, são superiores aos prazeres do corpo:

O epicurismo considera, com efeito, que além do mundo imediato, captado pelas sensações, há também um plano de realidade – igualmente corpórea, porém mais sutil – à disposição do homem: seu arquivo de lembranças – simulacros corpóreos (**prolépses; grifo nosso**) de sensações –, que ele pode utilizar para felicidade. Essa

¹⁷¹ PLATO. *Philebus*. Translation by Harold Fowler. London: Harvard University Press., 1990, p. 279-285, § 34a – § 35e.

¹⁷² SILVA. M. *Epicuro: sabedoria e jardim*, p. 103.

¹⁷³ *Ibid*, p. 108.

duplicidade de planos sugere a distinção platônica entre sensível e inteligível, mas é completamente diversa. Em Platão o plano inteligível é constituído por idéias ou formas incorpóreas, as quais a alma pode retornar por ascese e reminiscência (*anamnesis*), que nada tem a ver à temporalidade do *Aion*, o eterno sempre. No Epicurismo, a volta é rememoração subjetiva, no eixo da temporalidade do vivido sensível, sem jamais perder o vínculo com o corpóreo.¹⁷⁴

A memória, enquanto prazer da alma é, antes de tudo, um prazer do corpo rememorado. Nessa perspectiva, é uma prática isenta das perturbações do presente que facilita o ideal da vida sábia. Um dos grandes méritos de Epicuro foi entender a memória como um bem imorredouro. Enquanto o prazer do instante já passou, o bem passado mantém-se vivo na memória. As lembranças e imagens do passado permitem sempre ao sábio a felicidade no presente. E é a partir desta concepção que Epicuro privilegia o prazer encontrado apenas na velhice:

Não é ao jovem que se deve considerar feliz e invejável, mas ao ancião que viveu uma bela vida. O jovem na flor da juventude é instável e é arrastado em todas as direções pela fortuna; pelo contrário, o velho ancorou na velhice como em um porto seguro, e os bens que antes esperou cheio da ansiedade e de dúvida, os possui agora cingidos com firme e agradecida lembrança.¹⁷⁵

Não obstante, o prazer da memória é uma manifestação do prazer que permite ao sábio uma imperturbabilidade mesmo na impossibilidade de satisfazer um desejo atual e apaziguar dores físicas: nessas situações, o retorno à memória transcende o sofrimento presente e ainda projeta no futuro a esperança do retorno das sensações prazerosas passadas: “Cura as desgraças com a agradecida memória do bem perdido e com a convicção de que é impossível fazer que não exista aquilo que já aconteceu”¹⁷⁶.

¹⁷⁴ PESSANHA, José Américo Mota. As delícias do jardim. In, NOVAIS, Adauto (Org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura. 1992. pp. 77 – 78.

¹⁷⁵ EPICURO. *Antologia de textos*, p. 28.

¹⁷⁶ EPICURO. *Antologia de textos*, p. 27.

6

CONCLUSÃO

Ao cabo desta dissertação e no intuito de enriquecê-la em clareza faz-se importante destacar a relação entre prazer, felicidade e filosofia no sistema de Epicuro, um sistema do cuidado de si.

Tentou-se mostrar que a felicidade, enquanto estado pleno de satisfação, agradabilidade e harmonia do complexo corpo-alma, indubitavelmente, é o fim buscado por Epicuro em seu projeto. Tendo fixado este fim, o elo que perpassa por toda doutrina é o prazer. De fato, para o filósofo do Jardim, todo prazer é desejável na medida em que proporciona gozo e satisfação, em oposição às perturbações e dores; e estas devem ser evitadas por trazerem em si o desequilíbrio, não favorecendo a felicidade.

