

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MARCOS ADRIANO ZMIJEWSKI**

**A AUTONOMIA ENQUANTO PROPOSIÇÃO FUNDAMENTAL DA ÉTICA  
PRUDENCIAL DE EPICURO**

Santa Maria, RS  
2023

**Marcos Adriano Zmijewski**

**A autonomia enquanto proposição fundamental da ética prudencial de Epicuro**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para obtenção de título de **Doutor em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Fanton  
Coorientador: Prof. Dr. Miguel Spinelli

Santa Maria, RS  
2023

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Zmijewski, Marcos Adriano  
A autonomia enquanto proposição fundamental da ética  
prudencial de Epicuro / Marcos Adriano Zmijewski.- 2023.  
158 p.; 30 cm

Orientador: Marcos Fanton  
Coorientador: Miguel Spinelli  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2023

1. Epicuro 2. Éthos 3. Autonomia 4. Natureza Humana I.  
Fanton, Marcos II. Spinelli, Miguel III. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, MARCOS ADRIANO ZMIJEWSKI, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

**Marcos Adriano Zmijewski**

**A AUTONOMIA ENQUANTO PROPOSIÇÃO FUNDAMENTAL DA ÉTICA  
PRUDENCIAL DE EPICURO**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em  
Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria  
(UFSM), como requisito parcial para obtenção de  
título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovada em 06 de Outubro de 2023.

---

**Marcos Fanton, Dr. (UFSM)**  
**(Presidente/Orientador)**

---

**César Schirmer dos Santos, Dr. (UFSM)**

---

**José Lourenço Pereira da Silva, Dr. (UFSM)**

---

**Aldo Dinucci, Dr. (UFS)**

---

**Thiago David Stadler, Dr. (UNESPAR)**

Santa Maria, RS  
2023

*Aos meus alunos, pela alegre e estimulante ressignificação da caminhada*

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Miguel Spinelli, pela paciente leitura e rigorosa orientação deste trabalho. Seguramente, não figura como um exagero dizer que a conclusão desta tese (e do percurso que ela pressupõe) não seria possível sem a orientação, o amparo, o incansável incentivo, o fraternal acolhimento e a amizade do estimado Professor Spinelli.

Ao professor Marcos Fanton, por ter assumido formalmente a minha orientação e conduzido todos os trâmites burocráticos de conclusão de créditos, abertura de defesa etc. junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria.

Aos professores Aldo Dinucci, César Schirmer dos Santos, José Lourenço Pereira da Silva e Thiago David Stadler pela participação no exame de qualificação e na banca de defesa da tese. As sugestões, provocações, críticas e correções oferecidas foram fundamentais para a versão final do trabalho. De modo especial, deixo sinceros agradecimentos ao Professor Stadler por ter sido o responsável pela minha iniciação nos estudos de filosofia antiga, em 2012, e por ter acompanhado a minha trajetória acadêmica nos últimos onze anos.

Aos meus pais, Julia Taraszczuk Zmijewski e Paulo Cesar Zmijewski, e ao meu irmão, Julio Cesar Zmijewski, pela compreensão, incentivo e suporte em toda a minha trajetória de estudos.

À Natali R. Dobkovski, amor de uma década, por compreender as minhas ausências, apoiar as minhas escolhas e ser sempre uma amável e incomparável companhia.

Às professoras e aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, pelos ensinamentos recebidos nas disciplinas, nas conversas e nos eventos. O ambiente intelectual do 74A foi decisivo para a minha formação enquanto pesquisador.

Às amigas que foram estabelecidas em solo santa-mariense. De modo especial, agradeço ao André L. Domingues e ao Éverton L. Silva, companheiros de estrada, de sonhos e de lutas; ao Eduardo Morello, amigo com quem tive (e ainda tenho) o prazer de dividir reflexões, anseios, ideais e que, desde as nossas primeiras conversas no segundo semestre de 2016 (quando eu ainda estava no mestrado e ele, iniciando o doutorado), sempre se fez efetivamente *amigo*; e à Luiza Rubin, amizade que o esporte universitário da UFSM de maneira

contingente promoveu e que veio a ser, sobretudo no período pandêmico que atravessou a escrita deste texto, uma amizade tão sublime quanto necessária.

Aos estudantes do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná, pela inspiradora relação construída.

Aos meus colegas de departamento da Universidade Estadual do Paraná, de maneira especial ao Prof. Estevão Lemos Cruz e ao Prof. Antônio Charles Santiago de Almeida.

À secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pelo tratamento sempre ágil e cordial na resolução de problemas e deveres institucionais.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento concedido, sem o qual não seria possível a realização deste trabalho.

É bom, quando os ventos revolvem a superfície do grande mar, ver da terra os rudes trabalhos por que estão passando os outros; não porque haja qualquer prazer na desgraça de alguém, mas porque é bom presenciar os males que não se sofrem. É bom também contemplar os grandes combates de guerra travados pelos campos sem que haja da nossa parte qualquer perigo.

Mas nada há de mais agradável do que ocupar os altos e serenos lugares fortificados pelas doutrinas dos sábios, donde se podem ver os mais errar por um lado e outro e procurar ao acaso o caminho da vida, lutar à força de talento, ter rivalidades de nobreza e esforçar-se, com trabalho de dias e noites, por alcançar as maiores riquezas e apoderar-se do governo. Ó pobres de espíritos humanos, ó cegos corações! Através de que trevas e perigos se passa o pouco tempo de vida!

(Lucrecio, *Fragmenta Nat.*, II, vv. 1-16)

Homem excelente é quem por si mesmo tudo pensa, refletindo o que então e até o fim seja melhor; e é bom também quem ao bom conselheiro obedece; mas quem não pensa por si nem ouve o outro é atingido no ânimo; este, pois, é homem inútil.

(Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, vv. 294-297)

## RESUMO

### A AUTONOMIA ENQUANTO PROPOSIÇÃO FUNDAMENTAL DA ÉTICA PRUDENCIAL DE EPICURO

AUTOR: MARCOS ADRIANO ZMIJEWSKI  
ORIENTADOR: MARCOS FANTON  
COORIENTADOR: MIGUEL SPINELLI

A presente tese tem por objetivo apresentar o significado e as conexões entre as principais proposições éticas de Epicuro. O núcleo central da tese tem por objetivo demonstrar sob quais termos o filósofo concebeu a conquista da autonomia ética, com cujo conceito ele entende a destreza humana de reger a própria vida com vistas à realização da sua natureza, e, com acolhimento de si e em liberdade, viver prazerosamente. A tese está dividida em duas partes: i) na primeira, apresenta os vínculos entre *philosophia*, *phrónêsis*, prazer e desejo, sob o pressuposto de que Epicuro fundou a sua ética em uma base estritamente naturalista, sem forjar parâmetros abstratos, utópicos ou mesmo incompatíveis com a natureza e com as necessidades próprias do humano; ii) na segunda, o núcleo de estudos recai sobre o que Epicuro considera como *princípios do bem viver* (são eles: *autárkeia*, *phília* e *látthe biósas*). Ao analisar o significado que cada princípio assume na doutrina epicurea (assim como as intersecções com outros conceitos, como o de *autodidaxía*, o de liberdade e de justiça), a tese pretende demonstrar como Epicuro fez anteceder em seu *éthos* o bem-estar do indivíduo às necessidades da *pólis*. As análises estão pautadas nos escritos remanescentes de Epicuro (epístolas, máximas e sentenças), nos textos dos discípulos e, ainda, nas obras da tradição (principalmente a tradição crítica) que mencionam os temas abordados nesta tese.

**Palavras-chave:** Epicuro. *Éthos*. Autonomia. Natureza humana.

## ABSTRACT

### AUTONOMY AS A FUNDAMENTAL PROPOSITION OF EPICURUS' PRUDENTIAL ETHICS

AUTHOR: MARCOS ADRIANO ZMIJEWSKI  
ADVISOR: MARCOS FANTON  
CO-ADVISOR: MIGUEL SPINELLI

The goal of this thesis is to present the meaning and the connexions between the main ethical propositions of Epicurus. The core of the thesis has as its aim to demonstrate under which terms the philosopher conceived the conquest of ethical autonomy, by which he understands the human skill of governing one's own life reaching the fulfilment of one's nature and, within self-acceptance and in freedom, to live joyfully. The thesis is divided into two parts: i) in the first one, it is presented the links between *philosophia*, *phrónêsis*, pleasure and desire, under the assumption that Epicurus had founded his ethics in a strictly naturalistic basis, without forging abstract, utopian or even incompatible parameters with nature and human needs; ii) in the second one, the core of the studies rely on what Epicurus consider as *principles of good living* (which are: *autárkeia*, *philia* and *láthe biósas*). By analysing the meaning that each principle assumes in the epicurean doctrine (as well as the intersections with other concepts, such as *autodidaxía*, liberty and justice), the thesis aims to demonstrate how Epicurus made the wellness of the individual precede the needs of the *polis* in his *ethos*. The analysis is based on Epicurus remaining writings (epistles, maxims and sentences), in the texts of his disciples and also in the works of tradition (specially the critical tradition) that mention the issues approached in this thesis.

**Keywords:** Epicurus. *Éthos*. Autonomy. Human Nature.

## LISTA DE ABREVIATURAS

<b>Aristóteles</b>	
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<b>Cícero</b>	
<i>Fin.</i>	<i>De Fínibus</i>
<i>ND</i>	<i>De Natura Deorum</i>
<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae Disputationes</i>
<b>Epicuro</b>	
<i>Sent.</i>	<i>Sententiae</i>
<i>Sent. Vat.</i>	<i>Gnomologium Vaticanum</i>
<b>Hesíodo</b>	
<i>Th.</i>	<i>Theogonia</i>
<b>Homero</b>	
<i>Il.</i>	<i>Ilias</i>
<b>Lucrecio</b>	
<i>Fragmenta Nat.</i>	<i>De rerum natura</i>
<b>Platão</b>	
<i>Fil.</i>	<i>Filebo</i>
<i>Rep.</i>	<i>Republica</i>
<b>Plutarco</b>	
<i>Mor.</i>	<i>Moralia</i>

As traduções das literaturas primária e complementar de línguas estrangeiras são inteiramente de nossa responsabilidade e foram realizadas em caráter de estudo.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
PRIMEIRA PARTE	
<b>1 PHILOSOPHIA, PHRÓNËSIS, PRAZER E DESEJO</b> .....	21
1.1 DISTINÇÃO ENTRE SABEDORIA TEÓRICA E SABEDORIA PRÁTICA.....	21
1.1.1 <i>Natureza e função da philosophia</i> .....	23
1.1.2 <i>Da primazia da sabedoria prática (phrónêsis)</i> .....	34
1.2 ARCHÉ KAI TÉLOS DO HUMANO: O PRAZER.....	44
1.2.1 <i>As duas classes de prazer: prazer cinético e prazer catastemático</i> .....	58
1.2.2 <i>Da memória (mnéme) como fonte de prazer</i> .....	69
1.3 SOBRE O CONCEITO DE DESEJO OU PULSÃO (EPITHYMÍA).....	73
1.3.1 <i>A natureza tripartite dos desejos segundo Epicuro</i> .....	76
SEGUNDA PARTE	
<b>2 AUTOSSUFICIÊNCIA, AMIZADE E RECOLHIMENTO</b> .....	84
2.1 O SIGNIFICADO DA AUTÁRKEIA DE EPICURO.....	86
2.1.1 <i>A autodidaxía enquanto pressuposto metodológico para a autárkeia</i> .....	97
2.2 A CENTRALIDADE DA AMIZADE (PHILÍA) NA FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL DE EPICURO.....	107
2.2.1 <i>Sobre a insuficiência do justo derivado da lei como parâmetro regulador da vida comunitária</i> .....	122
2.3 A IMPORTÂNCIA ÉTICA DA LÁTHERBIÓΣAS.....	130
2.3.1 <i>A crítica de Plutarco à máxima de Epicuro</i> .....	138
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	146
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	153

## INTRODUÇÃO

Os estudos sobre a filosofia de Epicuro (341-270 a.C.) sempre são acompanhados de dúvidas e dificuldades sobretudo em razão das inúmeras lacunas que encontramos ao tentar acessar a sua obra, quer nos escritos remanescentes, quer nos discípulos (Lucrécio, Filodemos de Gadara, Diógenes de Enoanda, e, também, nas obras de Cícero relativas à doutrina de Epicuro). Dos supostos trezentos livros<sup>1</sup> (*biblióis*) escritos por Epicuro, conforme registro de Diógenes Laércio, apenas três epístolas e um punhado de máximas resistiram à ação do tempo e estão disponível para nós. Esta particularidade não torna, no entanto, o trabalho de quem estuda a filosofia de Epicuro menos prazeroso ou menos interessante, tampouco menos produtivo – produtividade que é, não exatamente a nosso gosto<sup>2</sup>, a grande sina da vida contemporânea.

A assustadora atualidade dos problemas e das propostas de Epicuro, especialmente no campo ético, costuma constituir o principal móvel daqueles que se aventuram e também os que já se aventuraram na laboriosa tarefa de investigar e compreender o seu pensamento. Em um mundo<sup>3</sup> em que o outro veio a substituir o eu, em que a vida em comunidade silencia, mediante coação ou constrangimento, as manifestações e os desejos interiores (vide violências e preconceitos de gênero, por exemplo), em que as relações humanas se transformaram (ainda mais) em instrumentos de poder e dominação e perderam a capacidade de envolver, afetuosamente, os indivíduos, as linhas escritas por Epicuro (e por seus discípulos, próximos ou tardios) ecoam como um convite deveras estimulante (e também como um *pharmakón*) para repensarmos as nossas escolhas e os nossos caminhos (o nosso modo de vida) – isto é, o nosso *éthos*. Repensar escolhas e caminhos é fundamental para o alcance daquilo que, entre os gregos, ficou estabelecido como sendo o *télos* do humano: a felicidade – que, em Epicuro, coincide com a vida prazerosa. A filosofia de Epicuro é, neste sentido, tão atual e essencial quanto foi no século entre os séculos IV e III a.C quando da sua fundação e continuará sendo enquanto

---

<sup>1</sup> Um livro, nos tempos de Epicuro, correspondia a um rolo de papiro, muitas vezes produzido com o couro de cabra ou ovelha (que, depois de receber o “tratamento” e a secagem, ficava ainda menor), de modo que não se apresentava tal qual hoje.

<sup>2</sup> Não é exatamente a produtividade, em si mesma considerada, que rechaçamos, e sim o modo como ela se apresenta e se impõe para quem se ocupa com a atividade científica. É contra o fomento de um sistema de números e resultados, muitas vezes estéril, desigual e injusto (em seu *modus operandi*), que dirigimos a crítica.

<sup>3</sup> A nossa referência aqui, vale destacar, é ao mundo da hiper conectividade, este que tem o seu alicerce nas redes sociais. As relações e o viver vinculados a tal mundo seguem, ao menos segundo entendemos, rigorosamente à lógica descrita no texto.

tais problemas persistirem – e, por certo, continuará sendo enquanto o viver continuar sendo visto como um fardo para alguns.

Embora desde uma perspectiva filosófica tal atualidade seja extremamente cara, sabemos que em sentido acadêmico não é suficiente para justificar uma proposta de tese. Em vista disso, o objetivo central da presente proposta de tese consiste em apresentar o significado e as conexões entre as principais proposições éticas de Epicuro sob o interesse de demonstrar sob quais termos o filósofo concebeu a conquista da autonomia ética – tema que vem a ser, em nosso entendimento, o ponto culminante de todo o pensamento epicureu. A esse respeito, é preciso ficar claro logo de saída que o conceito de autonomia, em Epicuro, corresponde à capacidade humana de dar leis a si mesmo (de se governar segundo leis e princípios próprios), uma vez que o filósofo não admite a existência de uma natureza humana com elementos universais – exceto os de ordem fisiológica – e, conseqüentemente, reprovava toda e qualquer ética que se pretende universal. Disso decorre que somente o indivíduo, dentro de sua realidade e natureza (daí a eminente necessidade de conhecer a si mesmo e a natureza do cosmos), pode e principalmente deve reger a própria vida segundo leis e princípios que ele próprio concebeu mediante a experiência de vida, a investigação de si e do cosmos, o discernimento e também a reflexão.

Sob o mote de cumprir com a proposta, procuramos, em nosso trabalho, sistematicamente evidenciar:

a) primeiro, que Epicuro fundou a sua ética em uma base estritamente naturalista, por duas razões: por fazer das sensações (*aistheseis*) o primeiro e primordial critério de verdade e sobretudo por eleger o prazer como *arché kai télos* (como o princípio e o fim) do humano, isto é, sem forjar parâmetros abstratos, utópicos ou mesmo incompatíveis com a natureza e com as necessidades próprias do humano;

b) segundo, que ele antecipou, em seu *éthos*, a condição íntima e natural do humano (o a si mesmo) à *koinê nóêsis*, ao pensamento comum e ao tradicionalmente estabelecido, e o que no texto denominamos de *princípios de vida* são uma boa expressão deste seu intento e empenho.

A tese está dividida em duas partes:

I – Na primeira, nos ocupamos com o que entendemos ser a *fundação* (a título de uma fundamentação) da ética de Epicuro, de modo que nela investigamos os pressupostos basilares

do *éthos* epicureu. Começamos pela distinção entre filosofia (sabedoria teórica) e *phrónêsis* (sabedoria prudencial ou prática, ou, ainda, ação de pensar), procurando demonstrar que, embora ambas sejam indispensáveis para a realização do *télos* do humano (o da vida prazerosa e feliz), Epicuro, em sua doutrina, estabelece uma hierarquia entre elas. A *phrónêsis*, enquanto um saber vinculado à lide do viver e que nos permite, adequadamente, escolher o que nos aproxima e rejeitar o que nos desvia da senda do bem viver, é considerada superior à filosofia. A razão, em linhas gerais, se apresenta da seguinte maneira: todos têm acesso à possibilidade do exercício da prudência e também à ação do pensar, mas apenas poucos têm acesso ao estudo da filosofia e à preparação que ela requer, daí a sua primazia. Embora a *phrónêsis* detenha primazia, a filosofia, justifica Epicuro, também é sobremaneira necessária, especificamente em razão do estado de enfermidade que os humanos, majoritariamente, se encontram. Se o humano não vivesse perturbado com os fenômenos (quer terrestres, quer celestes, ou ainda, políticos, sociais, econômicos, históricos etc.) que o cercam, com o medo dos deuses e da morte, a filosofia não seria necessária, estabelece Epicuro. É a submissão (ao ideário religioso, por exemplo) que tais temores promovem que Epicuro reprova e procura superar. Nas três primeiras seções da primeira parte da tese, ao explorar o tema, também buscamos dissolver alguns impasses encontrados na tradição de estudos e tradução sobre a relação entre *philosophia* e *phrónêsis*.

Na continuidade do trabalho, examinamos a noção de prazer (*hedoné*) enquanto *télos* da vida feliz (*makários zén*). Compreendido como bem primeiro (*agathòn prôton*) e inerente ao ser humano, o prazer é concebido como o princípio e o fim último (*archê kai télos*) da vida feliz. O prazer é, mais precisamente, a medida de aferição do bem. É preciso, no entanto, ter muito cuidado e atenção relativamente ao que Epicuro chamou de prazer. Inúmeros foram os mal-entendidos gerados (especialmente pelas escolas rivais e pela crítica cristã) ao longo dos séculos acerca do conceito de prazer em Epicuro, a ponto de o prazer ter assumido significados que não correspondem exatamente àquele que o filósofo conferiu. É conveniente e até mesmo indispensável, em virtude disso, destacar que não são os prazeres do vulgo (os quais consistem no gozo imoderado dos sentidos ou, em suma, em uma vida dissoluta) que Epicuro considera como *télos* da vida feliz, mas o prazer que é ausência de sofrimentos no corpo e na alma, pelo filósofo denominado de prazer catástemático (*hedoné katastematiké*) ou prazer estático/em repouso.

São, neste sentido, três as preocupações que orientam nossas discussões sobre o conceito de prazer: a) primeiro, a de apresentá-lo como *télos* da vida feliz; b) segundo, a de expor o

sentido estrito que ele assume na filosofia (especialmente na ética) epicurista, atentando-se para a distinção entre prazer em movimento e prazer em repouso; c) terceiro, a de combater e refutar algumas críticas que foram professadas ao conceito de prazer epicureu, sobretudo pelos esforços de Marco Túlio Cícero, na obra *De fínibus*. Além disso, dedicamos uma curta seção (a 1.2.2) para discorrer sobre a importância que a memória (*mnéme*) possui no processo de experimentação dos prazeres.

Ainda na primeira parte, a título de um último bloco, nos ocupamos com o conceito de desejo ou pulsão (*epithymia*). Dá-se que é teoricamente inexequível alcançar uma boa compreensão acerca do conceito de prazer em Epicuro sem observar o modo como ele concebeu os desejos ou pulsões, uma vez que estes, se bem entendidos e administrados, conduzem o humano para a vida prazerosa. A grande questão enfrentada por Epicuro diz respeito ao modo como o humano deve administrar tais pulsões que nele se manifestam na forma de desejos por ele expressos nestes termos: “Dos desejos, alguns são naturais e necessários, outros são naturais e não-necessários; outros ainda, nem naturais nem necessários, devidos à imaginação”.<sup>4</sup> Para que o humano proceda de modo a preservar o equilíbrio e a imperturbabilidade ele carece, necessariamente, saber governar suas pulsões, que enquanto fenômenos naturais, são sempre boas.

A tese tende a demonstrar como os três tipos de desejos são sempre autênticos: são produto das pulsões que movem o humano para esta ou para aquela direção e o fazem decidir, escolher ou recusar, e, enfim, agir. Por essa razão, nenhum desejo deve ser reprovado de saída. Isso só deve acontecer (em caráter de persuasão e de administração, nunca de eliminação) se e quando identificados os prejuízos que eles podem promover. A dificuldade, neste sentido, reside no modo como cada um concebe e realiza (quer em referência aos acordos conviviais, quer à própria natureza e princípios) tais desejos e não neles mesmos. Três, como vimos, são as naturezas dos desejos segundo Epicuro: naturais e necessários, naturais e não necessários e não naturais e não necessários. No decurso da tese, ao apresentarmos as três classes, tomamos por objetivo esboçar uma proposição teórica no sentido de sustentar que não há propriamente uma rejeição de Epicuro pelos desejos que não são necessários, como insiste grande parte da tradição de estudos: primeiro pelo fato de que não há qualquer indicação ou escólio neste sentido, e, segundo, porque a ideia de exclusão de desejos é completamente contrária à mentalidade de Epicuro que fez da autonomia o fundamento primordial de sua ética prudencial.

---

<sup>4</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 149.

Em resumo, sustentamos que o mal não reside propriamente nos desejos, mas sim no modo como cada um os percebe e no que, a partir deles, por advir.

II – Na segunda parte, o núcleo de estudos recai sobre o que Epicuro considera como *princípios do bem viver*. São três: a *autárkeia* (autossuficiência ou bastar-se a si mesmo), a *philía* (amizade) e a *láthe biósas* (viver recolhido). Tais princípios dizem respeito ao que julgamos ser, efetivamente, a *instauração* do *éthos* epicureu. Dado o contexto político-social da Grécia do séc. IV a.C., em que a todos era requerido saber viver com pouco e dependendo o mínimo possível da *pólis* (especialmente em sentido moral e existencial, mas também econômico-material), a comunidade-escola de Epicuro veio a se apresentar justamente como um espaço de aplicação prática desses ideais. O que apresentamos na segunda parte da tese é, na verdade, uma continuação das discussões iniciadas na primeira. Considerando que constatamos, nela, que o desfrute da felicidade (a realização da natureza humana, nos termos do experimentar o prazer) consiste na libertação de todo e qualquer sofrimento, acreditamos que tais princípios, conjuntamente, são responsáveis por estruturar e viabilizar essa libertação a qual é indispensável para a conquista da autonomia ética.

Entendemos e defendemos, portanto, que quando Epicuro reserva uma posição de centralidade para a autossuficiência (ou para o bastar-se a si mesmo, *autárkeia*), para a amizade (*philía*) e para o viver recolhido (*láthe biósas*) em sua doutrina ética, ele está objetivamente pensando e preocupado precisamente com a condição de viabilização dessa felicidade, por ele definida sob os termos do desfrute de uma vida verdadeiramente prazerosa. A felicidade, e, com ela, o desfrute de uma vida prazerosa, não pode ser conquistada sem a presença de tais *princípios de vida* ou *princípios para o bem viver*. Na análise teórica dos três princípios, há uma particularidade que sobressai: o fato de Epicuro antecipar a natureza íntima e singular do (de cada) humano ao pensamento comum e cívico, ou melhor, antecipar o bem-estar do indivíduo às necessidades da *pólis*. A especificidade de sua proposta reside na constatação de que o humano deve ser o artífice e o responsável pela própria existência; o humano, neste sentido, deve orientar-se e pautar-se em carências, pulsões e princípios reais (leia-se naturais ou fisiológicos), promovendo assim uma espécie de retorno (visando o conhecimento e o cuidado) para si mesmo.

O primeiro *princípio de vida* com o qual a tese se ocupa em sua segunda parte é a *autárkeia*. Inicialmente, apresentamos o sentido que o conceito assume na doutrina de Epicuro, atentando-se para a correlação que existe entre *autárkeia* e *eleuthería*, isto é, entre

autossuficiência e liberdade. Justificamos, ao mesmo tempo, que o princípio da *autárkeia* não pressupõe e não culmina no egoísmo, como comumente acusa-se Epicuro, mas antes apresenta-se como condição para o sucesso e para a prosperidade das relações conviviais. A *autárkeia* detém, assim, um complexo significado na doutrina ética de Epicuro, complexidade que se delinea pautada na interconexão com outros conceitos que compõem o *éthos* epicureu.

Na continuação, em uma seção específica (a 2.1.1), a tese se debruça sobre a relação entre bastar-se a si mesmo e ser autodidata. A afirmação de Epicuro de não ter tido mestres foi bastante criticada e até mesmo contestada pelos seus sucessores, sob a justificativa de que a *autodidaxía* é infundada em razão de que Epicuro estudou com uns quantos mestres até alcançar a sua independência (ou autonomia) filosófica. Buscamos superar as críticas ao localizar a *autodidaxía* e fundamentar a sua importância dentro da proposta filosófica de Epicuro, dado que ela é, antes de um simples capricho do filósofo, um requisito metodológico para o bastar-se a si mesmo. A *autodidaxía* de Epicuro também é expressão de um comportamento ou posicionamento próprio filósofo em relação à tradição que o antecedeu, que, por vezes, era “sufocante” e autoritária. Daí que, é o que supomos, ela não pode ser tomada em sentido literal, como frequentemente ocorre.

O segundo princípio analisado é a *philía* (amizade). Entre os gregos (quer entre os filósofos, quer entre os cidadãos comuns), a amizade era vista como um dos maiores bens da existência humana e sempre figurou como uma espécie de elo de coesão de indivíduos. Incontáveis são os elogios que encontramos à *philía* na literatura – alguns são citados no texto. No caso específico de Epicuro, ela se impôs como uma necessidade em razão da “dissolução da *pólis*”<sup>5</sup>, instituição que arregimentava as relações, os usos e costumes e garantia (ainda que tão-somente para uma ínfima parcela de indivíduos, como sabemos) direitos e segurança de vida. Diante de um cenário em que nenhum princípio ou ideal cívico ou político era mais capaz de unir os indivíduos em um consórcio de esforços pelo bem coletivo, a *philía* procurou cumprir com essa tarefa que é capital para a sobrevivência da vida em comunidade. Em um contexto de crises, decadências e dissoluções das estruturas cívicas da sociedade, a amizade veio a se impor como um meio de minimizar os conflitos e de promover a segurança entre os indivíduos. Por ser capaz de suprir uma necessidade vital da existência humana, qual seja, a segurança de vida (não mais garantida integralmente pela organização cívica das cidades), a amizade foi tida por

---

<sup>5</sup> No texto, há uma explicação para o que estamos chamando de dissolução da *pólis*.

Epicuro como um bem por natureza e, conseqüentemente, adotada como um princípio fundamental para o bem viver.

Após demonstrar que a *amizade* não cumpre mera função de boa convivência, mas antes vem a ser a base do *éthos* cívico de Epicuro, voltamo-nos para um tema conexo e complementar: o papel da justiça e das leis na organização da vida em comunidade. A análise parte e se fundamenta na dupla face do justo em Epicuro: o justo segundo a natureza e o justo derivado da lei. O paradigma de que a vida em sociedade depende única, exclusiva ou primariamente do justo derivado da lei é abandonado por Epicuro – embora com isso, vale dizer, ele não tenha deixado de reconhecer a sua importância. Na seção 2.2.1, a tese se ocupa em oferecer uma análise sobre o tema à luz do pensamento epicureu.

Por fim, o terceiro princípio analisado é a máxima *látthe biósas* (vive recolhido). A máxima *látthe biósas* certamente foi um dos pontos (ao lado do conceito de prazer) mais criticados e reprovados pela tradição de opositores. Todavia, o que os acusadores de Epicuro não perceberam é que ela expressa, na sua gênese, um comportamento ou uma atitude que o filósofo adotou para si. Ele não fez da *látthe biósas* um princípio doutrinário em sentido normativo: ele quis distanciar-se da multidão a fim de voltar-se para a própria interioridade, mas não exigiu o mesmo de seus discípulos, companheiros de reflexão ou amigos. Alguns de seus discípulos, inclusive, mantinham compromissos cívicos enquanto participavam das preleções no Jardim. Daí que a máxima *látthe biósas* comporta mais de um significado: primeiro, ela diz respeito a uma opção pessoal de Epicuro pelo não envolvimento com os afazeres públicos e políticos; segundo, ela se apresenta como condição para o acesso à interioridade de cada indivíduo, já que, mediante o silêncio e a reclusão encontramos o bom meio de acessarmos o maravilhoso mundo da interioridade a ser mais facilmente desvendado, garantindo assim a tranquilidade de ânimo; terceiro, o recolhimento ou distanciamento figurava como um meio de resistir à intensa vigilância do poder político macedônico instalado em Atenas – e neste sentido, inclusive, o recolhimento era uma estratégia interessante a todos os filósofos, não apenas aos epicureus. Resulta que, a fim de bem cuidar de si mesmo e dos interesses da sua comunidade filosófica, Epicuro precisou fazer uma escolha: a do distanciamento ou recolhimento. No que se refere às críticas, dedicamos um item específico, o 2.3.1, especificamente para analisar e comentar as acusações de Plutarco, este que escreveu uma obra (em grego *Ei kalôs eíretai tò látthe biosas*, ao que podemos traduzir livremente por *Se é correto dizer viva ocultamente*) que tem por escopo dirigir ataques à máxima de Epicuro. Assim encerramos as discussões sobre os *princípios de vida*.

Entre si conectadas, a primeira e a segunda parte da presente tese examinam os problemas e desafios que a doutrina ética de Epicuro suscita, com foco especial no percurso e nas exigências para a conquista da autonomia ética, pelo que o filósofo entende a capacidade humana de reger a própria vida, segundo princípios e leis próprias e de maneira virtuosa, com vistas ao alcance e desfrute do bem viver – do viver prazerosamente. A originalidade da proposta reside no interesse de lançar luz e ampliar as produções em português sobre temas pouco trabalhados entre os estudiosos de Epicuro (como é o caso, por exemplo, da relação *philosophia e phrónêsis*, da *autodidaxía*, da *autárkeia* e da *látthe biósas*), bem como na tarefa de analisar as conexões entre as principais máximas, proposições e teses que compõem o *éthos* epicureu. Faz parte de nosso escopo, por fim, demonstrar que a ética de Epicuro não pode ser reduzida às discussões em torno do conceito de prazer – embora o prazer seja o ponto central do *éthos* epicureu.

## 1. *PHILOSOPHIA, PHRÓNÊSIS, PRAZER E DESEJO*

Nas primeira parte da presente tese apresentaremos as conexões entre *philosophia*, *phrónêsis*, prazer e desejo. Ao propor, inicialmente, tais discussões, temos como intuito demonstrar que Epicuro fundou a sua ética sem forjar ou adotar cânones, princípios e fins abstratos, tampouco utópicos ou distantes da natureza humana. Isso resulta evidente na medida em que o filósofo elege o prazer (isto é, a sensação prazerosa) como a norma (como medida de aferição) do bem e também ao presumir que todos devem, a título de necessidade, conhecer a própria natureza a fim de se governar com vistas ao prazer. O problema orientador das linhas que se seguem reside em torno do fato de que nenhum outro filósofo da antiguidade, por suas escolhas (teóricas e práticas) foi tão maltratado pela tradição (exegética e hostil) como Epicuro – a ponto de a tradição canônica o descrever como um filósofo menor. O estudo que apresentamos na primeira parte da tese visa, desta maneira, a dissolver alguns mal-entendidos (sobretudo acerca do tema do prazer) de modo a tentar oferecer caminhos interpretativos que permitam fortalecer o que podemos chamar de “cidadania acadêmica” de Epicuro, contribuindo para a superação dos mal-entendidos que são expostos na escrita do texto – dentro outros que podem vir a surgir ou que não mencionamos por fugirem ao tema.

### 1.1 DISTINÇÃO ENTRE SABEDORIA TÉORICA E SABEDORIA PRÁTICA

A sabedoria teórica (*philosophia*) sempre esteve vinculada à sabedoria prática, ao que os gregos denominaram de *phrónêsis* e que veio a ser um dos termos mais polissêmicos da língua grega e também da filosofia. A vinculação feita pelos filósofos gregos se deu no sentido de buscar e promover o aprimoramento do pensar (em sentido teórico) orientado, porém, em vista da ação que se convencionou chamar de sabedoria prática. A mera investigação ou reflexão filosófica que não convergia para um fim ulterior e prático era tida como infecunda e por essa razão descartada por aqueles que se lançavam a fazer *filosofia*, cuja atividade, em sentido amplo, coincidia entre eles com o que hoje denominamos de *ciência*. Ser sábio ou filósofo significava, neste sentido, ser capaz de aplicar e sobretudo reconhecer o valor da instrução intelectual para o enfrentamento dos obscurantismos e dissabores que cercavam a existência humana e para o desfrute do *bem* que é a própria vida humana. Dito de outro modo:

ser sábio significava ser capaz de reconhecer a dimensão e a utilidade prática da instrução teórica (do fazer filosofia ou ciência) para o enfrentamento dos problemas e desafios que a nós se impõem no exercício do viver. A vida sábia ou filosófica, portanto, era aquela que se manifestava no próprio modo de ser. A sabedoria teórica e, com ela, a sabedoria prática eram, assim, *sabedorias* que atingiam diretamente a vida e, por essa razão, servis ao propósito natural do humano, qual seja, ser feliz.

No epicurismo, e assim no estoicismo, e, posteriormente, entre os primeiros doutrinadores cristãos, o grande campo de discussões foi o da filosofia moral. Enquanto *práxis*, competia à filosofia promover uma completa e profunda transformação existencial, orientada sob regras prudenciais de boa vivência em vista da vida feliz. Cristãos, estoicos e epicureus atribuíam igualmente (com a mesma intensidade) à filosofia a tarefa de promover uma necessária união entre a teoria e a prática, isto é, entre a instrução teórica e a ação prática (a vivência). A filosofia, neste sentido, e como defendeu Pierre Hadot em seus escritos, torna-se um *modo de vida* somente quando é *metanóia*, ou seja, quando consegue promover uma completa e profunda transformação existencial, quer de pensamento, quer de ação, o que pressupõe, de acordo com Hadot, um conjunto de técnicas ou exercícios espirituais<sup>6</sup>. Considerando tal implicação, é difícil pensar em uma cisão entre as sabedorias teórica e prática, uma vez que elas se desenvolveram juntas (numa relação de íntima dependência) e compartilharam o interesse de qualificar e aprimorar tanto o modo humano de compreender e de se relacionar com a natureza e com os seus fenômenos, quanto o modo humano de olhar para si mesmo, de organizar e de vivenciar a si mesmo (dentro de si mesmo).

Estes dois movimentos, o de compreender e se relacionar com a natureza e o de vivenciar a si mesmo, compreendem na filosofia epicurista uma relação dialética que pode ser descrita da seguinte maneira:

- a. de um lado, implica na capacitação da faculdade do juízo (produzida pela *philosophia*) que requer a realização de ações, uma vez que é somente através do *agir*, do *experienciar* (do viver), que o humano adquire fundamento para o seu aprimoramento intelectual. Dado que, segundo Epicuro, o conhecimento começa pelas sensações (*aistheseis*), que não há *evidência* mais forte do que aquilo que sentimos e percebemos

---

<sup>6</sup> É preciso, no entanto, ter o cuidado a fim de evitar o sentido religioso que esta formulação pode vir a assumir. Cf.: HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações Editora, 2014; CHASE, Michael. Observações sobre a concepção de filosofia como modo de vida de Pierre Hadot. In: FAUSTINO, Marta; TESTA, Federico. **Filosofia como modo de vida**: ensaios escolhidos. Coimbra: Edições 70, 2022, p. 89-126.

através dos nossos sentidos<sup>7</sup>, então, o indivíduo que investiga e vivencia a natureza e a si próprio pautado pelas sensações não conhece o mundo e a si como meros postulados ou abstrações teóricas, mas em sua realidade própria, sobretudo através das ações que realiza; daí a necessidade de estarmos atentos às manifestações da natureza em nós e às nossas manifestações na natureza, que podem ser visualizadas ou experimentadas a partir das nossas ações cotidianas.

- b. de outro, implica no exercício do arbítrio (atividade que compete à *phrónêsis*) operado sob a égide de um rol de princípios previamente concebidos (de um corpo teórico que indica um tipo específico de conduta, não enquanto pura idealidade, mas com *senso* de realidade), os quais vêm a ser produtos do ajuizamento e que conduzem à vida prazerosa ou feliz.

Percebe-se, portanto, que a *philosophia* qualifica a *phrónêsis*, na mesma proporção em que a *phrónêsis* qualifica a *philosophia*: para Epicuro, não é possível pensar a *phrónêsis* sem a *philosophia* e vice-versa. Na busca pela definição de qual vem a ser o maior bem (*agathón*) da vida humana e de como encontrar o melhor caminho (critérios) para acessá-lo, Epicuro fez do *exercício* (da prática constante) da sabedoria teórica e da sabedoria prática ou prudencial, entre si conjugadas, o principal instrumento para o alcance e para o desfrute do que concebeu ser o propósito ou a finalidade da vida humana: viver entre os maiores bens e ser feliz, com o que entendeu, mais especificamente, o viver sereno, moderado e sensato, postura que culmina na vida prazerosa. Compete então a nós, enquanto exigência metodológica, primeiro analisar como Epicuro compreendeu e expôs a *philosophia* e a *phrónêsis* em seus escritos, para na sequência investigar o núcleo central da fundamentação da sua ética, qual seja, a identificação entre bem (*agathón*) e prazer (*hedoné*).

### 1.1.1 Da natureza e da função da *philosophia*

---

<sup>7</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XXIII, p. 39.

A *philosophia* de Epicuro se divide, conforme registrou Diógenes Laércio (semelhante ao que fez Sexto Empírico<sup>8</sup>) em três partes: a canônica, a física e a ética<sup>9</sup>. Ainda que hoje se reconheça sem grandes dificuldades essa divisão e, mais do que isso, se pautar o estudo da filosofia de Epicuro sobretudo a partir dela<sup>10</sup>, sua aceitação e seu uso não foram unânimes entre os discípulos tardios. A divisão tripartite não comparece, por exemplo, em Tito Lucrecio Caro (séc. I a.C.), representante do epicurismo em Roma, tampouco em Diógenes de Enoanda (séc. II d.C.), outro importante discípulo que viveu onde hoje se encontra a Turquia. Lucrecio, em seu poema *De rerum natura* consagrado à exposição da doutrina de Epicuro, aborda somente temas relativos à física (interpretando e especialmente reconstruindo as principais teses do atomismo de Epicuro) e à ética<sup>11</sup> (ou o que poderíamos chamar de sabedoria de vida). O mesmo ocorre com Diógenes de Enoanda, este que, no grande mural<sup>12</sup> epicureu que mandou construir (ao que parece, próximo do fim de sua vida, momento em que já se encontrava enfermo<sup>13</sup>), se ocupou fundamentalmente em legar à posteridade máximas sobre o tema do estudo da natureza (*physiología*) e sobre as paixões e ações humanas (temas relativos ao campo propriamente ético), não sendo possível identificar, no que restou dos fragmentos da inscrição, uma apresentação e um desenvolvimento da canônica. Também Cícero se recusa a reconhecer uma canônica em Epicuro, ou somente o faz num tom de ironia e desprezo<sup>14</sup>. O fato é que o próprio Epicuro, ao que parece, foi “econômico” com a canônica, uma vez que, de acordo Diógenes

<sup>8</sup> Sexto Empírico concebeu tal divisão, ao que tudo indica, “com um intuito didático: expor entre os acadêmicos tanto a doutrina estoica quanto a epicurista” (SPINELLI, 2013a, p. 18). Também encontramos a divisão em Diógenes Laércio. A principal diferença entre a divisão de Sexto Empírico e a de Diógenes Laércio reside no fato de que o primeiro faz referência a uma lógica (*tò lógon*), enquanto o segundo, fala em uma canônica. Hegel, em suas *Lições sobre a história da filosofia*, escreve que “o que é estritamente uma lógica Epicuro chama canônica” (HEGEL, 2005, p. 379), subscrevendo a opção de Diógenes Laércio mas sem o cuidado de diferenciar uma da outra.

<sup>9</sup> *Eis tríta, tó de kanonikòn kai fisikòn kai êthikón*. LAËRTIOS, 2008, X, 29.

<sup>10</sup> Contemporaneamente, alguns comentadores, dentre os quais podemos citar Jean-François Duvernoy e Jean Salem, não reconhecem a existência de uma *canônica*.

<sup>11</sup> Sobre o assunto e a finalidade do poema de Lucrecio, é pertinente a seguinte observação do tradutor brasileiro: “não se trata de expor toda a doutrina de Epicuro; quer-se apenas insistir, perante o leitor romano, na contextura material e legal da natureza, de modo a poderem pôr-se de parte todas as superstições favorecidas pela religião dominante” (LUCRÉCIO, 1973, *Fragmenta Nat.*, p. 39, nota 2).

<sup>12</sup> Inscrição feita, a pedido de um rico senhor de nome Diógenes, nos muros centrais da cidade de Enoanda, na antiga Lícia, atual Turquia, cidade próxima a de Tarso. O muro possuía algo entre noventa e cem metros de comprimento. A inscrição foi descoberta e passou a ser objeto de estudos e traduções no final do século XIX, em 1889 (pouco tempo depois da publicação da famosa *Epicurea*, a mais ampla compilação de textos e fragmentos epicureus, organizada por Hermann Usener), pelo epigrafista francês Georges Cousin. A descoberta de sessenta e quatro fragmentos (ainda que alguns estejam incompletos devido à ação do tempo) trouxe significativas contribuições para os estudos sobre o epicurismo. Sobre a vida de Diógenes de Enoanda pouco se sabe, mas certamente era um personagem rico e influente na cidade, pois somente alguém com tais características pode mandar erguer em plena ágora da cidade um monumento como o referido.

<sup>13</sup> Há uma referência nos fragmentos indicando que Diógenes sofria de *kardiakón páthos*, isto é, “problemas” cardíacos.

<sup>14</sup> Sobre este ponto, recomendamos a seguinte leitura: SPINELLI, Miguel. **Epicuro e as bases do epicurismo**. São Paulo: Paulus, 2013, p. 69-79.

Laércio<sup>15</sup>, ela constituía o conteúdo de uma única obra, intitulada *Cânon*, ao passo que o volume de escritos sobre a física e a ética é muito maior, a ponto de uma única obra do catálogo da física (a famosa *Peri Physeos*, ou *Sobre a natureza*) ser composta por trinta e sete livros<sup>16</sup>.

Além de registrar a tríplice divisão, Diógenes Laércio ainda forneceu informações sobre o conteúdo e sobre os objetos de interesse de cada parte. Diógenes, em certa medida, também pode ser considerado um “representante” ou “simpatizante” do epicurismo em virtude do modo como envolveu-se e expôs a doutrina de Epicuro, à qual dedicou todo o último livro da sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Sobre o suposto vínculo de Diógenes Laércio com a filosofia epicurista, comenta Benjamin Farrington: “Ele encerra seu livro com Epicuro por acreditar que, com ele, a filosofia completou a sua tarefa”.<sup>17</sup> Relativo à divisão, em sua obra Diógenes Laércio afirma que os epicuristas:

Costumam reunir a canônica e a física e chamam a canônica de ciência do critério de verdade e do primeiro princípio, e também doutrina elementar; chamam a física de ciência do nascimento e da morte, e também da natureza; a ética é chamada pelos mesmos de ciência do que deve ser escolhido e rejeitado, e também dos modos de vida e do fim supremo<sup>18</sup>.

Do testemunho de Diógenes Laércio vemos que as três partes da filosofia formavam, na realidade, dois grandes campos:

i) um *teórico*, que abarcava (como fica nítido com a expressão “costumam reunir”) a canônica e a física e tinha por finalidade introduzir os discípulos nos princípios e critérios do fazer ciência consoantes à doutrina, bem como dispô-los na tarefa de investigar a natureza (quer as naturezas particulares, como a do homem, do cavalo etc., quer a do *kósmos*, a qual compreende diversos fenômenos físicos, como o raio, o terremoto, o granizo, as estações etc., preocupações presentes no texto da “*Carta a Heródoto*”). A conjunção entre canônica e física certamente se deu a partir da constatação de que a ciência carece de critérios para sua operacionalização, e, mais do que isso, pela percepção de que a explicação desamparada dos

<sup>15</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 29.

<sup>16</sup> *Ibidem*, X, 7.

<sup>17</sup> FARRINGTON, 1968, p. 14. O comentário de Farrington possivelmente se fundamenta na última frase de Diógenes Laércio, antes de reproduzir as Máximas Principais de Epicuro, momento em que ele faz o seguinte comentário, em tom de elogio: “Aponhamos agora, por assim dizer, o selo final a toda esta obra e à biografia deste filósofo, citando as suas *Máximas Principais* em conclusão a todo trabalho. Dessa forma seu fim assinala o início da felicidade” (LAËRTIOS, 2008, X, 138).

<sup>18</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 30.

fenômenos (das evidências físicas, apreendidas mediante critérios) resulta apenas em opiniões vazias de sentido e referencial. A canônica e a física teriam, ao mesmo tempo, uma função essencialmente propedêutica e seriam estágios preparatórios para as discussões do campo *ético*, ou seja, para o engendramento do melhor modo de *ser* e de *portar-se*, mediante o qual o agente pode encontrar a serenidade que carece para viver bem e ser feliz, quer consigo mesmo, quer com os demais<sup>19</sup>;

ii) outro *prático*, que traduzia-se justamente no processo de escolha e de rejeição, isto é, no exercício consciente do arbítrio (o qual forja um modo específico de vida), fundamentado no conhecimento da natureza (especialmente a natureza humana) visando o alcance do fim supremo, *atitude* que caracteriza a ação ética epicurista. Para escolher e rejeitar com justiça e excelência, e, conseqüentemente, tornar este comportamento um *modo de vida* a fim de alcançar o princípio e o fim supremo do viver (o prazer), o humano carece de conhecimento e de diretrizes, daí a necessidade de ele, antecipadamente, munindo-se de cânones (critérios), compreender suficientemente a própria natureza e a constituição do cosmos. É justamente por essa razão que a ética é vista como o ponto culminante<sup>20</sup> da doutrina de Epicuro – o mesmo ocorre, a título de exemplo, no estoicismo, certamente por uma inspiração ou por uma “herança” socrática em ambos os casos<sup>21</sup>.

Embora, entretanto, se fale em um campo teórico e em outro prático, ou mesmo em uma divisão tripartite, o fato é que as partes constituem uma *unidade* e só adquirem sentido dentro dela. Quanto à divisão oferecida por Diógenes Laércio, apenas um último esclarecimento (o qual se aplica, também, e sem ressalvas, à divisão de Sexto Empírico): é preciso ficar claro que ao supostamente concebê-la Epicuro não quis apresentar, de forma acabada, uma canônica, uma física e uma ética em sentido positivado, mas tão somente buscou fornecer indicações de com o que a canônica, a física e a ética deveriam se ocupar – isto, por suposto, aceitando que tal divisão fora concebida por Epicuro, e não pela tradição de intérpretes em caráter didático, como resulta o mais provável. Em todo caso, entendemos que o mais prudente é a sustentação de que a doutrina de Epicuro não pode receber a alcunha de normativista (menos ainda, de modo particular, a sua ética), visto que constitui-se somente em um conjunto de recomendações que poderiam e deveriam auxiliar os indivíduos em diferentes situações e investigações, mas que

<sup>19</sup> SPINELLI, 2015, p. 226.

<sup>20</sup> Ou *coroamento*, como preferiu Jean Brun (1987, p. 95).

<sup>21</sup> Pierre Hadot comenta com notável acerto que a filosofia helenística (ao que cabe entender, especialmente, o estoicismo e o epicurismo) defronta-se “muitas vezes com temas pré-socráticos; porém, sobretudo, ela é profundamente marcada pelo espírito socrático” (HADOT, 2014, p. 147).

careciam (isto é o mais importante) de constante revisão e ampliação, dada a natureza multiforme e a mutabilidade da vida humana e dos fenômenos e dos problemas que a cercam. Cabe ainda dizer que as proposições teóricas de Epicuro, bem ao estilo dos filósofos gregos tradicionais, não denotam um todo coeso e articulado de ideias, e sim um filosofar aberto, vivo, sempre disposto a se renovar, a se refazer e a se reciclar. Por isso, enquanto sistema conceitual, a doutrina de Epicuro resplandece uma filosofia viva em constante movimento, sem nenhum apreço pelo método da explicação única e universal desamparada do suporte das evidências. Eis, de maneira concisa, a *natureza da philosophia* segundo Epicuro.

É preciso, agora, investigar a sua *função* – a qual está terminantemente vinculada à conquista da vida prazerosa. Este é, talvez, o aspecto que mais atrai “simpatizantes”<sup>22</sup> (no nível do senso comum e não propriamente do estudo filosófico) ao epicurismo, isto porque a *philosophia* (sabedoria teórica), entre os epicuristas, assume uma função diagnóstico-terapêutica e é vista como uma espécie de “medicina da alma”. Há, sobre este ponto, um registro de Porfírio<sup>23</sup>, citando Epicuro, que diz o seguinte: “Assim como à medicina não conferimos utilidade alguma se ela não expulsa do corpo humano aquilo que lhe deteriora, da mesma forma a palavra do filósofo que não contribui para que os tormentos sejam extirpados da mente humana é igualmente destituída de serventia”<sup>24</sup>. O fragmento de Porfírio, tido como sendo de Epicuro, é deveras substancioso e suscita algumas questões. A primeira pergunta que precisa ser feita diante da definição de filosofia ora apresentada é: se a filosofia é a medicina da alma ou da mente humana, tal como se apresenta, o que exatamente ela cura, isto é, qual é a doença que atinge a alma e que carece de cuidados? Ao que poderíamos acrescentar uma segunda: sendo o filósofo o médico da alma, qual é a sua habilidade ou técnica, ou, ainda, nos termos da *téchnê*, o que ele exatamente produz?<sup>25</sup>

A descrição que fora feita a respeito da *natureza da philosophia* nos ajuda a responder tais questões. Ora, ficou estabelecido que a canônica e a física, enquanto partes da *philosophia*,

<sup>22</sup> Isto é, leitores, entusiastas, apreciadores.

<sup>23</sup> Filósofo neoplatônico que viveu entre os séculos III e IV d.C. Dentre seus principais feitos, consta a escrita de uma biografia sobre o também filósofo neoplatônico Plotino (III d.C.) e a editoração de sua principal obra, intitulada “*Eneadas*”.

<sup>24</sup> “È vano il ragionamento di quel filosofo, dal quale non viene curata nessuna passione umana: come, infatti, la medicina non ha nessuna utilità se non espelle le malattie dal corpo, così non l’ha nemmeno la filosofia, se non espelle la passione dall’anima”. (USENER, 2007, fr. 221, testemunho de Porfírio). Para todas as ocorrências da obra “*Epicurea*”, de Hermann Usener, consultamos a tradução italiana de Ilaria Ramelli. Todas as traduções, feitas a partir do texto italiano, são de nossa autoria.

<sup>25</sup> A organização do texto a partir de tais perguntas foi “inspirada” no seguinte texto: STADLER, Thiago David. Filosofia e Cultura em Marco Túlio Cícero. In: POHLMANN, Janira Feliciano; MOCELIM, Adriana; BAGGIO, Adriana Tulio (Org.). **Diálogos entre Cultura e Poder**. Curitiba: CRV, 2022, p. 45-60.

tenham essencialmente o dever de i) apresentar ao indivíduo os critérios perante os quais o fazer ciência e a busca pela verdade deveriam se apoiar e ii) dispô-lo na tarefa de investigar a natureza. Este estágio teria por escopo, por assim dizer, a “libertação” das opiniões infundadas que carregamos conosco sobre a natureza das coisas existentes e principalmente a “libertação” de nossos inimigos imaginários – como, por exemplo, dos deuses. Tendo isso como pressuposto, Epicuro entende que a filosofia acaba por promover a cura, mediante (este é o método e o remédio) a qualificação da inteligência, dos temores e da ignorância que cercam o humano e agridem a sua imperturbabilidade, e o faz na medida em que consegue expulsar da mente as falsas opiniões sobre os fenômenos físicos, bem como sobre as questões metafísicas que nos causam apreensão, desconfiança, espanto ou temor.