Entretanto, Epicuro percebe que há uma variedade de prazeres concluindo, assim, que apesar do prazer se afigurar como meio para a felicidade, não são todos os prazeres que devem ser buscados. A tarefa do sábio, do filósofo, seria reconhecer os verdadeiros prazeres que orientam o homem para a felicidade, desvelando, também, aqueles que apesar de agradáveis devem ser limitados, ou mesmo descartados.

Epicuro não duvida da agradabilidade destes “falsos prazeres”. Eles são intrinsecamente bons, mas extrinsecamente maus. Quando conferidas suas conseqüências percebe-se que o prazer produzido é pequeno frente aos danos, perturbações e dores geradas; por isso, tratam-se de falsos prazeres. A partir desta análise, podemos compreender que o ápice do prazer epicúreo trata-se de um prazer intelectual. Isso porque, a ação de recusar um intenso, porém “falso” prazer, é coroada por uma satisfação incomensurável própria do sábio que tem a maestria de si e, se encontra no estado pleno de *ataraxia* e *aponia*.

Deste modo, como foi visto ao longo desta dissertação, Epicuro ao construir uma filosofia que oriente o homem ao prazer e, conseqüentemente, à felicidade, visa não apenas dar um sentido ao seu atomismo (isso porque, para

Epicuro, a filosofia é valorosa se contribuir para a felicidade) mas, oferecer uma resposta à crise de seu tempo.

Para compreender a amplitude da crise política, moral, e pessoal do tempo de Epicuro, tentou-se fazer nesta dissertação um trabalho arqueológico, encontrando a raiz do problema na guerra do Peloponeso, ocorrida a pouco mais de cem anos antes da fundação dos Jardins. A guerra trouxe consigo uma série de mazelas como a fome, a peste e a morte. Concomitantemente, trouxe também o desequilíbrio nas questões acerca do governo da cidade.

Pôde-se constatar que esse quadro – que se perpetuou até o tempo de Epicuro, ora mais, ora menos turbulento – colocou o homem frente a dilemas existenciais cruciais, como por exemplo, *qual o valor da vida?*; *para quê, por que e para quem lutar e governar?*; *o que é a felicidade, e como ser feliz?*. Essas questões, embora discutidas dentro dos ciclos intelectuais, mostraram que mesmo os mais sábios encontraram-se confusos em respondê-las no auge da crise.

Epicuro percebeu que apesar desses problemas serem visíveis, e largamente discutidos pelos filósofos que o antecederam, o êxito obtido não alcançou a dimensão esperada: primeiro, devido ao fato desta orientação salvar o indivíduo sujeito político, ou seja, visava formar o homem na sabedoria e na prudência para ser um bom cidadão, ocupando seu lugar na *pólis* e dirigindo-a; segundo, pois não contemplou a todos, mas apenas a uma parcela de privilegiados com acesso a Academia, ao Liceu, aos sofistas e, mais adiante, ao Pórtico.

Para Epicuro, o grosso da população e mesmo estes poucos privilegiados, em sua condição íntima ainda padeciam de toda carga de tormentos, principalmente, por desconhecer sobre si mesmos. E ainda, confusos acerca do prazer e da felicidade, por não refletir e calcular sobre suas sensações, deparavam-se em mais um problema: o excesso no uso dos prazeres enquanto tentativa de busca pela felicidade.

Destarte, seria uma grande lacuna para este estudo, deter-se unicamente em uma análise sistemática da filosofia epicúrea, deixando de lado a avaliação do contexto e dos fatos, na medida em que estes são determinantes nas filosofias que anteciparam e influenciaram Epicuro.

A análise do período mostra que nas várias escolas filosóficas, de forma geral, duas questões morais deveriam ser urgentemente respondidas: de um lado, o tema da felicidade como a finalidade da vida; por outro, existia fatalmente a

problematização dos prazeres e dos seus usos, na medida em que o contexto da crise fortaleceu a doutrina hedonista, na qual o prazer é o máximo bem ao alcance do homem e até mesmo confundido com a felicidade.