Significa dizer, neste sentido, que somente aqueles indivíduos que se dedicarem à filosofia estarão aptos para desfrutar plenamente da felicidade? Considerando que, de um lado, ninguém é imune à frustração e ao sofrimento, e, de outro, que para Epicuro a física (enquanto promotora do conhecimento acerca dos fenômenos) alicerça a ética, a resposta só pode ser afirmativa: “filosofamos para ser felizes”<sup>26</sup>. A conquista da felicidade, em última instância, depende da emancipação perante os temores que a impedem. Sem a *philosophia* nós até podemos, eventualmente, dissipar uma ou outra preocupação, mas não suprimir por completo as angústias acerca do desconhecido, condição para o desfrute do estado de imperturbabilidade que caracteriza o ser feliz.

A *philosophia* (enquanto sabedoria teórica), pois, é o único caminho para afugentar a infelicidade e a angústia de nosso espírito, impedindo que nos rendamos ao medo do desconhecido e sobretudo do mito. É sobretudo por essa razão que, no texto da *Sentença Vaticana* 54, Epicuro faz um alerta: “não se deve simular filosofar, mas filosofar efetivamente; pois não precisamos parecer saudáveis, mas ter saúde verdadeira”<sup>27</sup>. Filosofar efetivamente consiste em viver em conformidade com o conhecimento que a *physiología* nos proporciona, não, contudo, com a dureza que a atividade científica muitas vezes possui, mas de forma alegre, como Epicuro recomenda na *Sentença Vaticana* 41 ao dizer: “É preciso rir ao filosofar e também ao administrar a casa e se servir de todas as coisas que nos são próprias, sem nunca cessar de propor as palavras da filosofia correta”<sup>28</sup>. Resulta que, assim como o médico, no labor relativo à sua atividade, não pode hesitar perante o compromisso de promover a cura do corpo

<sup>26</sup> Comentário a EPICURO, 2013, *Sent.* XI, p. 29.

<sup>27</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* LIV, p. 51.

<sup>28</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XLI, p. 41.

enfermo, também o filósofo deste modo deve proceder no que diz respeito aos cuidados da mente. Sob os termos de uma medicina (*iatrikê*), portanto, a filosofia “comportaria um duplo significado: um, o sentido próprio relativo à ciência médica, o de *arte (téchnê)* de identificar a doença e prover a cura; outro, em sentido figurado, porém estrito, de *medicamento* ou remédio”<sup>29</sup>. Justamente por isso, o seu uso deve ser ininterrupto, uma vez que o mito está sempre à espreita das pessoas descuidadas!

A defesa desta *função* diagnóstico-terapêutica da *philosophia* também pode ser encontrada, embora sob outros termos, na conhecida e amplamente difundida exortação feita por Epicuro no início da *Carta a Meneceu*. Logo na abertura do texto, Epicuro aconselha todos que buscam uma vida serena e bem-aventurada, afastada da ignorância e perto dos prazeres (em suma, a saúde do corpo e sobretudo da mente), a se ocuparem, a título de um dever, com a *philosophia*, condicionando assim a conquista da vida feliz ou da vida prazerosa ao seu exercício. Eis o que escreveu Epicuro:

Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde de espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz<sup>30</sup>.

A *philosophia* apresenta-se, pelo que está posto, como a condição *sine qua non* para o desfrute da felicidade. Exatamente por ser indispensável para a realização da vida feliz, a *philosophia* é útil tanto ao jovem quanto ao velho (a sua prescrição, tomando-a enquanto *phármakon*, não possui faixa etária!), pois prepara o jovem para envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir na medida em que o instrui acerca dos assuntos que costumeiramente impedem a felicidade (como, dentre outros, a relação humano-divino, a morte e a vida além-túmulo, os fenômenos celestes etc.), e promove um rejuvenescimento (*mental*, já que o físico naquela época não era possível, e, *apesar* das harmonizações faciais, ainda não o é!) em quem está envelhecendo, por meio da grata recordação (a memória, isto é, o *lembrar* também é visto como fonte de prazer para Epicuro, como veremos na seção 1.2.2) daquilo que fora vivido em outros tempos. Disso decorre a conclusão, de matriz *teleológica*, a que chega Epicuro na sequência da

---

<sup>29</sup> SPINELLI, 2009, p. 369.

<sup>30</sup> EPICURO, 2002, p. 21.

epístola: “É necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la”<sup>31</sup>. Sendo a *philosophia* “uma das coisas que trazem a felicidade” (ao lado da amizade, da autossuficiência e também do “recolhimento”, como veremos na segunda parte da presente tese), é de suma importância o seu cultivo e o seu exercício.

Há, ainda, a respeito da função da *philosophia*, a pertinência de uma última questão. Todo e qualquer paciente, diante do seu médico, costuma, ansiosa e esperançosamente, indagar: em quanto tempo (horas, dias, semanas, meses ou, ainda, anos) o tratamento fará efeito? Afinal, só não deseja o fim imediato de um sofrimento quem não o tem. Mas, e com relação ao “efeito” da *philosophia*, como isso se dá? O conteúdo da *Sentença Vaticana 27* tende a nos ajudar. Nela vemos Epicuro, bastante seguro, presumir: “Enquanto nas outras atividades, uma vez atingido o termo, o fruto vem com dificuldade, quando se trata de filosofia o contentamento acompanha o conhecimento. A satisfação (*apólausis*) não vem depois do aprendizado (*máthesis*), mas aprendizado (*máthesis*) e satisfação (*apólausis*) vêm juntos”<sup>32</sup>. A filosofia, portanto, não vem a ser expressão de um saber enciclopédico, extensa e sistematicamente acumulado no transcurso do tempo, tampouco se reduz a habilidades lógico-argumentativas, mas constitui-se, antes, em uma forma de conhecimento que se constrói instantaneamente e que promove naquele que *filosofa* um estado de satisfação (*apólausis*). Por essa razão, a filosofia é uma forma de sabedoria que deve estar (este é o pressuposto de Epicuro) ao alcance de todos (embora, todos sabemos, ela nem sempre esteja, como o próprio Epicuro seguramente constatou), tanto dos jovens quanto dos velhos, do homem (seja ele escravo ou aristocrata) e da mulher (seja ela dama de família ou cortesã). Decorre, pois, que ela é um exercício (uma atividade), “em si mesmo, prazeroso: o processo não é exterior ao agente. Não se aplica a imagem do trabalho agrícola, em que demoramos para colher o que plantamos”<sup>33</sup>.

Acima de qualquer outro propósito, a *philosophia*, na concepção de Epicuro (e que veio a ser seguida sem ressalvas, posteriormente, pela tradição de discípulos), pretendeu voltar-se para os problemas práticos e imediatos de nossa existência, quais sejam, àqueles que nos tiram o sono e nos deixam cabisbaixos e temerosos, sem ânimo de viver, problemas estes que variam de indivíduo para indivíduo e de tempos em tempos, mas que, perante todos, impedem a experimentação da felicidade – da vida prazerosa, princípio e fim (*arché kai télos*) da vida feliz.

---

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat. XXVII*, p. 33.

<sup>33</sup> Comentário a EPICURO, 2014, *Sent. Vat. XXVII*, p. 33.

Sendo assim, o exercício filosófico, para Epicuro, tinha por função e por objetivo vencer sobretudo a própria ignorância a fim de que o humano pudesse desfazer-se das requisições infundadas do senso comum e da vida irrefletida, de modo que o que mais importava era a instrução do intelecto (o aprender a pensar, a distinguir e a escolher ou agir) perante si mesmo, e não a erudição em referência ao saber em geral ou à tradição. Quando, então, vemos Cícero acusar, de maneira injusta e infundada, Epicuro de inculto (em *Fin.*, I, VI e I, VII), ele está a desconsiderar ou a deslegitimar (ou, ainda, a desconhecer, o que é menos provável) esse aspecto que é central na maneira como Epicuro compreendeu a *philosophia*. Ciente desta característica, é justamente neste sentido que vai a objeção que Torquato (o epicurista do *De finibus*) oferece aos questionamentos e ataques de Cícero: “Epicuro lhe parece pouco instruído; é que ele acreditava que não havia outra ciência útil senão aquela que ensina como poder viver feliz”<sup>34</sup>. A *philosophia* era, retomando a analogia<sup>35</sup> com a medicina, a arte (*téchnê*) que identificava as enfermidades da alma ou da mente e fornecia (ou ao menos indicava) o remédio que promovia a cura, a qual exige um esforço do próprio indivíduo no sentido de qualificação do intelecto<sup>36</sup>.

Por fim, cabe ainda destacar um comentário de Emílio Lledó sobre este ponto, presente em seu texto “*El Epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*”. Levando em consideração o aspecto terapêutico ou farmacológico da *philosophia*, Lledó, em uma clara tentativa de sintetizar a ampla defesa feita por Epicuro acerca da importância da *philosophia*, comenta (com algum acerto) que a atividade filosófica, para os epicuristas, consiste no que ele denomina de “um exercício múltiplo de *humanização e liberdade*”:

Humanização significa consciência dos limites reais da vida, reconhecimento do caráter "corporal" da existência e reflexão imediata e audaz sobre a própria estrutura do ato humano. Liberdade significa desenraizar todos aqueles nós ideológicos, mitos, ritos religiosos, preconceitos culturais, interpretações tradicionais<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> “Épicure vous paraît peu savant; c'est qu'il a cru qu'il n'y avait d'autre science utile, que celle qui apprend à pouvoir vivre heureusement”. (CÍCERO, 1848, *Fin.*, I, XXXI).

<sup>35</sup> Duas são as possibilidades de se pensar a relação entre filosofia e medicina em Epicuro: uma enquanto *metáfora*, outra enquanto *analogia*. Entendemos que, no caso de Epicuro, trata-se de uma comparação explícita (como testemunha o fragmento de Porfírio) que reconhece semelhanças (a capacidade de restauração da saúde) entre a arte (*téchnê*) médica e o que poderíamos chamar de arte (*téchnê*) filosófica, de modo que devemos, a luz disso, tomar a relação como sendo uma *analogia*.

<sup>36</sup> Bertrand Russell, em sua *História da Filosofia Ocidental*, faz um comentário (talvez até exagerado) que ilustra bem a característica que a filosofia assume no período helenístico: “A filosofia já não é o pilar de fogo que alguns intrépidos buscadores da verdade carregam diante de si: é antes uma ambulância que segue o rasto da luta pela existência e recolhe os fracos e os feridos” (RUSSELL, 1957, p. 266).

<sup>37</sup> “Humanización quiere decir conciencia de los límites reales de la vida, reconocimiento del carácter corporal de la existencia y reflexión inmediata y audaz sobre la estructura misma del *hecho* humano. Libertad quiere decir

São, na verdade, dois pontos que entre si se completam. De um lado, Lledó afirma que, do ponto de vista de Epicuro, o humano precisa conhecer o alcance, os limites, as possibilidades e a realidade de sua existência (trata-se, dadas as semelhanças, de uma provável herança do exercício socrático de *autoexame*), bem como de suas ações, a fim de não desejar ser algo distinto daquilo que ele naturalmente *pode ser* ou *é*, isto porque o atomismo que Epicuro adota como fundamento da sua filosofia moral não é compatível com qualquer tipo de transcendência. O humano é e deve entender-se como um composto atômico consciente e finito – o átomo, com efeito não possui consciência e sua natureza é infinita. De outro, Lledó sublinha que a autonomia de pensamento (central na proposta ética epicurista, como veremos na segunda parte desta tese) requer que o humano ordene a sua vida sem depender e sem ser refém da moral e do saber do consuetudinário<sup>38</sup>, ou mesmo das vãs opiniões que ele próprio fantasiosamente cria e alimenta a respeito de como deve *ser* e *viver*, para que possa efetivamente ser livre. Isto é o que Epicuro defende no texto da *Sentença Vaticana* LXXVII: “Liberdade, da independência (*autárkeia*) o melhor fruto”<sup>39</sup>.

Ser livre, neste sentido, eis a tese de Epicuro, significa depender apenas de si mesmo (mais em sentido intelectual e moral do que material, embora o último também seja importante) e procurar conhecer tudo por si mesmo, isto é, habituar-se a fazer das próprias forças e da própria inteligência, bem como da própria vontade, o princípio e o fim das ações, não, contudo, em sentido egoísta como costumeiramente insistem alguns comentadores: o individualismo presumido por Epicuro, enquanto retorno para a própria interioridade, é distinto do egoísmo que tentam lhe vestir. Resta, tendo como ponto de partida a interpretação de Lledó, que ambas

---

desarraigo de todos aquellos nudos ideológicos, mitos, ritos religiosos, prejuicios culturales, interpretaciones tradicionales” (LLEDÓ, 2003, p. 20).

<sup>38</sup> Estamos fazendo referência, aqui, àqueles princípios e “saberes” que são forjados pelo senso comum e que em grande medida regulamentam a vida e as relações, sem, entretanto, passarem por um exame crítico. São, em grande medida, àqueles que nós recebemos por meio da educação (sobretudo familiar) e da cultura (na qual a religião sempre se faz presente). Não significa, com isso, que Epicuro esteja abrindo mão da tradição ou a desprezando por completo. Um exemplo sobre a sua postura em relação a esses saberes encontra-se na *Sentença Vaticana* 29, na qual ele escreve: “Quanto a mim, com a franqueza do estudioso da natureza, prefiro dizer de modo obscuro aquilo que é útil para todos os homens, mesmo não sendo compreendido por ninguém, do que me conformar às opiniões convencionais para colher o elogio que sai espesso da multidão” (EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XXIX, p. 34). Outro exemplo pode ser visualizado nas observações sobre os deuses presentes na *Carta a Meneceu*, quando Epicuro diz que “a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe [...] Ímpio não é quem rejeita os deuses em que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria” (EPICURO, 2002, p. 25). Percebe-se, portanto, que a sabedoria é incompatível com a ligeireza e o descuido das opiniões do vulgo sobre determinados assuntos. Por ser central na ética epicurista, voltaremos ao tema da segunda citação no capítulo 2, com especial interesse em demonstrar que a existência dos deuses não era verdadeiramente um problema para Epicuro, mas sim o modo humano costumeiro de conceber e explicar o divino.

<sup>39</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* LXXVII, p. 70.

as coisas (humanização e liberdade) nascem do exercício da *philosophia*, ou melhor, nascem da capacidade de juízo que é fornecida pelo seu *exercício* (i.e., pela sua prática constante, nos termos de um modo de vida como insistiu Pierre Hadot). À *philosophia*, portanto, cabe a tarefa de instruir sobre os assuntos mais importantes<sup>40</sup>, cuja instrução prepara, encaminha e culmina (possibilita) na vida sábia e prazerosa<sup>41</sup>.

Considerando, à guisa de conclusão, que a *philosophia*, enquanto sabedoria teórica, visa a instrução do intelecto, decorre, pelo que foi dito, que a conduta prática do sábio está condicionada ao Estudo da Natureza (*physiología*<sup>42</sup>), isto é, ao exercício da *philosophia* que capacita o intelecto, tendo em vista que os indivíduos só alcançarão juízos corretos para saber escolher ou rejeitar com excelência mediante a ocupação com a ciência do nascimento e da morte, e também da natureza, para retomar a descrição da *física* oferecida por Diógenes Laércio – sem, por óbvio, esquecer do seu vínculo com a *canônica*. Daí que, para Epicuro, o primordial objetivo da *physiología*:

Não consistia em geometrizar o Cosmos, tampouco explicitá-lo mediante cálculos, traços e figuras ao modo de quem explica o ser e o acontecer das coisas sem deixar de explanar a ciência instrumental, da qual se serve em favor da própria explicitação; dizendo de modo positivo: o mais valioso para Epicuro, antes mesmo da Ciência ou do saber proferido, fora, digamos, a propedêutica da Ciência, assentada no seguinte pressuposto: no como conhecer a natureza das coisas, os fenômenos naturais e suas causas, de tal modo a promover na alma humana, em particular na dos populares, serenidade e paz perante os fenômenos cósmicos<sup>43</sup>.

A conclusão a que chega Epicuro se assenta na compreensão de que a natureza do cosmos, ou, mais precisamente, o conhecimento que temos dela, interfere decisivamente na forma como a natureza humana se manifesta e no modo como o humano age e porta-se nas mais distintas situações. Eis, em resumo, a tese de Epicuro: a *philosophia* instrui o nosso intelecto (isto é, promove uma transformação na alma mediante conceitos) com vistas à realização da nossa

---

<sup>40</sup> Isto é, sobre os deuses, sobre a morte, sobre o prazer e a dor, sobre a constituição natural do humano, sobre os fenômenos que ocorrem no mundo etc. São esses os assuntos que, costumeiramente, costumam desviar o humano do caminho da felicidade pelo temor e pela preocupação que promovem. Por essa razão, a filosofia deve fazer deles objeto de estudo.

<sup>41</sup> Proclamam, de fato, ensinar uma certa arte da vida, e por isso Epicuro disse que a filosofia é uma atividade que, com raciocínio e discussões, consegue produzir uma vida feliz. [Proclamano, infatti, di insegnare una certa arte della vita, e per questo Epicuro diceva che la filosofia è un'attività che, con i ragionamenti e le discussioni, riesce a produrre la vita felice] (USENER, 2007, fr. 219, testemunho de Sexto Empírico).

<sup>42</sup> A *physiología* de Epicuro, enquanto um saber teórico, se ocupa fundamentalmente com a compreensão ontológica da *physis* e das suas manifestações.

<sup>43</sup> SPINELLI, 2022, p. 38-39.

natureza (viver prazerosamente), e a *phrónêsis* orienta as nossas ações (sob o mesmo propósito), como veremos na sequência.

### 1.1.2 Da primazia da sabedoria prática (*phrónêsis*)

A *phrónêsis*, no contexto geral da filosofia grega, apesar das significações diversas que veio a assumir, denotava uma sabedoria relativa ao exercício do viver. O verbo *phrónein* não expressava somente uma qualidade intelectual, mas também e sobretudo uma tendência para a ação. Seu uso remonta, inclusive, aos poetas arcaicos gregos, para os quais a *phrónêsis* veio a designar um atributo da alma<sup>44</sup>. O termo costuma ser rápida e genericamente traduzido por prudência ou moderação, o que, por certo, não vem a ser exatamente um problema. A grande dificuldade, considerando o modo como Epicuro concebeu tal sabedoria, é que tais termos não conseguem dar conta do seu horizonte semântico. Frente a isso, tendemos a seguir a proposta de tradução de Miguel Spinelli:

No caso específico de Epicuro, estamos certos de que *phrónêsis* não convém, como habitualmente se faz, ser prontamente traduzida por prudência ou moderação, e sim, como expressão de um juízo sábio: aquele que comporta racionalidade e utilidade (no sentido de eficiência) condizente ao que se espera de um juízo desse tipo. Preferimos, em geral, traduzir *phrónêsis* por *exercício do pensamento* ou por *a ação do pensar*<sup>45</sup>.

Se, portanto, a *philosophia* foi definida como sabedoria teórica por Epicuro, a *phrónêsis*, enquanto sabedoria prática, sob o signo de um exercício do pensamento ou de uma ação do pensar, é descrita por ele como a faculdade do bom cálculo hedonístico<sup>46</sup>, com a qual aprendemos a discernir, de maneira sábia, consciente e autônoma e a partir das experiências de nossa vida, os prazeres propícios à felicidade.

<sup>44</sup> Cf.: AUBENQUE, Pierre. **La prudencia en Aristóteles**. Trad. José Torres Gómez-Pallete. Barcelona: Crítica, 1999, p. 177ss.

<sup>45</sup> SPINELLI, 2013, p. 155, nota 84.

<sup>46</sup> Reinhold A. Ullmann chama este exercício de *calculismo* (*logismós* ou *symmétrêsis*). Cf.: **Epicuro: o filósofo da alegria**. Porto Alegre: ediPUCRS, 2010, p. 61. James Warren, sem divergir quanto ao sentido, fala simplesmente em “cálculo prudente” Cf.: WARREN, James. A ética. In: GIGANDET, Alain; MOREL, Pierre-Marie (Org). **Ler Epicuro e os Epicuristas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011, p. 170.

Ser prudente significa, em linhas gerais, saber exercer a faculdade do juízo, isto é, praticar a sabedoria concernente à *escolha* e à *rejeição*. Trata-se, na verdade, não apenas de escolher e rejeitar, mas antes de saber identificar (aptidão que requer investigação e instrução do intelecto) as *causas* das nossas escolhas e das nossas rejeições, exercício que deve pautar-se, de acordo com o pensamento de Epicuro, em evidências ou critérios naturais – quais sejam, e como pressupõe a *canônica*, o prazer e a dor. Ora, a verdade é que na nossa relação com o mundo nos dispomos e indisponos de distintas maneiras. Tomemos, em caráter de ilustração, o seguinte caso hipotético: quando, por exemplo, em determinadas circunstâncias da nossa vida social nós passamos a optar pela bebida *a* em detrimento da bebida *b*, diria Epicuro que isso ocorre em razão de o exercício do pensamento indicar, mediante recurso mnemônico (pautado na experiência sensível), que a bebida *b* possui significativo potencial para prejudicar a nossa saúde. O fato de a bebida *b* ter acarretado danos para a nossa saúde em outros momentos é, neste exemplo, a *causa* da escolha pela bebida *a* – na maior parte dos casos, é verdade, o problema reside na (des)*medida*, em outros, na própria bebida! É através deste exercício que os indivíduos chegam ao correto entendimento, o qual requer esforço e cautela, de quais ações devem ser realizadas e quais devem ser evitadas, exercício que, se realizado em conformidade com o *calculismo* (ou seja, com o ato ou com a operação de pensamento de medir os benefícios e os danos, cujo termo grego é *logismós*<sup>47</sup>), culmina na promoção da vida feliz – i.e., da vida verdadeiramente prazerosa. O problema, no entanto, reside no seguinte: se, com efeito, a *philosophia* pode ser ensinada, especialmente por ser uma *téchnê*, no que diz respeito à *phrónêsis*, entende Epicuro, o ensinamento não vem a ser possível; ela pode, sim, ser estimulada, mas não propriamente ensinada. Cabe, portanto, a cada um, através do exercício do viver, a tarefa de edificar a sua sabedoria prática – nos termos de uma circunspeção.

Textualmente, na *Carta a Meneceu*, o indivíduo dotado de tal sabedoria (denominado de *phrónimos*<sup>48</sup>) é apresentado como alguém que, por manifestar conhecimento sobre os assuntos mais importantes, é digno da posse da mais perfeita bem-aventurança. “Na tua opinião”, indaga Epicuro:

---

<sup>47</sup> Sempre que Epicuro se refere ao exercício do pensamento ou reflexão, o termo utilizado é *logismós*, cujo significado geral é “ato de pensamento” ou “operação do pensamento”. Ele é, portanto, o “motor” de toda e qualquer deliberação ou juízo que o homem faz acerca da realidade que se lhe apresenta; e neste sentido *logismós* e *phrónêsis* pertencem a um e mesmo âmbito, ou seja, aquele do julgamento ou deliberação e da subsequente ação” (SILVA, 2003, p. 72).

<sup>48</sup> Consultando o dicionário Grego-Português de Isidro Pereira, a palavra *phrónimos* recebe a seguinte tradução: “sensato, que está em seu juízo, espírito reflexivo, presença de alma, consciência de si mesmo” (PEREIRA, 1998, p. 619).

Será que pode existir alguém mais feliz que o sábio, que tem um juízo reverente acerca dos deuses, que se comporta de modo absolutamente indiferente perante a morte, que bem compreende a finalidade da natureza, que discerne que o bem supremo está nas coisas simples e fáceis de obter, e que o mal supremo ou dura pouco, ou só nos causa sofrimentos leves?<sup>49</sup>

A passagem da *Carta a Meneceu*, para além de indicar determinados assuntos que o *phrónimos* domina (registrando que é nisto que consiste a sua sabedoria, e não no saber enciclopédico), delinea a vinculação entre o *saber* e o *agir*, entre a teoria e a prática, já que não basta somente possuir um juízo correto e compreender todos esses temas apontados como importantes, mas é preciso, ao mesmo tempo, adequar a existência a esses saberes, fazendo com que a filosofia se torne, efetivamente, um modo de vida. Ao colocar a questão nestes termos, Epicuro quis fazer com que a sua doutrina fosse uma doutrina *vivida*, ou seja, forjada a partir da experiência e das evidências do viver e capaz, ao mesmo tempo, de corporificar-se no viver, e não ser meramente um conjunto de postulados teóricos, abstratos ou utópicos.

Ainda que o nosso primordial objetivo aqui seja estabelecer e delinear vínculos entre as sabedorias teórica (*philosophia*) e prática (*phrónêsis*) na doutrina de Epicuro, mostrando que ambas são fundamentais e indispensáveis para a realização do *télos* humano (viver prazerosamente), é necessário observar o lugar que Epicuro reserva para cada uma em seu projeto. Daí que o principal objetivo, nesta seção do trabalho, consiste em demonstrar que Epicuro de fato quis apresentar uma hierarquia entre *philosophia* e *phrónêsis*, segundo a qual a *phrónêsis* é mais valiosa que a *philosophia*, o que, como parece evidente, não deve soar como se uma pudesse existir independentemente da outra (não há *phrónêsis* sem *philosophia* e vice-versa), tampouco que a *philosophia* seja preterível. Observando este propósito, junto da discussão, ofereceremos uma alternativa de leitura da questão para dissolver alguns impasses encontrados entre os tradutores e comentadores frente a passagem em que a hierarquia é por Epicuro apresentada. Vejamos, então, sob quais termos a *phrónêsis* é descrita e a hierarquia pensada.

Na *Carta a Meneceu*, Epicuro apresenta a sabedoria prudencial (*phrónêsis*) como o princípio e o bem supremo (*arché kai tò mégiston agathòn*), razão pela qual, sublinha, ela é

---

<sup>49</sup> EPICURO, 2002, p. 47.

mais preciosa (*tímiqteron*) do que a própria filosofia<sup>50</sup>. Seríamos felizes se a premissa inicial da citação esgotasse, rapidamente, o problema, mas não é o que acontece. A passagem reúne, entre os tradutores e os estudiosos, algumas disputas conceituais em torno do que seria a melhor tradução:

i) de um lado, os tradutores/estudiosos Jean-François Balaudé<sup>51</sup>, Mario da Gama Kury<sup>52</sup> (tradutor brasileiro da obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio, pela editora da Universidade de Brasília) e Markus Figueira da Silva<sup>53</sup>, entendem que não há propriamente uma relação hierárquica entre elas e que Epicuro não atribuiu um valor superior à *phrónêsis* em detrimento da filosofia. A passagem, segundo esses estudiosos, faz alusão à ideia de que na verdade o que a filosofia tem de mais precioso é justamente a posse da *phrónêsis* (do exercício do pensar), e é assim que o texto deve ser entendido e traduzido;

ii) de outro, Cyril Bailey<sup>54</sup>, Graziano Arrighetti<sup>55</sup>, Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore<sup>56</sup> (tradutores brasileiros da *Carta a Meneceu* pela Editora UNESP) e também João Quartim de Moraes<sup>57</sup> subscrevem, no trabalho de tradução e comentários, a ideia de que a *phrónêsis* é mais preciosa do que a filosofia, mantendo uma ordem hierárquica entre elas. A primazia da *phrónêsis* é assegurada, segundo eles, essencialmente por duas razões: de um lado, pelo fato de ela ser o princípio e o bem supremo da vida feliz, como já indicado, e, de outro, por ela dar origem às demais virtudes, como veremos logo adiante. Com efeito, e dadas as divergências, é preciso analisar a passagem à luz do conjunto da filosofia epicurista, já que todo trabalho de tradução pressupõe, para além do amplo e irrestrito domínio da língua que se está traduzindo, também um esforço de compreensão e contextualização, sem o qual o texto

<sup>50</sup> EPICURO, 2002, p. 145.

<sup>51</sup> “C’est pourquoi la philosophie est, en un sens plus précieux, prudence”. EPICURE. **Lettres, maximes, sentences**. Traduction et commentaires par Jean-François Balaudé. Paris: LGF, 1994, p. 197.

<sup>52</sup> “A possessão mais preciosa da própria filosofia é a sabedoria”. DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 313.

<sup>53</sup> “Permitimo-nos discordar da tradução que aponta a *phrónesis* como mais preciosa que a *philosophia*, uma vez que [...] a *filosofia* contém a *phrónesis*, por isso jamais Epicuro poderia se posicionar em favor da *phrónesis* e em detrimento da *philosophia*”. SILVA, M. F. da. **Epicuro – Sabedoria e Jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 74.

<sup>54</sup> “Wherefore prudence is a more precious thing even than philosophy”. EPICURUS. **The extant remains**. Com breve aparato crítico. Trad. e notas Cyril Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1926, p. 91.

<sup>55</sup> “Per questo anche più apprezzabile della filosofia è la prudenza”. EPICURO. **Opere**. Introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1960, p. 114.

<sup>56</sup> “Ela é mais preciosa do que a própria filosofia”. EPICURO. **Carta sobre a felicidade (a Meneceu)**. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Unesp, 2002, p. 45.

<sup>57</sup> No comentário à tradução da quinta *Máxima Principal*, Quartim de Moraes frisa que: “No epicurismo, a *frónesis* é a virtude por excelência; ela é ‘mais importante do que a filosofia’...”. (QUARTIM DE MORAES, 2013, p. 22).

traduzido pode resultar destituído de sentido, obscuro e, o que é pior, inautêntico – ainda que literal e gramaticalmente fidedigno.

O primeiro aspecto a se destacar, e que imediatamente nos faz acompanhar os estudiosos do segundo grupo, é que a sabedoria prática (*phrónêsis*) é efetivamente mais preciosa que a sabedoria teórica (*philosophia*), especialmente pelas seguintes razões:

a) por ser o princípio e o bem supremo da vida feliz, isto é, porque não é possível viver bem sem ser comedido, prudente, temperante, tal como indica a máxima que orientou o filosofar desde muito cedo: “*Nada em demasia*”<sup>58</sup>. O excesso e a falta tendem a desqualificar o desfrute, daí o imperativo de ser preciso encontrar a justa medida (a medida prudente, a qual não vem a ser exatamente um meio-termo) entre as nossas necessidades fisiológicas (o que naturalmente nos é solicitado) e o que idealmente almejamos (o que imaginativamente temos vontade de realizar), sempre com vistas à saúde de corpo e de espírito. Afora isso, sobressai a proposição de que não é possível viver prazerosamente sem *exercer* a ação do pensar;

b) porque é dela que se originam todas as demais virtudes (dentre as quais Epicuro inclui a temperança, a beleza e a justiça)<sup>59</sup>. É mediante o exercício do pensar que chegamos até às virtudes que são úteis para a agradável subsistência;

c) e, por fim, porque a *phrónêsis* mantém uma íntima relação com a *hedoné*, isto é, com a vida prazerosa, posto que o prazer é a consequência do restabelecimento do estado de bem-estar físico e mental, da superação dos sofrimentos resultantes das carências do corpo e da alma, *estado* que tem como exigência o ser prudente (ser sábio) aliado à qualificação da inteligência que a filosofia promove.

Por se tratar de um ponto central da ética epicurista, julgamos necessário dar uma rápida ênfase para o último ponto. Em uma epístola supostamente enviada a Anaxarco<sup>60</sup>, segundo um

<sup>58</sup> A autoria da máxima é bastante discutida. Diógenes Laércio, por exemplo, diz que “Foi o sábio lacedemônio Quílon quem disse ‘Nada em excesso’” (LAËRTIOS, 2008, I, 41). Platão, no *Protágoras* (343a-b), atribui ela e outra famosa máxima (“conhece-te a ti mesmo”) a todos os sete sábios.

<sup>59</sup> A afirmação de Epicuro, na *Carta a Meneceu* (123), de que não há virtudes sem prudência pode entendida da seguinte maneira: se tomamos por referência as duas formas de excelência que são citadas na epístola e também nas máximas principais, a *beleza* e a *justiça*, temos a ideia de que a *beleza* de uma pintura reside justamente no equilíbrio de formas e cores, isto é, na medida moderada das formas e das cores que a compõem; a *justiça*, na mesma esteira, seria a justa medida entre as leis da natureza e os acordos que regulamentam a vida em sociedade. Dito de outro modo: uma pintura é bela quando não ultrapassa, em sua composição, a justa medida de formas e cores, e uma ação é justa quando a pena ou a absolvição não ferem as leis naturais e os acordos sociais de convivência. Trata-se de um ponto de vista de Epicuro.

<sup>60</sup> Não se sabe exatamente a qual Anaxarco a epístola era endereçada, mas é certo que não se trata de Anaxarco de Abdera, visto que este faleceu em 320 a.C., isto é, antes do alvorecer da filosofia epicurista.

registro de Plutarco, Epicuro teria dito: “Eu exorto prazeres contínuos e não virtudes vazias e tolas que carregam esperanças incertas de frutos”<sup>61</sup>. Do que disse Plutarco, tomando que seja verdadeira a natureza epicurista da afirmação, não se segue que Epicuro tenha excluído sumariamente as virtudes da sua ética, e sim que ele descartou somente aquelas (as quais ele, segundo o relato de Plutarco, chamou de vazias) que não conduzem ao prazer (o que pode soar, inclusive, como uma crítica às virtudes que supostamente eram ensinadas pelos sofistas), isto porque há um vínculo natural de dependência entre o ser virtuoso (nos termos da temperança, da beleza e da justiça) e a vida prazerosa, o qual é endossado no corpo da quinta *Máxima Principal*, na qual Epicuro fez constar que:

É impossível viver prazerosamente sem viver prudentemente, belamente e justamente, nem viver prudentemente, belamente e justamente sem viver prazerosamente. Aquele que está privado daquilo que permite viver prudentemente, belamente e justamente, não pode viver feliz, mesmo se for correto e justo<sup>62</sup>.

A máxima evidencia a íntima relação entre viver prazerosamente e ser virtuoso<sup>63</sup>, de modo que uma coisa implica necessariamente a outra. A tese de Epicuro pode ser transposta nos seguintes termos: da mesma maneira que não experimenta prazer quem vive uma vida desregrada e devassa, sem medida e também sem conhecimento, considerando que o tempo todo estará cercado por inseguranças, excessos e incertezas, o indivíduo que é moderado em suas ações, que busca o bem que é conforme a sua natureza e que é justo para com os acordos conviviais estabelecidos e para com si mesmo, este indivíduo não poderá senão experimentar o prazer. É preciso, com efeito, procurar agir prudentemente, belamente e justamente, e não somente prudentemente, ou justamente, ou belamente. Na segunda parte da máxima, Epicuro destaca que sempre que falta uma (indiferentemente qual seja) é impossível alcançar a plenitude de uma vida agradável. Tem-se, com isso, a ideia de que as virtudes formam uma espécie de “bloco solidário”, como expressou Quartim de Moraes, visto que qualquer delas remete às demais, o

---

<sup>61</sup> “Yo exhorto a placeres continuos y no a virtudes vacias y necias que conllevan inciertas esperanzas de frutos”. (PLUTARCO, 2004, *Contra Colotes*, 1117A).

<sup>62</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* V, p. 21.

<sup>63</sup> Isto, contudo, não pode ser interpretado como um esforço de Epicuro no sentido de fazer da sua ética uma ética das virtudes, tal como visualizamos em Aristóteles. Por essa razão, parece excessiva e inconsistente a análise de Norman Wentworth DeWitt, em *Epicurus and his philosophy*, quando insiste em uma lista de supostas virtudes epicuristas, sendo a honestidade (o conceito grego é o de *parresia*) a maior delas (DEWITT, p. 289ss). O problema não reside propriamente no reconhecimento de determinadas virtudes epicurista ou numa suposta hierarquia entre elas (desde que não implique exclusão ou anulação), e sim no modo como DeWitt trata e apresenta o assunto, valendo-se de uma estrutura argumentativa que combina mais com Aristóteles do que com Epicuro.

que, contudo, não deve servir para perdermos de vista o sentido próprio de cada uma, mas tão somente serve para sinalizar que há uma característica (que vem a ser a *causa*) comum que as aproxima.

Assim, segundo Epicuro, a excelência das ações (o ser virtuoso) que possibilita a fruição dos prazeres (o viver prazerosamente) está na adequação (no equilíbrio) entre a carência (regulada pelas necessidades naturais) e a percepção pessoal de cada um sobre o que é necessário (regulada pelos desejos, os quais são, de igual maneira, naturais, visto serem impulsos), daí a necessidade de saber exercer o arbítrio e de exercitar a razão prática. Disso resulta que a *phrónêsis* desperta em nós o seguinte movimento, conforme análise de Miguel Spinelli:

O pensar busca por equilíbrio (por moderação), a moderação por justiça, a justiça por sabedoria, e a sabedoria pelo *agathós*, ou seja, pelo bem, ou, mais precisamente, por uma situação ou estado de bem-estar, sob os seus mais diversos aspectos: físico (corporal), anímico (espiritual), ético (comportamental) e político (comunitário)”<sup>64</sup>.

Daí que para viver prudentemente, belamente e justamente e, por consequência, alcançar a felicidade, é preciso também ser sábio, “não para ter prazer (todos o experimentam), mas para *viver prazerosamente*”<sup>65</sup>. Aparece, aqui, a diferença entre prazeres em repouso (viver prazerosamente) e prazeres em movimento (ter prazer) que será explorada em 1.2.1, de modo que cabe neste momento apenas dizer que a noção de vida prazerosa concebida pelos epicuristas, diferentemente dos cirenaicos<sup>66</sup>, não pode ser reduzida à mera somatória de prazeres, tampouco à fruição dos prazeres momentâneos, mas requer, antes, a paz de espírito e a continuidade da fruição, *estado* que só é alcançado pela destreza de, continuamente, saber escolher e rejeitar – e também pela lembrança e pela antecipação. Assim, a presente exposição contribui para o entendimento de que toda e qualquer acusação dirigida aos epicuristas por libertinagem ou excesso (como aquelas proferidas pelos primeiros doutrinadores cristãos) resulta inconsistente, uma vez que ignora ou desconhece o princípio presente na quinta *Máxima Principal* que estabelece que não é possível viver prazerosamente sem viver virtuosamente, o

<sup>64</sup> SPINELLI, 2013a, p. 158.

<sup>65</sup> Comentário a EPICURO, 2013, *Sent.* V, p. 22.

<sup>66</sup> Nos referimos, de modo mais específico, a Aristipo de Cirene (435-356 a.C.), filósofo socrático que defendeu que o prazer é o fim de nossas ações. Ele o fez, no entanto, em termos diferentes de Epicuro. A diferença será apresentada no item 1.2.

que significa dizer que o prazer requer comedimento, prudência, moderação<sup>67</sup> e, em última análise, virtude.

Não obstante isso, o segundo aspecto (que vem a se somar às razões acima apresentadas) que sustenta a tese que estabelece uma hierarquia entre *philosophia* e *phrónêsis* é o fato de que o valor da *philosophia* (da sabedoria teórica) é subsidiário. Um bom e pertinente exemplo a respeito disso é a afirmação (à luz do pensamento de Epicuro) de Jean-François Duvernoy, na qual lemos: “se a cultura não fosse o que é, poderia acontecer que fôssemos plenamente nós mesmos sem sermos filósofos”<sup>68</sup>. Sobressai, do que disse Duvernoy, ao menos três coisas:

a) que a cultura (ou a educação, considerando que o termo grego *paideia* recebe ambas as traduções) constituía-se de fato em fonte de perturbação, a ponto de Epicuro escrever para Pítocles as seguintes palavras: “Alça tua vela, amigo, e foge de toda cultura, seja ela qual for”<sup>69</sup>. A crítica de Epicuro, possivelmente, tem um endereço: o ensino (a educação ou cultura) oferecido pelos sofistas;

b) que a filosofia, sobretudo em razão de seu aspecto terapêutico, só é necessária em virtude da condição na qual os indivíduos (em sua grande maioria) se encontram (e aqui não devemos perder de vista os infortúnios que assolaram a vida em Atenas no período em que Epicuro lá esteve), uma vez que ela os conduz para longe dos tormentos e para perto dos prazeres, sobretudo mediante compreensão, libertação e recordação;

c) que para sermos plenamente nós mesmos (isto é, conscientes de nossa finitude, contentes com a nossa própria natureza apesar das suas fragilidades etc.), precisamos nos ocupar com a filosofia, tal como fora apresentado na seção anterior. A afirmação de Duvernoy tem como referência, possivelmente (ele não indica a fonte no texto), o conteúdo da décima primeira *Máxima Principal*, na qual consta que “Se nunca estivéssemos perturbados pelo temor dos fenômenos celestes e da morte, imaginando que esta pudesse afetar-nos, e se não desconhecêssemos os limites próprios às dores e aos desejos, não teríamos necessidade de

---

<sup>67</sup> Ainda que seu intuito, como sabemos, não tenha sido propriamente sair em defesa do epicurismo, Cícero, no *De fñibus.*, reproduzindo o conteúdo da quinta *Máxima Principal*, comenta: “Epicuro, a quem você acusa de estar abandonado demais ao prazer, grita para você que não se pode viver de maneira agradável a menos que se viva com sabedoria, honestidade e justiça; mas também que não se pode viver com sabedoria, honestidade e justiça, se se está privado de todo prazer.” [Épicure, que vous accusez d'être trop abandonné à la volupté, vous crie qu'on ne peut vivre agréablement à moins de vivre sagement, honnêtement et justement; niais aussi que l'on ne peut vivre sage, honnête et juste, si l'on est privé de tout agrément] (CÍCERO, 1848, *Fin.*, I, 18).

<sup>68</sup> DUVERNOY, 1993, p. 90.

<sup>69</sup> LAÉRTIOS, 2008, X, 6.

estudar a natureza”<sup>70</sup>. Sendo a ação de estudar a natureza (*physiología*) uma das partes, ao lado da canônica e da ética, da *philosophia* (conforme divisão apresentada na seção anterior), o conteúdo da máxima converge para o entendimento de que o valor da sabedoria teórica é relativo ao nosso estado físico e mental, como sugere a análise de Duvernoy. Se vivo estivesse, certamente Epicuro faria ecoar (como fez, aliás, na Grécia de seu tempo), aos quatro ventos, a vitalidade e a urgência do exercício da *philosophia*<sup>71</sup>, dada a condição de enfermidade (produto da ignorância humana e também da frivolidade imperativa e imoderada dos nossos desejos) na qual nos encontramos – em sentido generalista, isto é, a humanidade.

Enquanto ação do pensar que promove o *senso* de compreensão que culmina na moderação (*sophrosýne*) e na sensatez, a *phrónêsis* é concebida em referência à necessidade de educação dos nossos desejos e paixões, razão pela qual deve se fazer presente em todo o percurso de nossas vidas – já que desejos e paixões são inerentes à condição humana. No cotidiano da vida, para viver bem e ser feliz, estabelece Epicuro, não figura precisamente como uma exigência o domínio das ciências matemáticas (à diferença de Platão), exceto se elas puderem extirpar algum medo que paira entre os indivíduos, o que pode ocorrer mediante a explicação de determinados fenômenos terrestres ou celestes, por exemplo – como, justamente, competia à geometria entre os gregos, sobretudo entre os filósofos pré-socráticos; é indispensável, entretanto, nas mais distintas situações e em todos os momentos da vida, saber administrar e educar as pulsões humanas, e, ainda, saber lidar com os desafios próprios do *viver* que se impõem a todos, atividade que incumbe à sabedoria prudencial. A centralidade da *phrónêsis* se põe em decorrência de uma requisição como que espontânea em nossas vidas, uma vez que sempre somos levados a escolher e a rejeitar (mas nem sempre a calcular e fazer ciência), atitude que desperta em nós o exercício do arbítrio. Epicuro supunha que nessas ocasiões o saber prático ou prudencial (i.e., a destreza, mediante ação do pensar, de escolher e rejeitar) era bem mais necessário que o teórico, não sem deixar de reconhecer, contudo, que devemos saber algo de concreto (na dimensão teórica) sobre as coisas, a fim de não inventarmos

---

<sup>70</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XI, p. 29.

<sup>71</sup> Sobre a importância da *filosofia*, e cientes da diferença de compreensão do que ela vem a ser entre Epicuro e a autora, julgamos pertinente reproduzir uma observação de Marilena Chauí, presente na conclusão da introdução (intitulada “Para que filosofia?”) da sua obra *Convite à filosofia*, sobretudo por se tratar, em nossa leitura, de uma ótima exortação contemporânea ao estudo da filosofia. Eis o que disse Chauí: “Se abandonar a ingenuidade e os preconceitos do senso comum for útil; se não se deixar guiar pela submissão às ideias dominantes e aos poderes estabelecidos for útil; se buscar compreender a significação do mundo, da cultura, da história for útil; se conhecer o sentido das criações humanas nas artes, nas ciências e na política for útil; se dar a cada um de nós e à nossa sociedade os meios para serem conscientes de si e de suas ações numa prática que deseja a liberdade e a felicidade para todos for útil, então podemos dizer que a Filosofia é o mais útil de todos os saberes de que os seres humanos são capazes” (CHAUÍ, 2000, p. 17).

nossos próprios mitos e fantasmas ou subscrevermos aqueles criados pelos outros. Antes de serem excludentes, a filosofia e a sabedoria prudencial forjada na experiência participam e compartilham de uma relação mútua de contribuições.

A *phrónêsis* é fundamental a todos os indivíduos porque o processo de aprimoramento da existência demanda que boas escolhas sejam feitas, exercício que significa, muitas vezes, a realização de boas rejeições, visto que uma coisa implica a outra e, ainda, visto que a manutenção dos prazeres e a administração dos desejos dependem disso. Em termos práticos, podemos sintetizar a recomendação epicurista nos seguintes termos: se nós desejamos uma melhora em nossas vidas com vistas ao desfrute de uma trajetória feliz e prazerosa, devemos então optar pelas escolhas que promovam mudanças e que nos encaminhem na direção do que é sábio, belo e justo, formas de excelência que devem servir de parâmetro para o nosso agir. São as escolhas ou recusas que realizamos que nos conduzem para esta ou para aquela direção, daí a eminência de fazê-las bem. Neste horizonte de escolhas e rejeições, é forçoso apenas repelir aquelas inclinações que, definitivamente, são nocivas e trarão prejuízos para essa noção de vida feliz que está sendo buscada e colocada em primeiro plano. Para que isso, entretanto, aconteça, carecemos de satisfazer, primeiro, as necessidades mais primitivas a fim de, conseqüentemente, atingir a saúde de corpo e a serenidade de espírito. Não delibera e age corretamente quem padece de fome e sede ou enfrenta uma dor de dente!

Eis, enfim, que segundo a doutrina ética epicurista não é possível atingir a felicidade sem antes moderar, previamente, a intemperança que a pulsão natural dos desejos pode levar, sejam pulsões do gosto, do amor, dos suaves movimentos da visão ou de qualquer outra espécie<sup>72</sup>, e nós fazemos isso ao atender as requisições da natureza – ao satisfazê-la. Atender um pedido da natureza significa, nos termos de um *educar*, acolhê-la sob pressupostos de prudência ou moderação: por exemplo, que, para satisfazer a sede, a água é suficiente; que, para saciar a fome, o pão nos basta, sendo que disso não se segue que devemos nos contentar ou viver apenas de pão e água. Vale aqui o princípio segundo o qual o que a natureza precisa para satisfazer-se é pouco e de fácil aquisição, a exemplo do que Epicuro fez constar na décima quinta *Máxima Principal*: “A riqueza que é conforme à natureza tem limites e é fácil de adquirir, mas aquela imaginada pelas vãs opiniões é sem limites”<sup>73</sup>. O mesmo princípio é encontrado,

---

<sup>72</sup> Io, infatti, personalmente, non riesco a concepire che cosa sia il bene, se elimino i piaciore che derivano dai sapori, ed elimino anche quelli connessi ai piacerid’amore, e anche quelli che derivano dall’udito, e infine pure quei piacevoli moti che derivano dalla bellezza attraverso la vista”. (USENER, 2007, fr. 67, testemunho de Ateneu).

<sup>73</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XV, p. 32.

sob outros termos, em Lucrécio: “Pouco é necessário, naturalmente, pelo que diz respeito ao corpo: tudo o que suprime a dor pode dar-lhe ao mesmo tempo numerosas delícias”<sup>74</sup>. Sendo a sabedoria prudencial (*phrónesis*) fundamental neste processo que culmina na promoção da felicidade (da vida prazerosa), ela figura como superior à filosofia.

## 1.2 ARCHÉ KAI TÉLOS DO HUMANO: O PRAZER

A ética de Epicuro<sup>75</sup>, assim como a ética da grande maioria dos filósofos gregos, é eudaimonista, ou seja, entende que o propósito da vida consiste e se resume em viver bem e ser feliz. O que causou espécie<sup>76</sup>, despertou a crítica e promoveu uns quantos mal-entendidos foi o fato de Epicuro ter interpretado a felicidade única e exclusivamente por meio do conceito de prazer<sup>77</sup>. Contudo, Epicuro não foi o primeiro filósofo grego cuja ética pode chamar-se hedonista e seu ponto de partida não é original<sup>78</sup>. Foram os cirenaicos – especialmente Aristipo de Cirene (435-356 a.C.), filósofo socrático<sup>79</sup> – os primeiros a identificar felicidade e prazer, em termos, entretanto, diferentes daqueles apresentados por Epicuro.

<sup>74</sup> LUCRÉCIO, 1973, *Fragmenta Nat.*, II, vv. 20.

<sup>75</sup> A ética epicurista opera segundo os princípios da “estrutura” articulada por Aristóteles, a qual busca responder à pergunta “qual é o sumo bem?” (O’KEEFE, 2009, p. 111). James Warren fala que “A ética epicurista possui o mesmo programa, nas grandes linhas, que a maioria das outras filosofias do período clássico e do período helenístico. É um programa eudemonista cujo objetivo é fornecer a cada um os meios de realizar sua aspiração à vida boa. Como outras escolas filosóficas, o epicurismo começa por afirmar a existência de um final natural particular (*telos*) – nessa conjuntura, o prazer – rumo ao qual todos os desejos e todas as atenções devem ser orientados. Também a primeira meta da educação moral epicurista consiste em organizar as crenças – ou opiniões – e os desejos de cada um em função desse fim” (WARREN, 2011, p. 145).

<sup>76</sup> Hegel, ao iniciar a análise da moral em Epicuro (a qual tem o prazer como princípio basilar), comenta que é a parte da doutrina que mais causou escândalo e, por isso mesmo, a mais interessante. O mesmo Hegel, inclusive, profere o seguinte elogio: “Poderíamos dizer que é a melhor parte da filosofia epicurea”. HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía**. II. Edición preparada por Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 395, tradução nossa.

<sup>77</sup> FORSCHNER, 2002, p. 49.

<sup>78</sup> Cícero, no livro I do *De finibus* (I, VI), fez constar que Epicuro apenas replicou a doutrina dos cirenaicos e o atomismo de Demócrito e, nas modificações que propôs, errou em todas. Essa mesma crítica também pode ser encontrada em Hegel. Seguimos a interpretação de Miguel Spinelli, que o considera não como um repetidor, mas como um continuador: “Ele empenhou-se em reformar uma obra já começada, e não só em percorrer mas, sobretudo, em reconstituir um novo e outro roteiro a partir de caminhos já dados” (SPINELLI, 2009, p. 81). Isto, inclusive, é o que define o ser filósofo entre os gregos: não se resignar e não se renunciar perante o mestre, isto é, ser capaz de evidenciar o vigor da sua própria inteligência.

<sup>79</sup> Diógenes Laércio diz que Aristipo chegou em Atenas atraído pela fama de Sócrates. Diógenes Laércio também se refere a ele como “sofista de profissão”. Isso se deve, ao que parece, ao fato de Aristipo cobrar honorários, os quais eram enviados, em parte, ao mestre Sócrates, que costumava recusar, conforme relato de Diógenes: “Em certa ocasião a importância de vinte minas remetida a Sócrates foi restituída a Aristipo, com a declaração do primeiro de que seu demônio não lhe permitiria recebê-la; na realidade, a própria oferta o constrangera” (LAÉRTIOS, 2008, II, 65).

A respeito das semelhanças e das diferenças entre o conceito de prazer dos cirenaicos e de Epicuro, nos limitaremos a mencionar alguns comentários de Diógenes Laércio: “Nas concepções a propósito do prazer Epicuro diverge dos cirenaicos. Estes, com efeito, não admitem o prazer estático, mas somente o prazer em movimento; Epicuro, ao contrário, admite ambos, quer os da alma, quer os do corpo [...] Epicuro também diverge dos cirenaicos em outros pontos. Com efeito, estes sustentam que as dores do corpo são piores que as da alma (de qualquer modo os culpados sofrem penas corporais); Epicuro, ao contrário, considera as dores da alma piores. Realmente, a carne é transtornada pelo sofrimento apenas no presente, enquanto a alma, além de sofrer pelo presente, sofre ainda pelo passado e pelo futuro. Sendo assim, ele também crê que os prazeres da alma são maiores que os do corpo”<sup>80</sup>.

São, na leitura de Diógenes Laércio, dois os principais pontos de divergência entre o significado conceito de prazer entre os cirenaicos e Epicuro:

i) o fato de os filósofos cirenaicos somente admitirem os prazeres em movimento (cinéticos), sem incluírem os prazeres estáticos ou em repouso (catastemáticos) como fez Epicuro (veremos a distinção entre as duas classes de prazer com maior cuidado e atenção na seção 1.2.1);

ii) enquanto, de um lado, os cirenaicos sustentavam que as dores do corpo são as piores (é por isso que, costumeiramente, submete-se o corpo à tortura enquanto mecanismo de punição), e, portanto, os prazeres corporais são preferíveis (disso decorre o aspecto sensualista que o hedonismo cirenaico assumiu), de outro, Epicuro considerou que os maiores sofrimentos são os da alma (já que dizem respeito não só ao *agora*, mas também ao passado e ao futuro) e, conseqüentemente, os prazeres mentais antecedem, em hierarquia, os prazeres corporais – não significa, contudo, que os prazeres do corpo são tidos como preteríveis.