A presente investigação pôde concluir que Epicuro volta-se contra esse hedonismo insensato e quantitativo que, intempestivamente, acentuava a fragmentação do indivíduo: tanto socialmente, enquanto sujeito político cidadão da *pólis*, tanto quanto individualmente na relação que tem consigo (no que tange a sua saúde, sua serenidade física e espiritual).

Como foi visto, as considerações sobre Platão e, principalmente, sobre Aristóteles foram pertinentes, pois evidenciaram algumas antecipações evidentes do epicurismo, ao ver que os excessos dos prazeres constituíam a raiz problema do homem em saber conduzir-se. Logo, era necessário conhecer a verdadeira natureza dos desejos como meio de conhecer a si próprio. O prazer, então, pôde ser reconhecido e trabalhado na ascese dos desejos: na satisfação moderada dos desejos naturais necessários, na limitação dos desejos naturais não necessários, e na eliminação dos desejos nem naturais nem necessários.

Os prazeres que Epicuro relaciona como o *Bem* são os prazeres estáveis da vida simples, dos quais fazem parte a satisfação de estar pleno, ou seja, não desejar ou ter necessidades; de não sofrer dores físicas ou espirituais; gozar da boa saúde; não ter perturbações morais; o convívio entre amigos; os prazeres proporcionados pela memória; e a satisfação, de um modo geral, dos prazeres que não tragam consigo nenhuma perturbação e, sobrevêm coroando todas as atividades.

Deste modo, concluí-se que o hedonismo epicúreo se resume no mais puro prazer, o prazer da *ataraxia*; seu hedonismo se mostra ao alcance de todos que compreendam seu *Tetraphármakon*: a) Os deuses não são temíveis; b) a morte não nos traz riscos; c) não é difícil atingir o bem; d) nem suportar o mal com coragem. Esse quádruplo remédio resume os objetivos da filosofia de Epicuro, permitindo a visualização do seu caráter missionário e de solidariedade com o homem, independentemente da sua época; indica por quais vias o homem deve encontrar a paz, como também obter a maestria de si e saber conduzir-se perante todas as situações.

Visto isso, não se pode deixar de reverenciar o valor da filosofia de Epicuro. Ele falou do prazer, melhor do que ninguém, assumindo verdadeiramente o modo de vida da sabedoria e não é de forma alguma exagero dizer que Epicuro, além do filósofo do prazer, foi também o filósofo da amizade e da felicidade. Um humanista. Todo o corpo da doutrina se volta para o agir humano numa clara reação de propiciar ao homem de seu tempo uma libertação. Libertação de todos os infortúnios que naturalmente podem se suceder, mas, principalmente, uma libertação das ilusões: ilusões de felicidade, de prazer, de amizade, de ser sábio... Enfim, sua filosofia se apresenta como um convite ao homem para cultivar a si mesmo, visando a vida harmônica e a felicidade do homem, indicando todos os caminhos para isso.

Resta transcrever aqui apenas o testemunho de Lucrécio que dimensiona o alcance da filosofia epicúrea entre os antigos: por um lado, seu fervor dogmático e missionário; por outro, o indubitável respeito e afeto que todos os discípulos tinham para com seu mestre:

Ó tu que primeiro pudeste, de tão grandes trevas, fazer sair um tão claro esplendor, esclarecendo-nos sobre os bens da vida, a ti eu sigo, ó glória do povo grego, e ponho agora meus pés sobre os sinais deixados pelos teus, não por qualquer desejo de rivalizar contigo, mas porque por amor me lanço a imitar-te. De fato, como poderia a andorinha bater-se com o cisne, que poderiam fazer de semelhante em carreira os cabritos de trêmulos membros e os fortes, vigorosos cavalos? Tu, ó pai, és o descobridor da verdade, tu me ofereces lições paternas, e é nos teus livros que nós, semelhantes às abelhas que nos prados floridos tudo libam, vamos de igual modo recolhendo as palavras de ouro, de ouro mesmo, as mais dignas que houve desde que o tempo é tempo.¹⁷⁷

¹⁷⁷ LUCRÉCIO. *Da Natureza*. Livro III, 0-14. p. 71.