Além de tais diferenças, há também àquela que diz respeito aos termos da própria conquista do prazer. Se, pois, visualizamos Epicuro estabelecendo, a título de um critério, a necessidade da moderação (ou melhor, do cálculo prudencial) para o desfrute, não vemos o mesmo ocorrendo em Aristipo. Daí que só podemos dizer que Epicuro encontrou, em Aristipo, um ponto de partida (a identificação entre prazer e bem) bastante plausível para estruturar a sua doutrina, mas não que ele adotou, sem reformular e reciclar, o hedonismo cirenaico. Os vínculos e os contrapostos entre Epicuro e Aristipo, entretanto, merecem um estudo à parte.

---

<sup>80</sup> LAÉRTIOS, 2008, X, 136-137.

O interesse e a escrita acerca da temática do prazer, no mundo filosófico antigo, não se restringe a Aristipo e a Epicuro, também Platão e Aristóteles dedicaram considerável atenção ao assunto<sup>81</sup>. Observando o modo como Epicuro, Platão e Aristóteles definiram o prazer, Anthony A. Long sugere, sem explicar as razões da sua suposição, que provavelmente Epicuro conhecia algumas das ideias que Platão expôs no *Filebo*<sup>82</sup>, diálogo em que o prazer figura como tema central<sup>83</sup>. Embora Long não explique, acreditamos que sua referência se apoia na própria tese que foi defendida pelo personagem Filebo no diálogo, para quem “o prazer é a meta correta para todos os seres vivos, a qual todos devem tentar atingir, e além disso, que o prazer é, para todas as coisas, o bem”<sup>84</sup>. Epicuro, é o que parece mais provável, possivelmente conheceu a definição de Filebo, mas não subscreveu o tratamento oferecido por Platão ao prazer<sup>85</sup>. Se Epicuro pode ter conhecido o texto platônico, ele igualmente deve ter acessado (embora nos seja desconhecido o grau e o tipo de acesso que ele supostamente teve) os feitos e a obra aristotélica, sobretudo a *Ética a Nicômaco*, na qual Aristóteles apresenta algumas observações sobre o prazer que se aproximam bastante daquela que fora concebida, pouco tempo depois, por Epicuro<sup>86</sup>. Em uma passagem presente no fim do livro VII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma “que não existe apenas uma atividade do *movimento*, mas também uma do *repouso*, e experimenta-se mais prazer no repouso do que no movimento”<sup>87</sup>, afirmação que vai ao encontro

---

<sup>81</sup> É inegável que as discussões platônicas e aristotélicas sobre o conceito de prazer são bastante extensas. No entanto, estamos certos de que as maiores discussões se deram na escola de Epicuro. Diante disso, é curioso notar, que Epicuro fica de fora da coletânea “*Pleasure: a history*”, de Lisa Shapiro. Há, na introdução do livro, o reconhecimento da sua ausência, assim como de outros autores. Após o reconhecimento da ausência, a autora diz, talvez em caráter de justificativa, que “para os autores contemporâneos, Epicuro talvez esteja mais associado ao desenvolvimento do utilitarismo” de modo que há “outra história do prazer a ser contada” (SHAPIRO, 2018, p. 13).

<sup>82</sup> LONG, 1975, p. 68.

<sup>83</sup> Seguimos a classificação do tradutor Fernando Muniz. Na apresentação da tradução brasileira pelas editoras PUC-Rio/Loyola, Muniz escreve: “Qual é a questão central do *Filebo*: o bem humano? Uma nova formulação da dialética? O problema do uno e do múltiplo? Uma nova ontologia? Uma tipologia do prazer? O subtítulo atribuído pela tradição ao diálogo – *sobre o prazer (perí hedonês)* – costuma ser aceito sem dificuldades. O prazer é de fato o protagonista da cena do diálogo. Mais da metade do *Filebo* é dedicada à classificação dos prazeres (31a-55a), o que representa 1.205 linhas da edição Tauchnitz, enquanto a parte referente ao pensamento e ao conhecimento tomam apenas 181 linhas (55c-59c), e todo o restante do diálogo não ultrapassa 1.164 linhas”. Cf.: PLATÃO. **Filebo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012, p. 11.

<sup>84</sup> PLATÃO, 2012, *Fil.* 60.

<sup>85</sup> No diálogo, vemos Sócrates sustentar que “prazer e bem não são uma coisa só, mas duas coisas, e que, assim como seus nomes, eles são diferentes um do outro, por natureza, e que o pensamento participa mais do bem que o prazer” (*Fil.* 60b, 2012).

<sup>86</sup> Também Carlos García Gual fala em “ecos” da filosofia aristotélica em Epicuro no que diz respeito à definição de prazer: “Es interesante advertir, como sugirió ya Diano, que en la concepción epicúrea puede haber algún eco de las ideas aristotélicas sobre que «no sólo hay una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad, y el placer está más en la quietud que en el movimiento» (*Ét. Nic.* 1154b) y de que «el placer perfecciona la actividad» «como una culminación lograda»” (GUAL, 2002, p. 164).

<sup>87</sup> ARISTÓTELES. *EN*, 1154b28, 1973, grifo nosso.

das noções de prazer *cinético* (em movimento) e de prazer *catástemático* (em repouso) em Epicuro.

Ainda que possam existir pontos de convergência entre Epicuro e os outros dois filósofos<sup>88</sup> (os quais não serão explorados aqui), principalmente entre o filósofo do Jardim e o do Liceu (relação que comporta estreitas afinidades), é certo que, dentre os três, somente Epicuro identificou a vida feliz com a vida prazerosa. Platão e Aristóteles elegeram a virtude (*areté*) como o constituinte basilar e fim para a felicidade, da mesma forma como procederam os estoicos<sup>89</sup>, ao passo que Epicuro apenas a considerou como um instrumento para tal fim, mas de nenhum modo um fim em si mesma, entendimento que fora adotado também pelos epicuristas, considerando que encontramos a ideia presente, por exemplo, no fragmento 32 de Diógenes de Enoanda: “quanto às virtudes [...] elas não são de forma alguma um fim, embora sejam instrumentos para tal fim”<sup>90</sup>. O epicurista Torquato parece compartilhar do mesmo entendimento ao sustentar que o valor da virtude reside, assim, no fato de ela ser um meio para o prazer: “Pois, por tuas virtudes, tão excelentes e magníficas, quem poderia considerá-las dignas de louvor ou inveja, se não te dessem prazer?”<sup>91</sup>.

Ora, se Epicuro identifica vida feliz e vida prazerosa, cabe, portanto, entender em que sentido ele o faz, a começar pela própria exposição do conceito de prazer. O prazer, na perspectiva epicurista, tem suas raízes na carne e é rigorosamente sensível – a alma, é importante destacar, também é material e corpórea. Ele é pressuposto como bem primeiro (*agathón próton*) e não requer demonstração. Basta, como destaca Jean-Marie Guyau, pronunciar a palavra *prazer* para que todos entendam que isso é bom<sup>92</sup>, que em nós se antecipa (nos termos da *prólêpsis*<sup>93</sup>) uma confirmação espontânea da noção de *bondade*. Mais do que isso: o prazer, a título de um bem, é imediatamente confirmado, quando experimentado, pelas

<sup>88</sup> Sobre a relação entre Epicuro e Platão, sugerimos a seguinte leitura: SPINELLI, Miguel. A arte de bem viver enquanto princípio supremo do *éthos* epicureu (vínculos e contrapostos entre Epicuro e Platão). In: STADLER, Thiago (Org.). *Escritos de filosofia e política*. Curitiba: Editora CRV, 2014. Acerca da relação entre Epicuro e Aristóteles, o trabalho mais consagrado é de Ettore Bignone, especialmente o livro intitulado “*L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*”, recentemente publicado (2007), em sua terceira edição, pela Editora Firenze, Nova Italia/Bompiani.

<sup>89</sup> Este é um dos principais pontos de divergência entre a ética epicurista e a ética estoica.

<sup>90</sup> “Em cuanto a las virtudes [...] no son de ningún modo un fin, aunque sean instrumentos para tal fin”. (ENOANDA, 2016, fr. 32).

<sup>91</sup> “Car, pour vos vertus, si excellentes et magnifiques, qui pourrait les trouver dignes d’éloge ou d’envie, si elles ne vous donnaient des jouissances?” (CÍCERO, 1848, *Fin.*, I, XIII).

<sup>92</sup> GUAYU, 1927, p. 23.

<sup>93</sup> Ao que consta nos registros, Epicuro foi o responsável por introduzir o termo *prólêpsis* na língua grega. Ao usar o termo, ele se refere à pré-noção formada por abstração (ao modo de uma imagem mental) oriunda da experiência, portanto, não *a priori*. A nossa experiência vai nos munindo, com o passar do tempo, de várias *prólêpses*, ou seja, de várias pré-noções (que não são, vale frisar, inatas) a respeito daquilo que existe.

evidências sensíveis, às quais, como estabelece Epicuro na canônica, são sempre verdadeiras e apaziguam a alma humana – entretanto, embora sejam sempre verdadeiras, é preciso exercitar sobre elas a análise e o discernimento.

Na prática o que ocorre é que ninguém, ao sentir o prazer, o percebe como algo ruim ou desagradável (seria uma contradição conceitual proceder assim, aliás), mas sim como um bem, ou melhor, como o maior dos bens – daí não se segue, no entanto, que devemos escolher todos e quaisquer prazeres, como explica Epicuro na *Carta a Meneceu* em uma passagem que reproduziremos logo à frente. Na afirmação de que o prazer é o bem primeiro, importa destacar, vemos coincidir inteligência (razão ou entendimento) e sentidos (sensibilidade), considerando que a bondade do prazer não é contraditada por um nem pelo outro, mas é, antes, confirmada por ambos. Há um clássico exemplo (de natureza comparativa) que ilustra bem a defesa de Epicuro, o qual pressupõe que: assim como ao nos aproximarmos do fogo identificamos rápida e facilmente que ele é quente, ao experimentar o prazer constatamos que ele é bom, e assim ocorre com todos os indivíduos que o experimentam, indistintamente.

De maneira semelhante ao modo como procedeu Epicuro, vemos Aristóteles, no livro X da *Ética a Nicômaco*, comentar que Eudoxo de Cnido (408-355 a.C.), matemático grego, identificava o prazer ao bem, “porque via todos os seres, tanto racionais como irracionais, tender para ele, e porque em todas as coisas para que se dirige a escolha é excelente, e o mais visado pela escolha é o maior dos bens”<sup>94</sup>. O fim último de nossas ações, estabelece Aristóteles, é o bem (ou o sumo bem, ênfase que vemos logo no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*), e, para Eudoxo, o bem era justamente o prazer – embora dispense maiores explicações, julgamos oportuno indicar que Aristóteles, ainda que cite, não subscreve a tese de Eudoxo. A diferença, no entanto, frente à semelhança entre Epicuro e Eudoxo, reside no fato de que, segundo a perspectiva epicurista, não é o simples fato de todos os homens buscarem o prazer que faz dele um bem (já que, enganados, desatentos ou involuntariamente, inúmeros indivíduos podem perseguir algo execrável), como pressupôs Eudoxo, mas sim a percepção e aprovação imediata dos sentidos ao experimentá-lo, visto serem as sensações o primeiro e principal critério de aferição do bem, conforme estabelece Epicuro na canônica.

A identificação entre bem (*agathón*) e prazer (*hedonê*)<sup>95</sup>, ao que parece, foi muito bem vista e aceita pela tradição de discípulos de Epicuro. Resgatando a tese, o epicurista e cônsul

<sup>94</sup> ARISTÓTELES. *EN*, 1172b10, 1973.

<sup>95</sup> Sobre a identificação entre bem e prazer em Epicuro, e considerando o que foi dito sobre a *phrónêsis*, é importante mencionar uma observação de Miguel Spinelli: O conceito de *bem* que ele atribuiu ao prazer (à *hêdonê*)

romano Lúcio Mânlio Torquato (séc. I a.C., um epicurista de admirável erudição, segundo palavras do próprio Cícero), na sua exposição do *éthos* epicureu que constitui parte da obra *De fínibus*, de Cícero, explicou que a bondade do prazer pode ser facilmente comprovada a partir do seguinte argumento: “Todo animal, assim que nasce, busca o prazer de que goza como um bem excelente, teme a dor como o maior dos males e a evita tanto quanto pode; e tudo isso ele faz quando a natureza ainda não foi corrompida e ele pode julgar da maneira mais saudável”<sup>96</sup>. É, segundo o que está posto, por uma *livre, espontânea e natural* disposição que validamos o prazer como bem e reprovamos a dor como mal, e fazemos isso através dos dados recolhidos das evidências sensíveis, sem qualquer inclinação ou estímulo racionalmente forjados ou externos à própria natureza humana. A identificação entre prazer e bem, portanto, não é produto da abstração teórica, do consuetudinário, ou, ainda, da educação recebida; o bem supremo é aquele que não é referido a nenhuma outra coisa, mas todas as coisas são referidas a ele, desde o nascimento até a morte do humano.

Seguindo com o propósito de dissertar sobre o significado do conceito de *prazer* em Epicuro, há que investigar se todos os prazeres podem ser considerados como bons ou se apenas alguns. Trata-se do tema da oitava *Máxima Principal*<sup>97</sup>, na qual Epicuro sentencia que em nenhuma circunstância ele (o prazer) é em si mesmo um mal, isto é, a sensação prazerosa nunca é má em si mesma<sup>98</sup>. O que ocorre, isto é fato, é que determinadas coisas que produzem certos prazeres podem acarretar, inevitavelmente, em sofrimentos bem maiores que os prazeres que elas proporcionam<sup>99</sup>. Vejamos um exemplo oferecido por Quartim de Moraes sobre a questão: “Do ponto de vista do epicurismo, o prazer proporcionado pela droga é de todos o mais frágil e miserável. O mal que costuma fazer é incomparavelmente maior do que o fugaz bem-estar ou

---

e à *phrónêsis* têm conotações distintas. Sobre o prazer, eis o que ele escreveu a Meneceu: “O prazer é o que nós reconhecemos como bem primeiro (*agathòn prôton*) e conatural”; e um pouco mais adiante: “a natureza de todo prazer detém um bem que nos é familiar (*oikeían agathòn*)”. Ainda sobre a *phrónêsis*, ele disse, entretanto, que ela “é o maior de todos os bens (*tò mégiston agathòn*). Quer dizer: o prazer (a *hêdonê*) é o bem que, por primeiro, reconhecemos (*égnômen*), entretanto, a *phrónêsis* é em si mesma o maior dos bens que, por natureza, detemos, e que, de alguma maneira, carecemos de colocá-la em marcha (SPINELLI, 2013a, p. 155).

<sup>96</sup> “Tout animal, dès qu'il est né, recherche la volupté dont il jouit comme d'un bien excellent, redoute la douleur comme le plus grand des maux et la fuit autant qu'il le peut; et tout cela il le fait lorsque la nature n'a pas encore été corrompue en lui et qu'il peut juger le plus sainement.” (CÍCERO, 1848, *Fin.*, I, IX).

<sup>97</sup> O conteúdo, de maneira simplificada, também consta na *Sentença Vaticana* 50.

<sup>98</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* VIII, p. 25.

<sup>99</sup> Sobre isso, é pertinente também outra observação de João Quartim de Moraes: “Os cirenaicos veriam um paradoxo nesta advertência, sobretudo considerando que na *Canônica* Epicuro sustenta que a sensação nunca nos engana. Mas justamente, enquanto sentimentos básicos e fundamentais, o prazer e a dor são tão verdadeiros quanto a sensação. Não é a sensação prazerosa enquanto tal que pode nos fazer sofrer (‘nenhum prazer é em si mesmo um mal’), mas a relação que arriscamos estabelecer com alguns fatores que a suscitam”. Há, neste sentido, a *sensação* prazerosa, a qual sempre é boa, e determinadas *coisas* que podem produzir o prazer, as quais podem ser tanto boas quanto más.

euforia que eventualmente proporciona”<sup>100</sup>. Perceba-se que Quartim de Moraes não deixa de reconhecer que a droga proporciona prazer, ela de fato proporciona – ou ao menos algum tipo de alívio momentâneo<sup>101</sup>; no entanto, o problema reside no que a acompanha. A formulação epicurista abre uma disputa entre o que podemos chamar de prazeres preferíveis (aqueles que advêm da satisfação das carências naturais, ou melhor, da superação do sofrimento causado pelas mais diversas carências que nos acompanham e se renovam no transcurso de nossas vidas) e prazeres não-preferíveis, estes últimos que, embora promovam uma rápida e intensa sensação de bem-estar, desvirtuam a nossa natureza e a ferem, depois do êxtase, violentamente. Não significa, todavia, que os prazeres do segundo tipo não são verdadeiros, mas tão somente que as consequências oriundas dos mesmos são perniciosas, pretexto pelo qual eles devem ser desaprovados no processo de escolha, em benefício do primeiro tipo.

Daí que o raciocínio de Epicuro é que não devemos escolher quaisquer prazeres nem evitar todas as dores: “há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo”<sup>102</sup>. Significa dizer que os prazeres não podem ser frívolos sob nenhuma hipótese, dado que a própria natureza lhes assegura essa impossibilidade – eles são um bem por natureza (a natureza aqui vem a ser um *kanon*, isto é, uma norma ou um critério), bem que é certificado pelos nossos sentidos; eles podem, sim, apresentar-se sob modos distintos (o prazer do vinho não é o mesmo do sexo, que não é o mesmo da alimentação etc.), dependendo do grau de satisfação do indivíduo, mas em todos os aspectos continuarão sendo bons, ainda que as suas consequências ou causas não o sejam (como no caso do exemplo de Quartim de Moraes supracitado). É importante destacar, sobre este ponto, que os prazeres não são, por variarem, ilimitados; ilimitados são apenas os desejos. Cabe à inteligência (*diánoia*) “reconhecer, na supressão da carência, o limite imanente dos prazeres propícios”<sup>103</sup>.

Se todo prazer é um bem, em contrapartida, por natureza toda dor é um mal, mas nem todas devem ser evitadas a todo custo, considerando que elas podem ser estágios preparatórios para o desfrute de prazeres maiores e futuros. É o que ocorre com frequência com determinados procedimentos medicinais. Um bom exemplo que nos ajuda a entender a afirmação de Epicuro

<sup>100</sup> Comentário a EPICURO, 2013, *Sent.* VIII, p. 26.

<sup>101</sup> Com tal afirmação, por óbvio, não estamos a fazer apologia ao uso de drogas, mas apenas explorando o argumento de Quartim de Moraes.

<sup>102</sup> EPICURO, 2002, 129.

<sup>103</sup> Comentário a EPICURO, 2013, *Sent.* XX, p. 37.

é o tratamento oncológico. Os processos cirúrgicos, quimioterápicos ou radioterápicos são, por vezes (para não dizer sempre), intensamente dolorosos e degradantes (em sentido fisiológico e também psicológico), mas quando resultam na chamada cura oncológica, os sofrimentos tendem a se transformar em satisfação – ainda que fiquem sequelas. Neste sentido, será, pois, pela esperança de continuar desfrutando da vida que o paciente deve enfrentar, com algum ânimo, tais procedimentos que tendem a ser dolorosos, a fim de alcançar, depois, prazeres maiores – como o prazer advindo do término do sofrimento causado pela doença. De maneira mais simples, a dor causada por uma injeção de *benzetacil* também promove a dor em quem a recebe (especificamente no local de aplicação), mas tal dor constitui-se em um meio para a superação de outras dores e conseqüentemente para o desfrute do prazer.

Embora o argumento de Epicuro seja bastante claro, no exercício do viver acabamos por confundir um e outro (prazer e dor): em determinadas circunstâncias, é verdade, nos valemos de um mal (dor) como se fosse um bem (prazer) e vice-versa. Ciente dessa nossa condição, Epicuro assinala que “Ninguém, vendo o mal, o escolhe; mas, atraídos por um aspecto bom para o mal maior nele envolvidos, caímos na cilada”<sup>104</sup>. É como se, nessas ocasiões, olhássemos apenas para o aspecto bom da nossa escolha, de modo a não conseguir reconhecer todo o mal que advirá – o que pode ocorrer por deslumbramento, por ignorância, por ingenuidade etc. Ao sábio epicurista, portanto, uma atitude é requerida: *avaliar* todos os prazeres e todos os sofrimentos segundo o critério dos benefícios e dos danos, isto é, *exercer* a ação de pensar (*phrónêsis*) ou o cálculo hedonístico, a fim de conquistar a satisfação que tanto o corpo quanto a alma carecem. Ora, como então Epicuro veria as escolhas masoquistas? Ele as descartaria sumariamente ou as admitiria? Tomando como referência a *Máxima* acima citada, a resposta que podemos ensaiar é que ninguém escolhe deliberadamente o mal, isso ocorre apenas nos casos em que prevalecem as vãs opiniões – das quais precisamos, paulatinamente, nos livrar – ou o mau cálculo hedonístico. Uma escolha masoquista seria, assim, reflexo das opiniões infundadas ou mesmo de um erro de cálculo.

Compreendido, portanto, como um bem por natureza, o prazer é considerado como o princípio e o fim último (*archê kai télos*)<sup>105</sup> da vida feliz. Ele é o princípio porque a felicidade começa quando se experimenta o prazer, e é o fim porque assim que termina o prazer, encerra igualmente a felicidade. A ideia é apresentada por Epicuro no passo 129 da *Carta a Meneceu*:

---

<sup>104</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* 16.

<sup>105</sup> “O termo *télos*, em grego, expressa, simultaneamente, a *archê* (o princípio, o início, o ponto de partida) e a sua realização, o ponto culminante de chegada” (SPINELLI, 2013a, p. 152).

“[...] afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro (*agathón prôton*) e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor”<sup>106</sup>. Ao fazer do prazer um bem conforme a natureza, Epicuro enuncia a impossibilidade de a própria razão conceber um bem abstrato. Como poderia a inteligência humana “conceber e perseguir um fim diferente daquele perseguido por toda a natureza?”<sup>107</sup>. A ideia também é apresentada e comentada por Diógenes Laércio, logo após a exposição da *Carta a Meneceu*: “E como prova de que o prazer é o fim supremo, Epicuro aduz o fato de os seres vivos imediatamente após o nascimento estarem contentes com o prazer, enquanto rebelam-se contra a dor por disposição natural, sem a intervenção da razão. Por *instinto legítimo* fugimos então à dor”<sup>108</sup>. É o que ocorre, para retomar o exemplo anteriormente oferecido, quando encostamos em uma superfície extremamente quente, uma vez que imediatamente nos afastamos, *instintivamente*. Ainda que a questão pareça à primeira vista clarividente, há, na literatura especializada, um debate deveras pertinente sobre o teor e sobre a natureza da identificação estabelecida por Epicuro (e reconhecida e citada por Torquato) entre prazer e bem.

Nas últimas décadas, uma calorosa e interessante disputa interpretativa foi travada entre Raphael Woolf e John Cooper a respeito de qual seria a maneira mais adequada (isto é, mais coerente e justificada) de se compreender o hedonismo de Epicuro. O que está em jogo para eles, especificamente, é o problema da classificação do hedonismo epicureu: trata-se de um hedonismo *ético* ou de um hedonismo *psicológico*? As defesas são feitas a partir de um fundo comum: quer da exposição do epicurista Torquato, no *De fínibus* (Livro I) de Cícero (fundamentalmente da passagem acima reproduzida), quer de passagens da *Carta a Meneceu* de Epicuro em que a *identificação* entre bem e prazer é apresentada (especialmente os passos 128 e 129).

Em seu livro “*Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*” (1999), particularmente no capítulo intitulado “*Pleasure and Desire in Epicurus*” (p. 485-514), Cooper procura demonstrar que tanto a argumentação de Torquato quanto a *Carta a Meneceu* revelam uma clara indicação do hedonismo *ético*. Mas, precisamente, o que ele quer

---

<sup>106</sup> EPICURO, 2002, p. 37.

<sup>107</sup> En effet, comment l'intelligence humaine pourrait-elle, sans être le jouet d'une erreur, concevoir et poursuivre une fin différente de celle que poursuit la nature entière? (GUYAU, 1927, p. 22).

<sup>108</sup> LAÉRTIOS, 2008, X, 137, grifo nosso.

dizer com isso? De acordo com Cooper, o hedonismo de Epicuro é *ético* em razão de ter como “marca” o seguinte pressuposto, de natureza normativa: todos os homens deveriam, *racionalmente*, buscar o prazer; não que de fato todos o façam, mas deveriam fazer. Sua tese consiste em afirmar categoricamente que não é por uma livre e natural disposição que buscamos o prazer; é, com efeito, através de um exercício deliberativo e normativo que o prazer assume a condição de bem primeiro para nós. Dito, ainda, de outro modo: não é, pois, por natureza que tendemos ao prazer, e sim mediante a eleição, via razão, que o fazemos. A defesa de Cooper possui duas frentes:

i) de um lado, ele sugere que o diálogo de Torquato com Cícero em torno do tema da motivação humana para as ações testemunha em favor do hedonismo *ético*. Cícero oferece alguns exemplos de pessoas que não perseguiram o prazer em suas vidas e é nisto que Cooper se apoia para dizer, portanto, que a busca pelo prazer não é congênita ao humano, já que para ser todos precisariam buscar o prazer livre e naturalmente, mas não é o que, na sua leitura, ocorre;

ii) de outro, Cooper lê quase todas as ocorrências da primeira pessoa do plural da *Carta a Meneceu* não como “nós humanos”, mas como “nós epicuristas”. Para Cooper, quando, por exemplo, Epicuro afirma que “É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor”<sup>109</sup>, ele (Epicuro) está se referindo ao modo como os epicuristas compreendem e se relacionam com o prazer, e não exatamente como os humanos de um modo geral o fazem. Pautando-se sobretudo em tais premissas, Cooper advoga em favor do hedonismo *ético* e opta pelo abandono do hedonismo *psicológico*.

Em contrapartida, em seu artigo “*What kind of hedonist was Epicurus?*”, Raphael Woolf (2004), ao analisar a argumentação de Cooper, acaba por sair em defesa do hedonismo *psicológico*. De acordo com Woolf, o objetivo da doutrina de Epicuro é precisamente o mesmo objetivo inscrito na natureza humana, qual seja, a busca pelo prazer (pela tranquilidade física e mental) enquanto princípio e fim das nossas ações, pressuposto que, por óbvio, não pode se aplicar somente aos epicuristas. O hedonismo *psicológico* é, portanto, aquele que considera que a busca pelo prazer é algo próprio da condição do humano, e, por esta razão, tal busca

---

<sup>109</sup> EPICURO, 2002, p. 37.

necessariamente ocorre de forma livre, natural e espontânea. A argumentação de Woolf possui basicamente três frentes:

i) primeiro, ele entende que todo o debate entre Cícero e Torquato no *De fínibus* é, na realidade, “enquadrado do ponto de vista psicológico”<sup>110</sup>. Significa dizer que quando Cícero ataca o hedonismo de Epicuro, suas respostas são sempre em referência ao hedonismo psicológico. Quando, por exemplo, Cícero contrapõe Torquato dizendo que algumas pessoas não perseguem naturalmente o prazer, esse seu dizer é uma resposta ao hedonismo psicológico. Cícero, para todos os efeitos e segundo Woolf, não considera Epicuro um hedonista ético;

ii) segundo, Woolf lê (acertadamente) as ocorrências da primeira pessoa do plural na *Carta a Meneceu* como “nós humanos”, e não como “nós epicuristas” como o faz Cooper. Ele entende, embora o texto seja endereçado para um amigo e discípulo (Meneceu), que trata-se de um escrito exotérico, destinado ao grande público e não somente aos epicuristas. O conjunto da obra testemunha em favor desta leitura;

iii) terceiro, há um resgate de Woolf da *Máxima Principal XXV*, na qual Epicuro assere: “Se não referes, em todas as circunstâncias, cada um de teus atos ao fim inscrito na natureza, mas que dele te desvias, orientando-te, no que evitas ou no que buscas, por algo diferente, teus atos não estarão em acordo com tuas palavras”<sup>111</sup>. Para Woolf, a *Máxima* ensina que não importa o que o humano diga que são seus objetivos, “suas ações desmentirão suas palavras”<sup>112</sup>, e nas suas ações o humano continuará sendo um buscador do objetivo da natureza – viver prazerosamente. A natureza, neste sentido, sempre será assumirá uma posição mais forte do que as vãs palavras.

Diante das duas perspectivas de leitura e do aparente impasse, acompanhamos integralmente a argumentação de Woolf, sobretudo por visualizarmos na argumentação de Cooper um esforço no sentido de subverter o conteúdo e o sentido dos textos supracitados em favor da defesa do hedonismo ético. Como Woolf, entendemos que é mister ler o hedonismo de Epicuro como sendo *psicológico*, quer em razão do *corpus* doutrinário de Epicuro, quer a partir da argumentação do epicurista Torquato na obra *De fínibus*, de Cícero. A identificação entre bem e prazer, sob nenhum aspecto, é concebida a partir da convecção (de um consórcio de indivíduos) ou por um esforço da razão (ela só pode ser reconhecida pelo intelecto, mas ele

---

<sup>110</sup> WOOLF, 2004, p. 307.

<sup>111</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XXV, p. 42.

<sup>112</sup> WOOLF, 2004, p. 321.

não vem a ser a sua causa), mas é, antes de tudo, rigorosamente produto da própria natureza humana via testemunho dos sentidos. O mesmo acontece no que diz respeito à reprovação dos sofrimentos.

Da definição inicial de prazer apresentada e da descrição do embate entre Cooper e Woolf, decorre que duas teses são colocadas em evidência:

- a. a primeira tese é que o prazer é o fim supremo e o bem primordial da vida humana em virtude da sua identificação com a ideia de bem, a qual pode ser constatada logo nos primeiros momentos que tomamos contato com ele, isto é, desde o momento que experimentamos os primeiros prazeres. O epicurista latino Lucrécio explica que o prazer aparece quando os átomos voltam à sua posição no corpo<sup>113</sup>, isto é, quando acontece o restabelecimento do equilíbrio atômico do humano. Com isso, é possível dizer que segundo Epicuro e os epicuristas nós estamos como que “geneticamente programados” para buscar o prazer<sup>114</sup> (somos hedonistas *psicológicos*, conforme Woolf), justamente por se tratar de um bem nascido conosco, conato, gerado em nós por natureza, o que faz do prazer um bem (*agathón*);
- b. a segunda tese, associada à primeira, indica que da mesma forma que *naturalmente* nos dirigimos ao prazer, também naturalmente e por instinto buscamos nos libertar da dor, ou seja, sem interferência da razão<sup>115</sup> e livres da convenção repudiamos o sofrimento. Se o prazer é sobretudo o ordenamento físico, Lucrécio conclui, conseqüentemente, que a dor é, em oposição, uma agitação e um desordenamento dos átomos dentro dos seus lugares próprios, é a não-normalidade: é como se, ao enfrentarmos uma dor de cabeça, estivéssemos com a nossa composição atômica desordenada, sem harmonia. Não obstante, é preciso ficar claro que essa ideia não é colidente com o entendimento de que algumas dores ou sofrimentos podem ser preferíveis ou toleráveis, visto que elas não serão preferíveis por si mesmas, mas tão somente em virtude dos prazeres que podem advir após a superação de tais sofrimentos.

Em síntese, e visando compreender melhor os dois pontos, basta olharmos para os dois movimentos (o da busca natural pelo prazer e o da repulsa, também natural, da dor) em um

---

<sup>113</sup> LUCRÉCIO, 1973, *Fragmenta Nat.*, II, vv. 966.

<sup>114</sup> O conceito “geneticamente programados” foi emprestado de Anthony A. Long (LONG, 1975, p. 69). Em linhas gerais, sem a profundidade argumentativa de Woolf, Long faz exatamente a mesma defesa.

<sup>115</sup> Encontramos essa ideia também em Torquato, no *De finibus* de Cícero: “Não precisamos de raciocínio ou prova para demonstrar que o prazer deve ser buscado e a dor evitada.” [On n'a donc pas besoin de raisonnement ni de preuves pour démontrer que la volupté est à rechercher et la douleur à fuir]. (CÍCERO, 1848, *Fin.*, I, IX).

recém-nascido: o contato com o leite materno, que sacia a fome e fornece sustento, promove a mais sincera e intensa sensação de prazer, despertando no recém-nascido, de forma natural, uma força ou um vigor (uma *energeía*) que o move para buscar sempre e novamente o prazer; em contrapartida, a dor provocada por um tombo na difícil tarefa de aprender a caminhar desperta a mais profunda repulsa, a qual se manifesta, muitas vezes, em forma de pranto soluçante, e que o faz querer sempre e cada vez mais qualificar os seus passos a fim de evitar novas e outras quedas – isto é, novos e outros sofrimentos ou dores. É o que se convencionou chamar, como observa James Warren, de “argumento dos berços”<sup>116</sup>. Fazendo isso, Epicuro insiste na ideia de que o critério para a aferição do bem deve ter suas raízes nas próprias sensações e no modo como o humano experimenta o mundo. É precisamente sobre isso que versa as seguintes palavras de Torquato: “Tire os sentidos do homem, ele não tem mais nada; cabe, portanto, aos sentidos, isto é, à própria natureza, julgar o que está em conformidade com a natureza ou o que lhe é contrário. E, eu lhe pergunto, por qual sinal podemos desembaraçar e reconhecer o que buscar ou fugir, senão por essa marca sensível de prazer ou dor?”<sup>117</sup>.

Talvez um dos maiores problemas neste horizonte de discussões sobre o conceito de prazer vem a ser a não compreensão do que efetivamente Epicuro denominou como prazer. Inúmeros foram os ataques que a sua doutrina sofreu e ainda sofre por isso. Daí que convém advertir que não são os prazeres do vulgo que os epicuristas consideram como fim e bem natural. A noção de prazer em Epicuro comporta um significado diferente daquele atribuído pelo senso comum<sup>118</sup> (o qual consiste, muitas vezes, no gozo imoderado e imediato dos sentidos), de modo que o prazer epicurista não é compatível com o sentido de devassidão (*asôtia*) que alguns intérpretes (especialmente os primeiros doutrinadores cristãos<sup>119</sup>, nas figuras de Justino de Nablus, Clemente de Alexandria e Lactâncio) insistiram em lhe conferir<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> WARREN, 2011, p. 147.

<sup>117</sup> “Otez les sens à l'homme, il ne lui reste plus rien; c'est donc aux sens, c'est-à-dire à la nature elle-même à juger de ce qui est conforme à la nature ou de ce qui lui est contraire. Et, je vous le demande, à quel signe pouvons-nous démêler et reconnaître ce qu'il faut rechercher ou fuir, si ce n'est à cette marque sensible de la volupté ou de la douleur?” (CÍCERO, 1848, *Fin.*, I, IX).

<sup>118</sup> Uma nota importante a esse respeito é a de Carlos García Gual, citando Merlan: “não há nenhum termo em nossas línguas europeias que possa abranger todo o campo semântico que domina a palavra grega *hedoné* (que é o abstrato relacionado ao adjetivo *hedys*, ‘doce, agradável’, e da mesma raiz indo-europeia que o adjetivo latino *suavis*)” [Como revela el análisis de Merlan, no hay ningún término en nuestras lenguas europeas que pueda abarcar todo el campo semántico que domina el vocablo griego *hedoné* (que es el abstracto relacionado con el adjetivo *hedys*, «dulce, placente- ro», y de la misma raíz indoeuropea que el adjetivo latino *suavis*). GUAL, 2002, p. 162, tradução nossa.

<sup>119</sup> Cf.: SANTOS, Rogério Lopes. A crítica cristã ao prazer epicureu. **Educação e Filosofia (UFU IMPRESSO)**, v. 33, p. 167-196, 2019.

<sup>120</sup> Um comentário de Tim O’Keefe, presente em seu livro *Epicureanism*, é deveras ilustrativo: “Porque os epicuristas proclamam que o prazer é o bem mais elevado, eles frequentemente foram manchados com o mesmo pincel que atinge todos os hedonistas: que eles são sensualistas desenfreados e inescrupulosos, ocupados se

O prazer entendido como bem e fim último no epicurismo é, antes de mais nada, produto de ajuizamento e prudência e, por conseguinte, expressão de equilíbrio e sensatez, como o próprio Epicuro explica na *Carta a Meneceu*, sem imaginar os difíceis percursos que a sua doutrina enfrentaria poucos séculos após a sua morte:

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 perturbação da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e de rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso (*nephón logismós*) 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<sup>121</sup>.

Ao mesmo tempo em que, didática e pacientemente, Epicuro explica que o prazer licencioso não torna agradável e não qualifica a existência, ele apresenta a definição de prazer como ausência de sofrimentos. Não significa, com isso, que Epicuro rejeita sumariamente a possibilidade de tais coisas (comidas e bebidas suntuosas, erotismo etc.) serem fonte de prazer, tampouco que ele o faz desde uma perspectiva puritana (o que seria deveras contraditório, já que não cabe, sob nenhum pretexto, ver como Epicuro como um moralista), mas tão somente que os prazeres que são produzidos por essas coisas não podem ser considerados como *fins* justamente por não promoverem – como a nossa experiência e as nossas vivências cotidianas (sobretudo as devassas) nos mostram – uma boa disposição de corpo e de mente – não é preciso muito tempo para encontrarmos desconforto após ingerirmos um volume desmedido de bebidas alcóolicas, por exemplo, a ponto de perdermos o sono, a fome e o ânimo de cultivar e colher os frutos do próximo dia. Se, entretanto, tais coisas pudessem nos libertar dos medos e das angústias que impedem o desfrute e a colheita dos bens presentes, nós não teríamos motivos para a sua censura ou mesmo para a recusa, como explica Epicuro na décima Máxima:

---

empanturrando de guloseimas da loja epicurista local antes de se envolverem em danças lascivas e orgias nojentas”. [Because the Epicureans proclaim that pleasure is the highest good, they have often been tarred with the same brush that tars all hedonists: that they are unscrupulous, unbridled sensualists, busy stuffing themselves with dainties from the local Epicurean shop before engaging in lascivious dances and disgusting orgies]. (O’KEEFE, 2009, p. 117).

<sup>121</sup> EPICURO, 2002, p. 43-45.

Se aquilo que proporciona prazeres aos licenciosos pudesse livrar a mente das angústias que sofre a propósito dos fenômenos celestes, da morte e dos padecimentos e se, ademais, lhes ensinasse o limite dos desejos, não teríamos nada para repreendê-los, já que estariam imersos em prazeres sem nenhuma mistura de dor nem de angústia, as quais são precisamente o mal<sup>122</sup>.

Vemos, com isso, que o prazer está associado à conquista da ataraxia, na qual, nas palavras de Reinhold Ullmann, encontra-se a “medida de aferição” do prazer<sup>123</sup>. É o que, aliás, sustenta Epicuro no passo 129 da *Carta a Meneceu* ao dizer que os prazeres são cânones para o ajuizamento de tudo que é bom. Daí a razão pela qual os prazeres dos intemperantes, pelo fato de não contribuírem para a conquista da imperturbabilidade, devem ser proscritos como últimos na lista de eleição. O ponto de Epicuro é bastante claro: não é possível viver prazerosamente sem viver prudencialmente. A vida dissoluta, pois, deve ser substituída pela vida prudencial, sobretudo “porque o libertino, desconhecendo a natureza das coisas e o limite dos desejos, é incapaz de atingir o fim que ele próprio se propõe: viver imerso no prazer. Não escapará da insatisfação e da angústia, portanto da vida infeliz”<sup>124</sup>. Tal ideia traduz e reforça a tese de que o viver prazerosamente está intimamente vinculado ao viver de maneira virtuosa. Esse preceito demonstra a incompatibilidade entre prazer e devassidão na doutrina de Epicuro e, conseqüentemente, refuta as acusações inconsistentes, fruto do desconhecimento ou da dissensão, que foram imputadas a Epicuro e aos principais representantes do epicurismo nos mundos grego e latino. Esses ataques faziam do Jardim um antro de libertinagem e desregramento e, o que é ainda pior, dos ensinamentos de Epicuro um convite à licenciosidade. Convém, agora, examinar sob quais termos Epicuro pensou as duas classes de prazer a fim de compreender a sua doutrina ética.

### 1.2.1 As duas classes de prazer: prazer cinético e prazer catastemático

A grande questão da ética epicurista não é, a rigor, saber o que produz a felicidade, mas em que consiste ser feliz e a que tende, como objetivo final, a nossa natureza. Respondendo tais questionamentos, o epicurista Diógenes de Enoanda (séc. II d.C.), alinhado aos ideais do

<sup>122</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* X, p. 28.

<sup>123</sup> ULLMANN, 2010, p. 61.

<sup>124</sup> Comentário a EPICURO, 2013, *Sent.* X, p. 28-29.

epicurismo e atestando a ressonância da filosofia de Epicuro na posteridade, sentenciou: “Com prazer, afirmo, agora e sempre, para todos, gregos e bárbaros, proclamando em voz alta; esse é o objetivo final da melhor maneira de passar a vida”<sup>125</sup>. Se o prazer é o objetivo final da nossa natureza e, por conseguinte, também inicial, visto que (pressuposto que vale não só para Epicuro, mas também para os filósofos gregos de um modo geral) princípio (*arché*) e fim (*télos*) coincidem, e considerando que o *sentir prazer* realiza a vida feliz, então devemos perguntar: em que consiste experimentar prazer, isto é, o que efetivamente ocorre quando dizemos que estamos experimentando prazer? A resposta para essa pergunta passa, necessariamente, pela compreensão da distinção apresentada por Epicuro entre prazer em movimento (cinético) e prazer em repouso ou estático (catastêmico). Alcançar um termo para a indagação colocada serve sobretudo para esclarecer o sentido e o lugar que o conceito de prazer assume na proposta ética epicurista<sup>126</sup>.

O prazer, para Epicuro, tem como pressuposto a ausência de sofrimentos no corpo e na alma. O que significa e como é possível, então, afastar os sofrimentos do corpo e da alma? Há que se observar, logo de saída, o que diz Epicuro na *Máxima Principal XXI*: “Quem conhece os limites da vida sabe que é fácil conseguir remover o sofrimento proveniente da carência e assim conduzir a vida em seu todo à perfeição. Por isso não precisa empenhar-se em disputas que exigem esforço excessivo”<sup>127</sup>. A *Máxima* traz duas grades teses: i) que o conhecimento da vida (isto é, da natureza humana, daí a necessidade de ininterruptamente investigar a si mesmo) é indispensável e crucial para a administração do viver; e ii) que sofrimento é carência, seja de substratos necessários à sobrevivência, seja de conhecimentos para afugentar da mente os temores.

Ora, voltando para a questão inicial, no que se refere ao corpo a resposta tende a ser mais simples e de fácil compreensão. Afastar seus sofrimentos significa, rigorosamente, atender as necessidades que são naturais (leia-se fisiológicas) à condição humana, como beber quando se tem sede, comer quando se tem fome, dormir quando se tem sono etc. Também significa, ao mesmo tempo, buscar ajuda médica quando, mediante recursos próprios ou disponíveis, as dores não puderem ser extirpadas. Neste contexto, as dores e os sofrimentos são como que

<sup>125</sup> “En el placer, afirmo, ahora y siempre, para todos, griegos y bárbaros, proclamándolo en voz alta; ése es el objetivo final de la mejor manera de pasar la vida”. (ENOANDA, 2016, fr. 32).

<sup>126</sup> Além disso, Markus Figueira da Silva também observa que a resposta para essas questões, em especial a distinção entre as duas classes de prazer, servem para demarcar a diferença entre o hedonismo de Epicuro e o de Aristipo de Cirene (SILVA, 2003, p. 107).

<sup>127</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XXI, p. 38.

sinais que o nosso corpo envia para que procuremos ajuda, a fim de reestabelecer a sua saúde. Afastar as dores do corpo pressupõe, portanto, o combate de tudo aquilo que compromete ou oferece riscos à manutenção de sua saúde e ao bom funcionamento de suas partes, condição que sempre vem a ser reflexo de alguma carência. É preciso nunca esquecer que o que a natureza carece para se satisfazer é pouco e de fácil alcance, e também que o ventre não é exatamente insaciável – insaciável, dirá Epicuro, é somente a opinião comum de que sempre precisamos de mais e mais para alcançar a satisfação<sup>128</sup>.

E com relação à alma, como tal estado pode ser atingido? Ausentar os sofrimentos dela significa libertá-la dos assuntos que a turbam, dentre os quais, na análise de Epicuro, especialmente dois são altamente danosos a nossa saúde mental, justamente por nos acompanharem no transcurso da vida: o medo e a ignorância sobre a morte e o temor dos deuses. Na realidade, segundo Epicuro, são as falsas opiniões e as crenças irracionais que circundam esses dois assuntos que são prejudiciais – opiniões e crenças que são continuamente alimentadas e difundidas pelo senso comum. A libertação de tais preocupações e temores torna-se possível quando, mediante o estudo da natureza (*physiología*) que capacita o intelecto e promove serenidade e paz interior, o humano acerca-se corretamente sobre esses assuntos, entendendo, respectivamente, a) que não há nada de temível na morte, visto que ela é a mera ausência de sensibilidade, como sentencia Epicuro na segunda *Máxima Principal*: “A morte nada é para nós. Com efeito, aquilo que está decomposto é insensível, e a insensibilidade é o nada para nós”<sup>129</sup>. Na *Carta a Meneceu*, ao apresentar o argumento, Epicuro acrescenta: “quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes estão não estão mais aqui”<sup>130</sup>. A multidão, termina Epicuro, “ora foge da morte como se fosse o maior dos males, ora a deseja como descanso dos males da vida”<sup>131</sup>. Ao sábio epicurista cabe desfrutar a vida em sua finitude, cultivando com excelência o instante presente, sem temer a morte. É claro que a morte de pessoas queridas nos faz sofrer, mas, para nós, a nossa própria morte não é nada; e b) que os deuses não se ocupam com os assuntos humanos, razão pela qual não é preciso temê-los, tampouco esperar alguma benfeitoria proveniente deles, como expõe a primeira *Máxima Principal*: “Aquele que é plenamente feliz e imortal não tem preocupações, nem perturba os outros; não é afetado pela

<sup>128</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* LIX, p. 56.

<sup>129</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* II, p. 14.

<sup>130</sup> EPICURO, 2002, p. 29.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

cólera ou pelo favor, já que tudo isso é próprio à fraqueza”<sup>132</sup>. Encontramos, nas palavras de Veleio, este que expõe a doutrina de Epicuro na obra *De natura deorum*, de Cícero, a mesma defesa, “a divindade não faz nada, não está imersa em nenhuma ocupação, não se esforça em nenhum trabalho, se compraz em sua própria sabedoria e virtude, e tem a segurança de que sempre desfrutará de prazeres extremamente intensos e, além disso, eternos”.<sup>133</sup> Inúmeros foram os ataques que Epicuro e os epicuristas vieram a sofrer sobretudo em razão deste segundo ponto, como este do retórico Máximo de Tiro (séc. II d.C.), presente na sua obra *Dissertações Filosóficas*:

Existe algum poeta que seja tão preguiçoso, descuidado e ignorante dos deuses quanto ele? Como vou representar Zeus? Realizando quais ações, tomando quais decisões, desfrutando de quais prazeres? Em Homero<sup>134</sup>, Zeus bebe, mas também discursa e delibera, assim como a gestão dos negócios da Ásia emana do Rei e a dos gregos, da Assembleia dos Atenienses: o Grande Rei delibera sobre a Ásia, sobre a Grécia, sobre a povo de Atenas<sup>135</sup>.

Do fato de Epicuro não negar a existência dos deuses (“eles de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles”<sup>136</sup>, eis o que ele escreveu a Meneceu) não se segue que ele teria que admitir que os deuses possuem uma rodada de atividades para cumprir entre nós. Ora, a teologia<sup>137</sup> de Epicuro é extensa e complexa, razão pela qual não nos estenderemos no assunto. Importa apenas destacar que a imperturbabilidade da alma exige que nos desfaçamos do temor relativo à divindade.

Percebemos, a partir do que foi dito, que os prazeres no corpo e na alma são uma consequência invariável da supressão completa dos sofrimentos. É isto, aliás, o que assevera Epicuro na terceira *Máxima Principal*: “O limite da amplitude dos prazeres é a supressão de tudo que provoca dor. Onde estiver o prazer e durante o tempo em que ele ali permanecer, não

<sup>132</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* I, p. 13.

<sup>133</sup> “Y es que la divinidad no hace nada, no se halla inmersa en ocupación alguna, no se esfuerza en trabajo alguno, se complace en su propia sabiduría y virtud, y tiene la seguridad de que siempre disfrutará de placeres sumamente intensos y, además, eternos”. (CÍCERO, 1999, *ND*, I (19), 51).

<sup>134</sup> HOMERO, 2020, *Il.*, I, 515ss.

<sup>135</sup> “¿Existe algún poeta que sea tan perezoso, descuidado e ignorante de los dioses como él? ¿Como representaré a Zeus? ¿Realizando qué acciones, tomando qué decisiones, desfrutando de qué placeres? En Homero Zeus bebe, pero también pronuncia discursos y delibera, tal como la gestión de los asuntos de Asia emana del Rey y la de los griegos, de la Asamblea de los atenienses: delibera el Gran Rey sobre Asia, sobre Grecia, el pueblo de Atenas”. (MÁXIMO DE TIRO, 2005, IV, 9).

<sup>136</sup> EPICURO, 2002, p. 25.

<sup>137</sup> Sugerimos, ao leitor interessado no tema, o seguinte artigo: SPINELLI, Miguel. Epicuro ateu? Qual ateísmo: dos crentes ou dos descrentes? *Hypnos*. São Paulo, v. 49, 2022, p. 107-147.

haverá lugar para a dor corporal ou o sofrimento mental, juntos ou separados”<sup>138</sup>. É justamente a partir do processo de supressão dos sofrimentos do corpo e da alma que podemos constatar e confirmar a existência das duas classes de prazer. Em uma obra intitulada *Da escolha e da rejeição* (a qual, infelizmente, não resistiu à ação do tempo e, por isso, não chegou até nós, como grande parte dos escritos do mestre do Jardim), Diógenes Laércio relata que Epicuro teria definido as duas classes de prazer nos seguintes termos: “A tranquilidade perfeita e a ausência completa de sofrimento são prazeres estáticos; a alegria e o deleite são prazeres em movimento enquanto vistos em sua atividade”<sup>139</sup>. Essa definição também constava em outros três textos de Epicuro, ainda de acordo com Diógenes Laércio: i) em *Do Fim Supremo*; ii) no primeiro livro da obra *Dos Modos de Vida*; e iii) na epístola *Aos Filósofos de Mitilene*. A mesma divisão, ainda, também pode ser encontrada em outros dois epicuristas, Diógenes de Tarso e Metrodoro de Lâmpsacos<sup>140</sup>, o que faz da distinção entre prazer *estático* (ou *catastemático*) e *em movimento* (ou *cinético*) um aspecto comum do hedonismo epicureu. Ambos, Diógenes e Metrodoro (o registro é de Diógenes Laércio), enunciaram: “Concebe-se o prazer de dois modos: o prazer em movimento e o prazer estático”<sup>141</sup>.

A existência de diferença entre os prazeres também fica subentendida no texto da nona *Máxima Principal*, quando Epicuro, partindo de uma situação irreal e hipotética, a saber, da possibilidade de acúmulo, de persistência no tempo e extensão dos prazeres por todo o corpo, conclui que se este fosse o caso então os prazeres não difeririam entre si: “Se todo prazer pudesse ter se acumulado, não só persistindo no tempo, mas também percorrendo a inteira composição de nosso corpo, ou pelo menos as principais partes de nossa natureza, então os prazeres *não difeririam* entre si”<sup>142</sup>. Uma vez que diferem, como resulta evidente, os prazeres não nos afetam sempre do mesmo modo e é exatamente por isso que cabe ao sábio a tarefa de saber escolher àqueles que são propícios e contribuem para a vida feliz. Nasce, assim, a tese (contra ou ao menos distinta da sustentada pelos cirenaicos, estes que não admitiam “o prazer estático, mas somente o prazer em movimento”<sup>143</sup>) que estabelece a existência de duas classes

<sup>138</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* III, p. 16.

<sup>139</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 136.

<sup>140</sup> Uma curiosidade: Cícero, no *De finibus*, se refere a Metrodoro como o “quase outro Epicuro – paene alter Epicurus” (*Fin.*, 1848, II, XXVIII), provavelmente em razão da semelhança de temperamento e do cultivo dos mesmos ideais filosóficos. O mesmo Cícero, agora nas *Tusculanas* (II, III, 7), “diz que os escritos de Epicuro e de Metrodoro circulavam conjuntamente entre os latinos: quem lia um, lia o outro, de modo a mesclar um e outro numa só doutrina” (CÍCERO apud SPINELLI, 2022, p. 51).

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* IX, p. 27, grifo nosso.

<sup>143</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 136.

de prazer: um prazer que Epicuro chamou de cinético (em movimento), e outro que denominou de catastemático (em repouso ou estático).