7

Bibliografia

7.1

Obras de autores antigos

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores)

_____. **Arte Retórica e Arte Poética**. 15. ed. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, [199-?]

EPICURO. Antologia de textos de Epicuro. In: **Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio**. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril S.A., 1973. (Os pensadores).

_____. **Carta sobre a felicidade**. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

LUCRÉCIO, Tito Caro. Da natureza. . In: **Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio**. São Paulo: Abril S.A., 1973. (Os pensadores).

PARMÊNIDES. **Da natureza**. Tradução de José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. Banquete. In: **Platão**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril S. A., 1972. (Os pensadores).

_____. Fédon. In: **Platão**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril S. A., 1972. (Os pensadores).

_____. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

_____. **Philebus**. Translation by Harold Fowler. London: Harvard Univeersity Press., 1990.

_____. Teeteto. In: **Dialógos**. Tradução e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007.

7.2

Textos exegéticos

ARRIGHETTI, Graziano. Epicuro y su escuela. In: **Historia de la filosofía**. v. II (La filosofía griega). Dirección de PARAIN, Brice. Mexico: Siglo veintiuno editores s.a., 1992.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____. **História da filosofia, idéias, doutrinas**: A filosofia pagã do século VI a.C. ao século III d.C. Tradução de Maria Helena Couto Lopes e Nina Constante Pereira. Lisboa: Dom Quixote.

BATISTA, Romulo Siqueira. **Lucrecio e a natureza das coisas**: entre o acaso e a necessidade (Tese). Rio de Janeiro: PUC, 2007.

_____. **O epicurismo e as imagens do invisível**: as relações entre a física e a teoria do conhecimento. (Dissertação). Rio de Janeiro: PUC, 2003.

BORNHEIM, Gerd A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 2001.

BRYANT, Joseph. **Moral and Social structure in ancient Greece**: A sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics. NY: State University of New York, 1996.

BRUN, Jean. **L' Epicurisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. (Que sais – je?).

_____. BRUN, Jean. Los Socraticos. In: **Historia de la filosofía**. v. II (La filosofía griega). Dirección de PARAIN, Brice. Mexico: Siglo veintiuno editores s.a., 1992.

CORNFORD, F. M. **Plato's theory of knowledge**: the Theatetus and the Sophist. Mineola, NY: Dover Publications, Inc. 2003.

DUVERNOY, Jean-François. **O Epicurismo e sua tradição antiga**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FARRINGTON, Benjamin. **A doutrina de Epicuro**. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1968.

FESTUGIÈRE, A. J. **Epicuro y sus dioses**. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960

- FINLEY, M. I. **Os gregos antigos**. Traduzido e revisto por Dr. José Ribeiro Ferreira, do inglês original *The Ancient Greeks*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- FORSCHNER, Maximilian. Epicuro: esclarecimento e serenidade. In, Erler, M. & Graeser, A. (org.). **Filósofos da Antiguidade II. Do Helenismo até a antiguidade tardia**. Tradução de Nélio Schneider. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1 – A vontade de saber**. 13. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal LTDA, 1999.
- _____. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres**. 10. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Edições Graal LTDA, 2003.
- _____. **História da Sexualidade 3 – O cuidado de si**. 7. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Edições Graal LTDA, 2002.
- _____. **Hermenêutica do sujeito**. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FRANKENA, William K. **Ética**. 3. ed. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico: o duplo registro do discurso da Stoa**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- GLIDDEN, David K. Epicurean prolépsis. In, Annas, Julia (Org.) **Oxford studies in ancient philosophy**. Volume III. Oxford University Press, 1985.
- HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002.
- _____. **O que é filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- HACKFORTH, R. **Plato`s Philebus**. London: Cambridge, 1972.
- HIRSCHBERGER, Johannes. **História da filosofia na antiguidade**. 2. ed. Tradução e prefácio de Alexandre Correia. São Paulo: HERDER, 1969.
- LAERTIUS, Diógenes. **Lives of eminent philosophers**. v. II. Translation by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2. ed. Tradução do grego, tradução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