Quais são, então, as principais diferenças entre as duas classes de prazer e sob quais termos se dá a relação entre ambos? Começemos pela primeira classe. De acordo com Epicuro, o processo de eliminação dos sofrimentos culmina em sensações prazerosas, e esse prazer é nomeado por ele de cinético. Trata-se do prazer que sentimos, por exemplo, imediatamente após bebermos um copo de água quando estamos demasiadamente tomados pela sede, ou do prazer que sentimos ao ingerir um alimento quando estamos com fome. Talvez a principal característica dos prazeres em movimento é que eles possuem uma duração no tempo, isto é, possuem um início e um fim. O prazer da água e do alimento iniciam quando tomamos contato com a água e com o alimento, e acabam tão logo alcançamos a satisfação da carência que nos acometia. Os prazeres dessa classe ocupam um papel subsidiário na teoria ética epicurista, uma vez que ainda não equivalem exatamente à ausência integral de sofrimentos e à libertação de uma situação difícil, porém conduzem o humano para tal, como explica Anthony A. Long: “O prazer ‘cinético’ é, portanto, ou assim o considero, uma condição necessária de um certo prazer ‘estático’, mas não é considerado por Epicuro como um equivalente do prazer ‘estático’”<sup>144</sup>. É importante observar, junto a isso, que a amplitude dos prazeres é delimitada pela supressão de tudo o que provoca dor, de modo que o prazer não aumenta após atingir esse estado, como explica Epicuro na décima oitava *Máxima Principal*:

O prazer na carne não aumenta uma vez suprimido o sofrimento proveniente da carência; ele pode somente *diversificar-se*. Mas o limite do pensamento em relação ao prazer é atingido pela meditação sobre aquelas coisas mesmas e as que lhe são conexas, que provocavam extremos temores ao pensamento<sup>145</sup>.

Assim que as necessidades orgânicas são satisfeitas, isto é, quando a pulsão dolorosa é extinta, somente é possível variar os estímulos (o que ocorre, muitas vezes, a título de divertimento, como quando optamos por variar as bebidas depois de satisfazer a sede), mas não aumentar a dimensão dos prazeres. Alguém que alcança o estado de perfeita e completa satisfação desfruta

---

<sup>144</sup> “El placer «cinético» es, por tanto, o al menos así lo considero, una condición necesaria de un cierto placer «estático», mas no es tomado por Epicuro como un equivalente al placer estático». (LONG, 1975, p. 71).

<sup>145</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XVIII, p. 34, grifo nosso.

do mais excelente estado de prazer; no entanto, ainda que ele venha a ser contemplado com os benefícios da sorte, seu estado de satisfação não será alterado.

É, com efeito, da remoção completa das dores que advém um novo estado, chamado por Epicuro de prazer catastemático ou prazer em repouso/estático. A ideia apresentada por Epicuro é a seguinte: quando o organismo, em sua composição, sofre um desequilíbrio, experimentamos as dores e os sofrimentos, ao passo que quando eles são suplantados completamente experimentamos o prazer catastemático, caracterizado pela ausência absoluta de dores e sofrimentos corporais e mentais. *Katastikós*, em grego, significa calmamente, *katastematikós*, calmo, repousado, sereno<sup>146</sup>. O conceito *katástema*, como observou V. Brochard, “exprime de preferência o estado definitivo estável e permanente, pelo menos durante uma certa duração, do organismo vivo [...] O prazer produz-se naturalmente e por si quando, devido ao jogo natural dos órgãos, o equilíbrio fisiológico se estabelece num ser vivo”<sup>147</sup>. É justamente dessa natureza a classe de prazer (como consta no parágrafo 131 da *Carta a Meneceu*) que Epicuro elege como o princípio e também fim último (*arché kai télos*) da vida feliz e ao qual as nossas ações tendem. Resulta, então, que o estar livre de dores físicas e de perturbações psíquicas não pode ser entendido como uma condição neutra (não se trata de um mero estado de indolência), mas como um estado afirmativo de prazer e, mais do que isso, como o mais alto estado possível de prazer.

Acreditamos que o interesse de Epicuro em definir a mais alta classe de prazer como ausência de sofrimentos pode ter sido influenciado por uma formulação de Demócrito (filósofo de quem ele absorveu teses em seu atomismo, como sabemos), este que, embora não tenha sistematizado uma ética propriamente dita, concebeu que o fim supremo (ao qual ele chamou de bem-estar) da vida feliz humana “é a condição constante da calma e do equilíbrio da alma, não perturbada pelo medo, nem pela superstição, nem por outras emoções”<sup>148</sup>. É bastante provável que, ao estudar a filosofia de Demócrito com Nausífanos, Epicuro tenha entrado em contato com essa afirmação. Não por acaso, em um exercício de comparação, Jean Brun comenta que “os Cirenaicos não admitiam um terceiro estado (reconheciam apenas o de prazer e o de dor), em que Demócrito tinha feito permanecer a sabedoria, calma feita de bom humor e de ausência de receio”<sup>149</sup>. A definição de Demócrito do que ele chamou de “bem-estar” é bastante semelhante ao estado de completa ausência de sofrimento e aflições que Epicuro,

---

<sup>146</sup> PEREIRA, 1998, p. 310.

<sup>147</sup> BROCHARD apud BRUN, 1987, p. 99-100.

<sup>148</sup> LAËRTIOS, 2008, IX, 45.

<sup>149</sup> BRUN, 1987, p. 99, o parêntese foi acrescentado.

depois, veio a chamar de prazer catastemático, de modo que é justamente a partir desta definição que supomos haver também uma intersecção, em termos éticos, entre Demócrito e Epicuro – visto que, no que diz respeito ao campo da física, a vinculação<sup>150</sup> é tão evidente que dispensa demonstração, mas não explicação. Epicuro, no entanto, vai ainda mais longe: para ele não basta somente ausentar os sofrimentos da alma, mas também os do corpo – não há propriamente “separação” entre corpo e alma na doutrina de Epicuro.

Podemos dizer, então, que a distinção entre prazeres cinéticos e catastemáticos se aplica tanto aos prazeres do corpo quanto aos prazeres da mente? A resposta é sim, porém não se esgota no mero emprego do advérbio. A questão é pensada da seguinte maneira por Epicuro: se um dos prazeres cinéticos do corpo corresponde à agitação promovida pela ingestão de um alimento nos momentos de fome (ou, como quis Lucrécio, ao retorno do ordenamento fisiológico natural do humano), a mente experimenta prazer cinético, por exemplo, quando um indivíduo se encontra com um amigo<sup>151</sup>, visto que o simples encontro pode ajudá-lo a esquecer as eventuais dificuldades que ele esteja enfrentando, ainda que elas voltem a acompanhá-lo ao findar do encontro. A mesma lógica se aplica aos prazeres catastemáticos: enquanto para o corpo gozar de prazeres em repouso é forçoso satisfazer todas as necessidades fisiológicas (da fome, da sede e do cansaço, primordialmente), para que o mesmo ocorra com a mente, é vital desfazer-se de todas as turbações que acompanham o humano no exercício do viver, o que só se torna possível, de acordo com a filosofia de Epicuro, mediante o estudo da filosofia (isto é, da *physiología*, como visto na seção 1.1.1) e também da posse dos amigos – os quais figuram como fonte de segurança futura, como veremos na seção 2.2.

Resulta, pois, que prazer e dor constituem uma relação de exclusão no epicurismo, sendo que a ausência de um é a condição de existência (a condição *sine qua non*) do outro. A grande questão, identificada já entre os antigos e sobrelevada por Cícero, e que o mesmo Cícero pressupõe como um erro de Epicuro, é o não reconhecimento de um estado intermediário entre o prazer e a dor. O argumento de Cícero é apresentado no livro II da obra *De finibus*:

E quem não vê que na natureza das coisas existem três estados? Um quando estamos com prazer, o outro quando estamos com dor e o terceiro onde estamos agora; porque

---

<sup>150</sup> Devemos, no entanto, tomar o cuidado para não cometer o mesmo erro de Cícero no que diz respeito à vinculação entre Demócrito e Epicuro. No primeiro livro da obra *De finibus*, vemos Cícero atacar a física de Epicuro argumentando que ele simplesmente copiou Demócrito (o que, por óbvio, não é verdade) e, naquilo que tentou inovar, colocou tudo a perder (CÍCERO, 1848, *Fin.*, I, VI-VII).

<sup>151</sup> LONG, 1975, p. 74.

acredito que como eu você não sente dor nem prazer neste momento; e que você considera em volúpia aquele que está no meio dos prazeres da boa comida, e em tristeza o homem que é torturado. Entre esses dois estados, você não vê que existe uma infinidade de pessoas que não estão nem em um nem no outro?<sup>152</sup>

Do que disse Cícero, rápidas considerações devem ser feitas. A primeira é que a vinculação entre boas comidas e prazer não é exatamente condizente com a percepção de Epicuro sobre o prazer. Talvez, e só talvez, a infelicidade de Cícero reside no exemplo oferecido. A segunda é que a doutrina ética de Epicuro, todavia, não admite a presença de um estado intermediário entre o prazer e a dor: ou sentimos dores, quando o nosso corpo carece de algo ou quando a nossa mente está atormentada, ou sentimos prazer, quando alcançamos a satisfação e a bem-aventurança de ambos. O *agora* a que se Cícero se refere pode ser, portanto, tanto um *estado* de sofrimento ou de prazer para Epicuro, depende apenas da condição (de falta ou suficiência) na qual o humano se encontra.

Não satisfeito com as proposições que compõem a doutrina ética epicurista, Cícero sugere em tom de crítica que o mais adequado seria Epicuro chamar o prazer catástemático (em repouso ou estático) de indolência, visto que, de acordo com o entendimento do orador romano, não se trata propriamente de um estado de prazer, mas tão somente da ausência de sofrimentos. O problema parece ser, fundamentalmente, conceitual, como podemos perceber neste trecho do texto: “Se ele partilha da opinião de Hierônimos<sup>153</sup>, que pensa que o bem soberano é viver sem dor, por que prefere falar de voluptuosidade do que de ausência de dor, como o filósofo de Rodes que sabe ao menos o que diz?”<sup>154</sup>. A passagem deixa transparecer ao menos duas faces da crítica de Cícero:

---

<sup>152</sup> Et qui ne voit que dans la nature des choses il y a trois états? l'un, quand nous sommes dans la volupté, l'autre quand nous sommes dans la douleur, et le troisième où nous nous trouvons maintenant; car je crois que comme moi vous n'éprouvez ni douleur ni volupté dans ce moment; et que vous regardez comme dans la volupté celui qui est au milieu des plaisirs de la bonne chère, et dans la douleur l'homme que l'on torture. Entre ces deux états-là, ne voyez-vous pas qu'il y a une infinité de gens qui ne sont ni dans l'un ni dans l'autre? (CÍCERO, 1848, *Fin.*, II, V).

<sup>153</sup> Trata-se de Hierônimos de Rodes (ou Jerônimo, como opta Carlos Ancêde Nougé na tradução da obra *De finibus* de Cícero para o português pela editora Martins Fontes), filósofo peripatético e um dos principais opositores de Arcesilau de Pitane, filósofo que deu encaminhamentos céticos para a Academia de Platão. Hierônimos viveu no século terceiro antes de nossa Era. Diógenes Laércio (2008) atribui duas obras à Hierônimos: *Notas Esparsas* (2008, I, 26), na qual Hierônimos teria relatado o famoso feito de Tales de Mileto com a previsão de uma boa safra de azeitonas, e *Da suspensão do Juízo*, em que Hierônimos ataca Fédon de Elis (2008, II, 105) e que se destinava, provavelmente, a confrontar teses de Arcesilau, considerando que a suspensão do juízo (título da obra de Hierônimos) é uma atitude que fora adotada pelos filósofos céticos, a qual foi nomeada por eles de *epoché*.

<sup>154</sup> CÍCERO, 1848, *Fin.* II, V.

i) uma relativa à identificação entre ausência de dor e prazer, identificação que Cícero se recusa a reconhecer e aceitar, uma vez que, para ele, são *estados* distintos;

ii) a outra se refere à linguagem e ao estilo adotados por Epicuro para comunicar a sua tese, os quais são, na leitura de Cícero, obscuros e pouco precisos, a tal ponto de Cícero chamar Epicuro de *ho skoteinós*<sup>155</sup>, numa explícita comparação a Heráclito. Todo o tratamento de Cícero ao hedonismo de Epicuro é recheado por insultos, invectivas e obstinação desenfreada de reprovação, é verdade. Seja como for, Cícero ignora, definitivamente, o aspecto positivo do prazer que fora sobrepujado por Epicuro na obra *Do Fim Supremo*, quando disse: “Não sei como conceber o bem se excetuo os prazeres do palato, os prazeres do sexo e os prazeres derivados da audição ou da contemplação da beleza”, afirmação que expressa que não é possível sequer imaginar o prazer enquanto bem se excluirmos os nossos sentidos. O prazer catatemático não dispensa o prazer em movimento; pelo contrário, este é a condição para aquele.

As acusações que Cícero dirige a Epicuro podem ter sofrido influência de uma passagem do livro IX da *República* (texto que ele certamente conheceu) na qual vemos Platão compartilhando exatamente a mesma postura diante da definição de prazer como ausência de sofrimento. Escreve Platão: “Esse estado de repouso não é, por conseguinte, um prazer, mas assim parece, se o compararmos com a dor; e uma dor, se o compararmos com o prazer; e nada há de saudável nessas visões, pelo que toca à autenticidade do prazer, mas é tudo uma impostura”<sup>156</sup>. O que Platão sustenta é que a ausência de dor (que ele chama de “estado de repouso”) somente *aparenta* ser um prazer para àqueles que estão sofrendo: “esse estado não é [...] um prazer, mas assim parece, se o compararmos com a dor”. Cícero vai na mesma direção e, ao negar a identificação entre ausência de sofrimentos e prazer, nitidamente se aproxima de Platão. Este é o primeiro ponto da crítica de Cícero à base do *éthos* epicureu.

O segundo ponto diz respeito a uma confusão (se voluntária ou involuntária, é difícil precisar) promovida pelo próprio Cícero. Ele equivocou-se ao verter o termo grego *hedoné* para o termo latino *voluptas*. A questão é que a *voluptas* latina (a qual dá origem aos termos volúpia e voluptuosidade em nosso idioma) possui um sentido distinto da *hedoné* de Epicuro, uma vez que faz referência especialmente aos prazeres corporais, culminando no sensualismo e na luxúria por vezes usados para se referir ao prazer epicureu. O dicionário Latim-Português da

---

<sup>155</sup> Ibidem.

<sup>156</sup> PLATÃO, 2001, *Rep.*, 584a.

Porto Editora, por exemplo, ao traduzir o termo *voluptas* dá ênfase em “prazer de beber”, “prazer sensual” e voluptuosidade<sup>157</sup>, e é exatamente assim que Cícero lê o conceito de *hedoné* de Epicuro. Foi assim, aliás, que Cícero definiu o prazer em *Fin.* II, V, ao falar do “prazer da boa comida”, como exposto acima.

O núcleo da crítica de Cícero consiste principalmente na incompatibilidade entre *voluptas*, *honestidade* e *decência*, posto que, não podemos esquecer, a *honestidade* e a *decência* eram virtudes capitais para ele. Em razão disso, Cícero conclui que “Devemos, portanto, subtrair a voluptuosidade para que a honestidade reine em nossas ações e a decência em nossos discursos. Seria lícito dizer que a voluptuosidade é o bem supremo da vida, já que não o é nem na festa?”<sup>158</sup>. A *hedoné* epicurista, entretanto, não combina com a lascívia, como explicou Epicuro na *Carta a Meneceu*<sup>159</sup>, já que pressupõe a sabedoria prudencial e está intimamente vinculada à virtude, como vimos anteriormente – pressuposto que Cícero parece não levar em conta. Da proposição de Cícero, somada àquela dos primeiros doutrinadores cristãos, decorre a (injusta) alcunha de desmesurado que Epicuro veio a receber no percurso histórico da humanidade – ainda nos dias de hoje, dois milênios depois, é comum encontrar leitores pouco (ou nada) familiarizados com a filosofia de Epicuro que o descrevem como alguém que foi pouco comedido nos seus hábitos e que se entregou facilmente aos mais abjetos e vulgares prazeres.

O que Cícero não considerou ao externar seus ataques ao prazer epicureu, com efeito, foi o declínio que atingiu Atenas no séc. IV a.C. O cidadão grego, após as conquistas macedônicas e a perda da hegemonia de Atenas, passou a viver desorientado, privado do espírito livre, oprimido, assombrado pela pobreza, desamparado perante a *pólis* e a si mesmo<sup>160</sup>. Daí que o modo segundo o qual Epicuro concebeu o conceito de prazer não pode ser desvinculado do contexto material e também político-econômico em que foi forjado (este é, aliás, o maior desafio de quem estuda filosofia: não dissociar os conceitos do seu horizonte histórico e material de concepção), contexto em que a todos era requerido saber viver (com alegria e contentamento) com o pouco. Não poderia, diante disso, ser mais acertada (embora use o termo volúpia) a observação e o elogio que Nietzsche dirige a Epicuro no aforismo 45 de *A gaia ciência*: “Apenas um ser continuamente sofredor pôde inventar uma tal felicidade, a

<sup>157</sup> TORRINHA, 1942, p. 713.

<sup>158</sup> CÍCERO, 1848, *Fin.*, II, IX.

<sup>159</sup> EPICURO, 2002, p. 43-45.

<sup>160</sup> SPINELLI, 2009, p. 94-95.

felicidade de um olhar ante o qual o mar da existência sossegou, e que agora não se farta de lhe contemplar a superfície, essa delicadeza, matizada, fremente pele de mar: nunca houve uma tal modéstia na volúpia”<sup>161</sup>.

### 1.2.2 Da memória (*mnéme*) como fonte de prazer

Desde a sociedade homérica até os tempos de Epicuro, a memória (*mnéme*) sempre ocupou uma posição central entre aqueles que buscavam a instrução do intelecto e a qualificação da existência. Os principais indivíduos a sobrelevarem a importância da memória foram os poetas e os filósofos, mas por certo ela era indispensável para toda a comunidade de indivíduos. Não podemos deixar de fora, também, os historiadores. Em sua descrição da Guerra do Peloponeso, o historiador grego Tucídides (séc. V a.C.) menciona a importância da memória para o relato histórico – indicando, aliás, alguns cuidados que historiador deve ter ao fazer o uso dela. A razão para tal valorização não é difícil de ser constatada. Considerando que o saber (o saber em geral, e não exatamente o saber relativo à atividade científica, embora também ele) não estava disponível em bibliotecas, em *videoaulas* ou em *nuvens virtuais* (como nos dias atuais), para alcançá-lo era preciso, primeiro, ir ao encontro da tradição do saber (como fizeram Tales e Pitágoras, por exemplo, indo até os sacerdotes egípcios para aprender sobretudo as matemáticas), vindo a ser o *deslocar-se* uma exigência e uma característica da formação do sábio. Dado que a principal via de acesso e de divulgação do conhecimento (e também da cultura) era a oralidade, todos eram forçados, por um lado, a ouvir com atenção os saberes que os mestres tinham a oferecer (a *escuta* era, neste sentido, a segunda exigência para o tornar-se sábio) e, por outro lado, a exercitar a memória a fim de manter vivos os ensinamentos conquistados.

Toda sociedade oral (como a grega antiga) exige o aperfeiçoamento da memória através da criação de técnicas de lembrança, visto que é justamente por intermédio da memória viva que os saberes, os feitos humanos, a origem do mundo e também os usos e costumes (nos termos do que é preciso fazer hodiernamente) são acessados e, ao mesmo tempo, transmitidos entre gerações. Considerando, ainda, que o bem-estar da *pólis* dependia da correta e contínua realização de ritos, da promoção de festas em homenagem aos deuses e sobretudo do culto

---

<sup>161</sup> NIETZSCHE, 2012, p. 83-84.

religioso, a memória vinha a calhar justamente como um instrumento para isso. A memória, portanto, era sobretudo essencial para o próprio exercício do viver. Em *De Pythiae oraculis*, Plutarco destaca esse aspecto:

Que memória era preciso ter naquele tempo! Quantas indicações eram dadas sobre os meios de identificar os lugares, sobre os momentos propícios aos empreendimentos, sobre os sacrifícios por fazer aos deuses [...], sobre os monumentos dos heróis, cujas localizações eram secretas e bem difíceis de encontrar nas regiões tão distantes da Grécia<sup>162</sup>.

Que a memória era indispensável para todos os indivíduos parece evidente. Entre poetas e filósofos, no entanto, ela assume ainda outras *funções*. Especificamente entre os poetas, a memória estava intimamente ligada à figura das Musas. As Musas sempre eram invocadas para dar a conhecer os acontecimentos do passado. Em Hesíodo, por exemplo, as Musas são filhas de *Mnemosýne*<sup>163</sup>, deusa que personificava a memória na mitologia grega e que era responsável por inspirar os poetas para, na sequência, mediante métrica e ritmo, cantarem. As Musas, filhas de *Mnemosýne*, sussurravam aos poetas palavras de sabedoria e verdade, com as quais eles encantavam (e também informavam) os seus ouvintes. Tomados pela sabedoria das Musas sobre os mais diversos temas que cercavam a existência humana, especialmente sobre os feitos dos heróis no passado<sup>164</sup>, os poetas, como que em êxtase, cantavam. A palavra cantada era inseparável da memória; por meio da palavra cantada, a qual estava associada à memória e à inspiração das Musas, os poetas gregos acessavam e comunicavam o que é, o que foi e o que será, como lemos em Hesíodo: “Eia! Pelas Musas começemos, elas a Zeus pai hineando alegram o grande espírito no Olimpo dizendo o presente, o futuro e o passado vozes aliando”<sup>165</sup>. É importante notar também que, naquela época, não era possível entender a poesia oral (cuja maior expressão reside na *Ilíada* e na *Odisseia*) sem técnicas de memória, de modo que a todos era requerido um amplo exercício. Por fim, era necessário, ao mesmo tempo, olhar para a “inspiração poética” pressupondo a existência de um extenso treinamento de memória por parte do *aedo*.

<sup>162</sup> PLUTARCO apud DETIENNE, 2013, p. 14.

<sup>163</sup> HESÍODO, 2015, *Th.*, vv. 54ss.

<sup>164</sup> Uma observação: trata-se, na realidade, do que poderíamos chamar de passado ou tempo poético, e não exatamente histórico. A perspectiva histórica, entretanto, não está completamente ausente.

<sup>165</sup> HESÍODO, 2015, *Th.*, vv. 36-39.

No caso específico dos filósofos e, mais precisamente, de Epicuro, a centralidade da memória caminha em outra direção, a qual antes de ser contrária vem a ser complementar. É claro que, em seu período, a escrita já havia ganhado forma e a sociedade não dependia única e exclusivamente da oralidade – embora ela ainda fosse deveras importante e presente. Sem expor os fundamentos e justificar a sua suposição, Markus Figueira da Silva<sup>166</sup> afirma que a importância atribuída à memória por Epicuro é reflexo de uma clara herança socrático-platônica. Ora, a valorização da memória em Epicuro se dá em dois sentidos: um relativo à preservação dos seus ensinamentos e da sua doutrina, outro referente à conquista do prazer. Com relação ao primeiro aspecto, sua importância pode ser atestada em vários escritos:

- a. em uma recomendação feita no testamento de Epicuro para que, todo dia vinte de cada mês, os “companheiros de filosofia” se reunissem para a rememoração das teses de Epicuro e de Metrodoro<sup>167</sup>, isto é, para recordar os ensinamentos e os momentos vividos juntos, a fim de que a doutrina continuasse viva entre os que restaram;
- b. logo no início da *Carta a Heródoto* (e em inúmeras outras passagens da mesma epístola), quando Epicuro relata que preparou um epitome do seu sistema sobre a natureza a fim de que todos pudessem “conservar bem gravado na memória o essencial das máximas e dos princípios”<sup>168</sup>;
- c. ao final de outra epístola, nesta recomendação: “Fixa na memória, Pítocles, todas essas explicações”<sup>169</sup>, convite que é recorrente nos textos que sobreviveram. A razão dessa insistência, ressaltamos, deve-se ao fato de que o processo educacional grego acontecia majoritariamente através da oralidade (embora nos tempos de Epicuro a escrita já tivesse alcançado alguma expressão na vida grega), razão pela qual era preciso manter vivo na memória os ensinamentos da doutrina.

Inúmeros são, portanto, os pedidos feitos por Epicuro para que seus discípulos guardassem na memória os principais aspectos (saberes) da doutrina. É interessante notar, para aproveitar a referência, que Epicuro também pede em seu testamento para que os sacrifícios fúnebres em homenagem ao seu pai, a sua mãe e aos seus irmãos continuassem sendo

---

<sup>166</sup> SILVA, 2003, p. 102.

<sup>167</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 18.

<sup>168</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 35.

<sup>169</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 116.

realizados, pedido que revela ao menos duas coisas: primeiro, que ele queria que tais entes não caíssem no esquecimento, preservando-os através da memória evocada na realização das cerimônias; segundo, que ele não se contrapunha exatamente aos ditames do culto religioso de sua época, já que solicita expressamente a continuidade da realização de tais cerimônias que faziam parte da vida grega pelo menos desde o período homérico<sup>170</sup>.

Com relação ao segundo aspecto, a importância da memória é ainda maior porque ela assume uma função *ética*, isto é, de qualificação do instante presente e do viver<sup>171</sup>. Ficou estabelecido que o prazer, enquanto princípio e fim último da humana felicidade, consiste em um estado de completa ausência de sofrimentos, quer do corpo, quer da alma. Tomando isso como pressuposto, Epicuro sustenta que a memória possui um papel fundamental no tocante à conquista dos prazeres da alma, sobretudo porque a memória é capaz de reativar em nós a sensação de prazer sentida outrora, ainda que em proporções diferentes. É como se, em determinadas circunstâncias de dificuldade e sofrimento, pudéssemos encontrar algum conforto na lembrança de vivências agradáveis passadas. Isto ocorre, aliás, com bastante frequência em nossas vidas: quando, por exemplo, procuramos lembrar dos bons momentos compartilhados com àqueles que já se foram (sejam eles humanos ou não!) para aliviar o sofrimento da perda – ou mesmo para suplantar quaisquer outros sofrimentos. Nesses casos, impera a ideia de que a memória é vista como um mecanismo de promoção de prazer mental – assim como a água e o pão são para o corpo, a memória o é para a mente. Vale dizer, na mesma esteira, que alguns (uns quantos, na verdade) prazeres da alma são reminiscências dos prazeres experimentados pelo corpo em outros tempos.

Uma narrativa<sup>172</sup> preservada sobre os momentos finais da vida de Epicuro tende a sintetizar a ideia. Sabemos, através de relatos biográficos, que Epicuro sofria continuamente de cálculos renais – daí, possivelmente, a expressão usada por Nietzsche para descrever Epicuro:

---

<sup>170</sup> Cf.: COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

<sup>171</sup> Do fato de a memória assumir uma função ética não se segue que tal função apresente os mesmos problemas que o aspecto epistêmico apresenta. Desde a antiguidade inúmeras ressalvas foram apresentadas quanto ao uso epistêmico da memória, já que ela pode apresentar dificuldades (menores e maiores) para a conquista do conhecimento. Tal objeções, entretanto, não excluem a possibilidade do seu uso ético como fonte para o prazer. O uso que Epicuro propõe, nas vivências mais cotidianas, não pressupõe o rigor que vem a ser exigido da memória na investigação científica.