- LECLERCQ, Jacques. **As grandes linhas da filosofia moral**. Tradução portuguesa do Cônego Luiz de Campos, do original francês: Les grandes lignes de la philosophie morale. São Paulo: Herder; Universidade de São Paulo, 1967.
- LEONHARDT, Jürgen. Cícero: filosofia entre cepticismo e confissão. In: Erler, M. & Graeser, A. (org.). **Filósofos da Antiguidade II. Do Helenismo até a antiguidade tardia**. Tradução de Nélio Schneider. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2005.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. **The Hellenistic philosophers**. Cambridge University Press, 1987.
- MARX, Karl. **As filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1972.
- MONDOLFO, Rodolfo. **O pensamento antigo**: História da filosofia greco-romana, v. 1, 3. ed. Tradução de Lycurgo Gomes da Mota. São Paulo: Mestre Jou, 1971.
- _____. **O pensamento antigo**: História da filosofia greco-romana II – Desde Aristóteles até os Neoplatônicos. 3ªed. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- ____ & APARECIDO, Carlso Luiz. **O homem na cultura antiga**: A compreensão do sujeito. 1968.
- MORAES, João Quartim de. **Epicuro**: As luzes da ética. 1. ed. São Paulo: Moderna, 1998. (Logos).
- NIZAN, Paul. **Os materialistas da antiguidade**. 2. ed. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. Lisboa: Estampa, 1977.
- NUSSBAUM, Martha C. **The therapy of desire**: theory and practice in Hellenistic ethics. Princeton University Press, (ano)
- OATES, Whitney J. **The stoic and epicurean philosophers**. New York: Random House. 1940.
- OTTAVIANI, Didier. **Premières leçons sur les trois Lettres d'Epicure**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- PÉNISSON, Pierre. **Épicure**: Lettre a Ménécée. Paris: Hatier, 1984.
- PESSANHA, José Américo Mota. As delícias do jardim. In: NOVAIS, Adauto (Org.) **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura. 1992.

- REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. v. III – Os sistemas da era helenística. 2. ed. Série: História da filosofia. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1998.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. v. 1. Antiga e Idade Média. São Paulo: Paulinas, 1990.
- REESOR, Margaret. Anaxagoras and Epicurus. In: ANTON, John & PREUS, Anthony (Org.) **Essays in ancient Greek philosophy**. v. II. NY: State University of New York, 1983.
- RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. Livro Primeiro. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro – sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume – Dumará; Natal: UFRN. 2003.
- SPINELLI, Miguel. **Helenização e recriação de sentidos – A filosofia na Época da expansão do cristianismo: séculos II, III e IV -**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- STRIKER, Gisela. **Essays on Hellenistic epistemology and ethics**. NY, Cambridge University Press. 1996.
- THOMAS, Henry. **Vidas de grandes filósofos**. Tradução de Octávio Mendes Cajado. Porto Alegre: Editora Globo, 1965.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Epicuro: O filósofo da alegria**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. 24 ed. Tradução de João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- ZELLER, Eduard. **Outlines of the History of Greek Philosophy**. 13. ed. Translated by L.R. Palmer. New York: Dover Publications, Inc, 1980.
- WOLFF, Francis. A invenção materialista da liberdade. In: NOVAIS, Adauto (Org.) **O avesso da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. **Dois destinos possíveis da ontologia: A via categorial e a via física**. Analytica. V. 1, nº 3, 1996. Rio de Janeiro: UFRJ.