<sup>172</sup> De acordo com Diógenes Laércio (X, 22), trata-se de uma *Carta a Idomeneu*. No entanto, Cícero, no *De finibus*, defende que se trata de uma epístola a Hermarco. Olhando para o conteúdo da epístola, sobretudo para a linhas finais, o mais provável é que Cícero esteja certo, “visto que na carta Epicuro pede ao destinatário que ‘cuide dos filhos de Metrodoro’; pedido que no testamento é diretamente dirigido a Hermarco” (SPINELLI, 2009, p. 39, nota 45).

um ser “continuamente sofredor”. Quando estava prestes a morrer, Epicuro supostamente disse as seguintes palavras:

Estou no dia mais feliz da minha vida e ao mesmo tempo no último, quando escrevo isto para vocês; sinto tantas dores na bexiga e nos intestinos que a violência não poderia aumentar. Minha alma, entretanto, resiste a todos esses males, alegre ao relembrar (*mnéme*) os nossos colóquios passados<sup>173</sup>.

Embora se trate de uma narrativa contestável quanto a sua autoria e destino, ela retrata bem o que estamos a afirmar, ou seja, que a memória dos prazeres passados pode mitigar determinados sofrimentos presentes, conforme fica evidente em: “minha alma resiste a todos esses males, alegre ao relembrar (*mnéme*) os nossos colóquios passados”. O mesmo raciocínio parece valer para o prazer que é gerado pela simples lembrança de que uma dor passou, como ocorre com vítimas de acidentes ou coisas do gênero. Ao mesmo tempo, Epicuro considera que a memória é fonte de prazer por permitir que o humano, por intermédio de recursos mnemônicos de projeção (por viagens no tempo mental, para usar uma expressão da literatura contemporânea especializada), antecipe prazeres vindouros. Dois são, deste modo, o que poderíamos chamar de deslocamentos temporais (ambos vinculados à memória)<sup>174</sup>: primeiro, o de rememorar prazeres experimentados no passado sob o pretexto de qualificar o instante presente; segundo, o de realizar, tendo como base a memória das experiências vividas, uma espécie de deslocamento temporal de pensamento no sentido de aventar a possibilidade de encontrar, no amanhã, outros e novos prazeres, tendo como base os prazeres já experimentados. Esta mentalidade indica que há uma noção de temporalidade intrínseca à própria noção de prazer, a qual, aliás, não foi reconhecida pelos cirenaicos, visto que eles só consideraram os prazeres que dizem respeito ao instante presente – ao *agora*.

### 1.3 SOBRE O CONCEITO DE DESEJO OU PULSÃO (*EPITHYMÍA*)

---

<sup>173</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 22.

<sup>174</sup> Talvez seja um exagero ou mesmo soberba de nossa parte dizer que Epicuro antecipa as discussões que hoje orientam e conduzem boa parte das pesquisas feitas no campo da *filosofia da memória*, mesmo porque não consta que ele tenha se ocupado especificamente com o tema, tal como fez, por exemplo, Aristóteles no tratado *Da memória e reminiscência* que compunha sua *Parva Naturalia*. No entanto, não podemos deixar de reconhecer que as passagens citadas versam sobre o núcleo central das produções atuais sobre o tema, como a relação entre *memória e imaginação* e *memória e emoções*.

A doutrina de Epicuro não teve como finalidade fundar princípios ou regras universais e abstratas, mas investigar e expor racionalmente a realidade (natural) humana nos seus limites e possibilidades. Quando, a título de exemplo, nós dogmatizamos crenças ou apoiamos nossa percepção em outro lugar que não na *verdade* (*alêthés*) apreendida pelas evidências sensíveis, nós somos tomados pela irracionalidade. Na tarefa de qualificar a existência, o que mais importa é o nosso empenho no sentido de conhecer o que, naturalmente, nos estimula a agir. Ocorre “que é o conhecimento de nossa natureza, e não de algo externo a ela, que põe à mostra nossas forças em suas dimensões apropriadas”<sup>175</sup>. Tendo isso como pressuposto, Epicuro acreditou que podia rastrear a causa da infelicidade humana, e, justamente por essa razão e por esse seu esforço, foi visto por muitos como um salvador<sup>176</sup>.

Não muito diferente da nossa *condição* atual, inúmeras eram as fontes de perturbação e temor: os deuses, a morte, os fenômenos celestes e também os desejos. O último é o que, neste momento, mais nos interessa. Mas, por qual razão devemos nos ocupar com o conceito de desejo (*epithymía*)? A resposta que guiará nossa exposição é a seguinte: porque a conquista do prazer, no epicurismo, está estreitamente vinculada à análise dos desejos. Logo de saída, é preciso ficar claro que o conceito de desejo em Epicuro não pode ser confundido com o conceito de vontade. Ao fazer uso do termo grego *epithymíai*, Epicuro se refere a todas aquelas pulsões que movem o humano, que fazem com que ele realize uma ação, isto é, que o impulsionam para esta ou para aquela direção e o fazem escolher ou rejeitar. Os desejos são, literalmente, expressão de pulsões naturais internas. Desde uma perspectiva do atomismo de Epicuro, podemos entender as pulsões como simples agitações dos átomos; tais pulsões são, como definiu Markus Figueira da Silva, “fenômenos do corpo”<sup>177</sup> ou do composto atômico que somos.

A grande questão enfrentada por Epicuro diz respeito ao modo como o humano deve administrar tais pulsões que nele se manifestam na forma de desejos. Para que o humano proceda de modo a preservar o equilíbrio e a imperturbabilidade que caracterizam o prazer catastemático, ele deve, necessariamente, saber governar as pulsões, que enquanto fenômenos

---

<sup>175</sup> SPINELLI, 2013, p. 151.

<sup>176</sup> Lucrécio, em seu poema, não poupa elogios ao filósofo do Jardim, fazendo de Epicuro um salvador da humanidade (*Fragmenta Nat.*, I, vv. 60-75; III, vv. 5-10; VI, vv. 25-30). Há, aliás, uma curiosidade no emprego deste substantivo: o próprio nome *epicuro* em grego designa aquele que auxilia, socorre e defende; daí que o significado do seu nome veio a coincidir com seus feitos.

<sup>177</sup> SILVA, 2001, p. 49.

naturais são sempre boas. Elas nascem de uma solicitação do corpo enquanto fenômenos naturais, que se manifestam na forma de desejos, ou naturais necessários ou naturais não necessários, ou ainda em desejos frívolos (dependendo da opinião do indivíduo). Enquanto algumas pulsões são indispensáveis para o bem-estar corporal, para a felicidade e mesmo para a manutenção da própria vida, outras tiram o humano da senda do equilíbrio (*eustatheía*) e ocasionam conflitos que comprometem a imperturbabilidade (*ataraxia*), os quais podem ser de duas naturezas:

i) *internos*, se dão quando os indivíduos, conhecendo a própria natureza, não se sentem capazes ou à vontade de se acolher nessa natureza que conhecem, sendo que tais conflitos internos se dão, majoritariamente, por força de conflitos externos, quando, por exemplo, os usos e costumes exigem que sejamos algo que não somos, ou quando condenam aquilo que somos em vista do que nos é requerido ser;

ii) *externos*, os quais acontecem justamente quando estabelecemos um conflito com os acordos sociais que arregimentam as relações em vista de cumprir com as pulsões, como ocorre quando desejamos e optamos por atender uma solicitação natural que é reprovada (ou colidente) por uma mentalidade religiosa ou mesmo cultural (sob os termos do consuetudinário) que faz parte de nossa vida.

Ainda que promovam conflitos (internos ou externos), no entanto, é importante salientar que as pulsões são sempre boas (autênticas) por natureza e movem o humano para esta ou para aquela direção e o fazem decidir e agir. Por essa razão, elas não podem ser reprovados de saída, o que só deve acontecer (a título de persuasão e de administração, nunca de eliminação) se e quando identificados os prejuízos que elas podem promover. A dificuldade, neste sentido, não reside nas pulsões em si mesmas, e sim no modo como cada um concebe e realiza (quer em referência aos acordos conviviais, quer em relação a si mesmo) tais pulsões que implicam em desejos que carecem de moderação e governo, escolha e rejeição. Para facilitar a compreensão do que está em jogo, ao modo de quem busca instruir sobre a avaliação do que deve ser escolhido ou rejeitado, Epicuro propõe um exercício de reflexão baseado na seguinte pergunta: “Que acontecerá comigo se eu atingir aquilo que o desejo persegue e o que acontecerá se não atingir?”<sup>178</sup>. Será através deste questionamento que o sábio descobrirá qual ação deve realizar.

---

<sup>178</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* LXXI, p. 66.

Um rápido exercício de reflexão nos permite concluir que são, na realidade, dois os possíveis caminhos:

a) o da realização das solicitações naturais, no caso daquelas pulsões que, se não forem satisfeitas, acarretarão sérios danos à saúde (seja do corpo ou da mente) ou até mesmo a morte;

b) o da persuasão e da administração das pulsões, naqueles casos em que o atendimento das pulsões trará mais perturbações e sofrimentos do que satisfação.

Vejamos, então, o modo como Epicuro dividiu os desejos, bem como as questões que tal divisão suscitam.

### 1.3.1 A natureza tripartite dos desejos segundo Epicuro

Os desejos são, pois, pulsões naturais que nos movem e nos fazem exercer com sabedoria a escolha e a rejeição. Naturalmente, eles despertam em nós um movimento, o qual, quando de conformidade com a operação ou ato de pensamento (*logismós*) ou, ainda, ajuizamento do arbítrio, pode nos conduzir ao prazer e, quando em desacordo, ao sofrimento. Quais são, então, os três tipos de desejos segundo a divisão de Epicuro? Dentre os desejos, descreve Epicuro, “há os que são naturais e necessários, outros que são naturais mas não necessários, outros que não são nem naturais nem necessários, mas originam-se de uma vã opinião”<sup>179</sup>. Além de constar nas *Máximas*, a divisão<sup>180</sup> também comparece na *Carta a Meneceu*<sup>181</sup>, e o conhecimento correto dessa divisão, aponta o filósofo na sequência da epístola, “leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade de espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo”<sup>182</sup>.

<sup>179</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XXIX, p. 47.

<sup>180</sup> Cícero viu nesta divisão um problema e dirigiu a seguinte crítica a Epicuro: é uma divisão mal feita; existem apenas dois tipos de paixões, e ele criou três delas; isso não é dividir, é quebrar em pedaços. Se ele tivesse dito que há duas espécies de paixões, as naturais e as artificiais, e que entre as naturais há algumas necessárias e outras não, isso teria sido bem dito; esta é a divisão daqueles que aprenderam a dialética que Epicuro despreza, pois em uma divisão é uma falta grave confundir a espécie com o gênero (CÍCERO, 1848, *Fin.*, II, IX).

<sup>181</sup> EPICURO, 2002, p. 35.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

Na primeira classe, Epicuro aloca os desejos que nos livram do sofrimento e garantem a saúde do corpo e da mente, como beber quando temos sede, comer quando temos fome, dormir quando temos sono etc. Falamos, por óbvio, dos desejos naturais e necessários. Eles representam, nas palavras de Jean Brun, “aquela espécie de ascetismo epicurista que ensina ao sábio a contentar-se com o pouco e a desfrutar aquilo que uma Natureza previdente põe ao alcance da mão”<sup>183</sup>. A afirmação de Brun, que não deve ser tomada ao pé da letra, possivelmente se fundamenta no conteúdo da décima quinta *Máxima Principal*, na qual Epicuro postula que “A riqueza conforme à natureza é limitada e fácil de obter; a requerida pelas vãs opiniões estende-se ao infinito”<sup>184</sup>. Trata-se de uma máxima, aliás, que foi acolhida com apreço por Lúcio Aneu Sêneca, filósofo estoico, que nas *Cartas a Lucílio* a cita e a comenta:

Para finalizar esta carta, aqui te deixo uma máxima que li hoje, e que também ela foi colhida num jardim alheio: “*uma verdadeira riqueza é a pobreza conforme à lei natural*”. Sabes quais os limites que a lei natural nos impõe? Não passar fome, nem sede, nem dor. Para evitar a fome e a sede não é necessário frequentar a casa dos grandes senhores, nem suportar o seu ar carrancudo, ou a sua ofensiva bondade, não é preciso correr riscos no mar ou ir em expedições bélicas: aquilo de que a natureza necessita está perto, está à nossa mão. É o supérfluo que nos faz envelhecer nos quartéis, que nos leva até terra estranhas! O indispensável está ao nosso alcance. Aquele que sabe viver em paz com a pobreza, esse, é verdadeiramente rico<sup>185</sup>.

Um ponto importante a ser destacado é que disso não decorre, entretanto, que o mandamento asceta<sup>186</sup> de satisfazer-se com o pouco tenha que ser levado à cabo em todos os tempos, condições e situações, mas serve antes para dizer que devemos nos contentar “com esse pouco caso não tenhamos o muito, honestamente convencidos de que desfrutam melhor a abundância os que menos dependem dela”<sup>187</sup>, como fez questão de explicar Epicuro na *Carta a Meneceu*. Viver conforme às necessidades da natureza é, neste sentido, igualar-se aos deuses que nada carecem e compartilham da mais perfeita bem-aventurança e serenidade, os quais, perante essa condição ou estado, devem servir de modelo para o humano; em contrapartida, aquele que orienta a sua vida com base em opiniões vazias, imaginando que precisa de muito e

<sup>183</sup> BRUN, 1987, p. 106.

<sup>184</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XV, p. 32.

<sup>185</sup> SÊNECA, 2021, I, 4, 10-11, grifo do autor.

<sup>186</sup> Sabemos que os epicuristas adotaram, em alguma medida, o modo de vida asceta dos cétricos, mas não a doutrina. Fora do modo de vida sóbrio e recatado (caracterizado pela moderação) proposto por Pirro que Epicuro se serviu. “A fórmula de Pirro ‘*ou mâllon oudèn mâllon* (não mais, nada mais)’, aplicada ao exercício do juízo perante o saber, é absolutamente característica em Epicuro, porém aplicada (claro que o mesmo exercício do juízo) perante o viver” (SPINELLI, 2009, p. 51).

<sup>187</sup> EPICURO, 2002, p. 41.

daquilo que é sofisticado para satisfazer-se (a exemplo do sujeito contemporâneo, que acredita piamente que a sua felicidade reside no *smartphone* de última geração!), é sempre (ou na maior parte dos casos) desafortunado e inclinado mais às sofrimentos (e tudo o que eles implicam) que aos prazeres.

Um elemento importante a ser considerado é que Epicuro também inclui a amizade (*philia*) nesta primeira classe de desejos, isto porque, conforme relata Diógenes Laércio, ela “é uma *necessidade*. Da mesma forma que lançamos a semente na terra, devemos tomar a iniciativa da amizade; depois ela cresce e se transforma na vida em comum entre todos aqueles que realizaram plenamente o ideal da agradável serenidade”<sup>188</sup>. O conceito de necessidade, aqui, deve ser entendido como expressão de tudo aquilo que carecemos para viver bem e ser feliz, incluindo a amizade (tema tratado na seção 2.2 da presente tese). Daí que, mais do que uma simples alternativa para a viabilização e regulamentação dos acordos sociais da vida em comunidade, a amizade (*philia*) é tida como um bem (*agathón*) e é conforme à natureza, essencialmente pelo fato de que a companhia dos amigos proporciona a saúde de espírito, a segurança e a felicidade, tornando sobremaneira a existência mais leve. A *causa* desta promoção é a esperança de poder contar com os amigos nos momentos de dificuldades, sem a qual podemos viver preocupados e com medo. É axiomático o dizer do senso comum: quem tem amigo tem tudo!

A segunda categoria reúne os desejos naturais mas não necessários, pelos quais Epicuro entende aqueles que nascem das aspirações de variar as formas de atender às solicitações da natureza. Ainda que correspondam apenas ao interesse de variação, vale ressaltar que eles têm a sua origem em carências reais. A razão de o filósofo separar os desejos naturais em necessários e não necessários deve-se ao fato de que o segundo grupo não elimina necessariamente os sofrimentos (mas pode, com alguma probabilidade, eliminar), como acontece com os alimentos suntuosamente preparados ou com as bebidas refinadas. Pelo contrário, o que ocorre na maior parte dos casos é que o desejo de variação nos coloca diante de umas quantas dificuldades (sobretudo para a sua realização), uma vez que a variação não é tão fácil de ser atendida. Muitas vezes, a título de exemplo, a variação exige uma condição econômica da qual não dispomos, e a busca de tal condição pode nos submeter a uma realidade de muitas concessões (especialmente de tempo) e sofrimentos.

---

<sup>188</sup> LAÉRTIOS, 2008, X, 120, grifo nosso.

Nestes casos, recomenda Epicuro, convém “avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos”<sup>189</sup>. É preciso, portanto, e especialmente no caso dos desejos da alimentação, não esquecer que “Os alimentos mais simples proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se remova a dor provocada pela falta: pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por quem deles necessita”<sup>190</sup>. Daí que, para salvaguardar a saúde do corpo e da mente, os desejos naturais e não necessários devem ser *acalmados* (mas não necessariamente excluídos ou extirpados) pela *phrónêsis* (pelo ação do pensar ou pelo cálculo prudencial, nos termos do que fora apresentado nas seções 1.1 e 1.1.2). Acaltar os desejos significa persuadir a natureza, e “nós a persuadiremos se satisfizemos os desejos necessários e aqueles desejos naturais que não nos prejudicam, mas repelindo duramente os que nos prejudicam”<sup>191</sup>. Trata-se de uma estratégia que visa diminuir a intensidade das pulsões, sobretudo porque poucos são os momentos em que os desejos não necessários, ainda que naturais, podem ser cumpridos.

O que Epicuro sustenta é fácil de compreender: não são todos (no Brasil atual, infelizmente, são poucos), por exemplo, que contam hodiernamente com a possibilidade de desfrutar de um bom vinho e de uma boa massa, daí que resulta mais oportuno satisfazer as pulsões naturais com pão e água do que com um vinho e uma boa massa. Contudo, é salutar registrar que não encontramos em nenhum escólio de Epicuro ou dos discípulos a recomendação expressa para a completa e sumária rejeição de tais desejos; é preciso, sim, enfraquecê-los mediante persuasão (via ação do pensar), dada a constatação da dificuldade para o desfrute, mas não necessariamente excluí-los. Desta forma, percebe-se que o problema não se encontra propriamente nos desejos, mas na atitude de subversão que é concebida a partir deles. Dito de outro modo: nada há de errado em querer satisfazer a fome com iguarias sofisticadas (com o vinho e com a boa massa), a dificuldade reside na ação de acreditar que a fome só será satisfeita com estes manjares. Em última análise, o problema reside em torno dos juízos que formulamos a respeito de tais desejos.

A recusa, pelo que está posto, poderá ocorrer em casos específicos, principalmente quando a operação do pensamento identificar, na natureza do objeto desejado, elementos que indiquem que tal desejo será mais prejudicial do que benéfico. Para compreender melhor,

---

<sup>189</sup> EPICURO, 2002, p. 39.

<sup>190</sup> EPICURO, 2002, p. 41.

<sup>191</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XXI, p. 38.

podemos tomar como referência as paixões amorosas (em sentido erótico)<sup>192</sup>. Na *Sentença Vaticana* 51, cuja autoria consta ser de Metrodoro de Lâmpsacos, encontramos quatro critérios que devem ser observados para avaliar as pulsões de ordem sexual, as quais são naturais (já que nascem espontaneamente em nós) mas não necessárias:

- a. As paixões ou os seus resultados não podem violar, sob quaisquer justificativas, nenhuma lei;
- b. Não devem agredir o que foi honesta e coletivamente estabelecido (seja pela lei cívica ou pelos pactos que regem a vida em comunidade) pelos usos e costumes;
- c. Não podem causar dissabor aos próximos, como pode ocorrer mediante a publicização dos atos;
- d. Não devem maltratar o próprio corpo (não podem o condenar ao sofrimento), nem desperdiçar aquilo que é necessário para garantir a subsistência.

Ao apresentar tais critérios, Epicuro (ou Metrodoro) claramente almeja não se comprometer com: a) *o que* foi estabelecido cívica e culturalmente, a fim de evitar punições e perseguições do poder e da ordem instituídos; b) *àqueles* que compartilham conosco de relações conviviais, uma vez que carecemos deles, tendo em vista a necessidade da conveniência mútua (*opheleía*) para viver bem e ser feliz; c) *si mesmo*, na medida em que coloca como regra o cuidado para com o próprio corpo. Com tais indicações, obviamente, a filosofia epicurista não está a fazer uma apologia à castidade ou ao celibato, somente está sinalizando que a violação de um mais desses critérios deve servir de fundamento para que as pulsões sejam acalmadas, administradas ou persuadidas. Considerando que, na leitura de Epicuro, é praticamente impossível não ser afetado por um ou mais desses inconvenientes, resulta que as paixões amorosas nunca fazem bem, embora alguns consigam passar por elas sem sofrer nenhum mal. Sobre este ponto, é bastante pertinente a análise que Quartim de Moraes oferece em seu comentário sobre a *Sentença Vaticana* 71:

Se o ímpeto passional tornar pesado demais o custo psíquico de renunciar à satisfação desejada, talvez seja melhor não impor a si próprio uma privação que poderá ser mais dolorosa do que os sofrimentos do amor. No entanto, se a tentação à qual nos entregamos nos fizer mais mal do que bem, devemos nos persuadir a combatê-la firmemente<sup>193</sup>.

<sup>192</sup> Encontramos um pequeno tratado sobre a sexualidade no Livro IV da obra *De rerum natura*, de Lucrecio.

<sup>193</sup> Comentário a EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* LXXI, p. 66.

São, portanto, dois os possíveis movimentos: a) de um lado, o de ceder diante da constatação de que a recusa poderá promover mais sofrimentos (ainda que psíquicos) do que o aceite, como ocorre naquelas situações em que esperamos muito por um encontro e, justamente por isso, queremos imensamente realizá-lo; b) de outro, o de persuadir e conter a própria natureza a fim de mostrar para ela os males que tais desejos implicam, o que ocorre especialmente no caso dos desejos frívolos. Com efeito, o correto entendimento de qual conduta (se *a* ou se *b*) deve ser adotada (sob os termos de um *saber escolher*) só vem a ser possível na medida em que nos habituamos a ter coragem de cumprir ou atender, primeiro, com os desejos naturais que não trazem sofrimentos. Isto ocorre, ao mesmo tempo, porque somente na medida em que nos permitimos escolher (cientes das consequências e dos riscos) passamos a saber discernir, exercício que é acompanhado de um esforço de antecipação ou rememoração (o qual deve ter como parâmetro as experiências anteriores) que tem por intuito conjecturar os possíveis efeitos ou consequências de cada desejo.

Por fim, na última camada da hierarquia dos desejos, estão os não naturais e não necessários. Eles advêm, segundo Epicuro, das vãs opiniões (denominadas por ele de *kenon doxai*), isto é, das opiniões que não se assentam em nenhuma exigência natural e, por essa razão, são tidas como fúteis. Trata-se de uma proposição de Epicuro consoante ao entendimento segundo o qual a falsidade e o erro dependem e residem nas opiniões<sup>194</sup> e nos juízos. Diógenes Laércio, ao comentar a divisão de Epicuro, inclui no último grupo os desejos por coroas ou por construção de estátuas em honra da própria pessoa<sup>195</sup>. Estão nessa classe, igualmente, os desejos por poder e por *status* ou prestígio social. Outro Diógenes, o de Enoanda, se refere a eles dizendo que “os desejos vãos, como os de glória e coisas semelhantes, não são apenas vãos, mas também difíceis de alcançar” ao que acrescenta, aproximando (sem maiores esclarecimentos) a terceira classe da segunda: “Não é muito diferente de beber muito e estar continuamente com sede”<sup>196</sup>.

Tais desejos, como mostram os escólios, ignoram o princípio básico que estabelece que tudo o que é vão, inútil ou frívolo é difícil de conseguir, diferentemente da riqueza que é conforme à natureza, a qual pode ser facilmente alcançada. Eles representam todos os desejos

---

<sup>194</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 50.

<sup>195</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 149.

<sup>196</sup> “Los vanos deseos, como los de gloria y los parecidos, no sólo son vanos, sino que además de vanos son difíciles de conseguir” (ENOANDA, 2016, fr. 109).

que não nascem de carências reais de subsistência, mas nem por isso deixam de ser pulsões verdadeiras. Justamente por isso, se o indivíduo tiver condições e se o atendimento não agredir a própria natureza e os acordos de convivência firmados, não há motivos para a não realização – assim como não há nenhuma recomendação expressa para a recusa dos desejos da segunda classe, aqui vale o mesmo princípio. Se, por exemplo, um sujeito acredita que a sua felicidade depende da construção de uma estátua em sua homenagem, e ele possui condições materiais para a viabilização de tal desejo sem que disso resulte injustiças e sofrimentos para si e principalmente para os demais, o mesmo deve construí-la. O erro de cálculo de pensamento, todavia, reside em alimentar a crença de que a sua felicidade depende essencialmente desta edificação.

O núcleo do problema, para Epicuro, está na consideração segundo a qual todos (ou quase todos) que são dominados pelos desejos não naturais e não necessários nunca (ou dificilmente) estão satisfeitos com o que possuem, uma vez que esperam e se esforçam por aquilo que não tem, deixando de desfrutar os bens presentes e esquecendo de procurar satisfazer, primeiro, os desejos da primeira classe. Acontece que, para Epicuro, os indivíduos não devem, em nenhum momento e sob quaisquer pretextos, antecipar os desejos frívolos aos naturais e necessários. Àqueles que assim procedem conseqüentemente entram para a categoria de insensatos, porque “gastam a vida preparando aquilo que é relativo à vida, não percebendo que ao nascer tomamos, cada um de nós, uma poção (*phármakon*) mortal”<sup>197</sup>. O resultado, em termos práticos, é que a disposição e o ânimo desses indivíduos apenas são inflados nos momentos de prodigalidade, enquanto diante dos infortúnios eles restam abatidos<sup>198</sup> e desgostosos com a vida. Tais indivíduos não conseguem contemplar e sentir prazer com as coisas simples, isto é, com aquilo que de mais verdadeiro, extraordinário e sublime o viver possui.

É possível perceber, frente ao que fora exposto, que a divisão tripartite dos desejos fora concebida tendo em vista duas preocupações clarívidentes: uma, a de classificar os desejos segundo critérios naturais de subsistência, a começar por aquilo que a natureza (do humano) mais carece e por terminar com aquilo que, naturalmente, ela menos carece; outra, de evidenciar os efeitos nocivos que as opiniões vãs ou frívolas exercem sobre a vida dos indivíduos, distanciando-os corriqueiramente da felicidade. As duas vias se complementam e convergem

<sup>197</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XXX, p. 34.

<sup>198</sup> “L’anima meschina si imbalanzisce per i casi fortunati, mentre dalle sventure è annichilita”. (USENER, 2007, fr. 488)

para um e mesmo objetivo, qual seja, o de educar e direcionar as pulsões para aquilo que o humano efetivamente carece, para a autossuficiência (*autárkeia*), quer para que consiga atender primeiro as solicitações fundamentais da sua própria natureza, quer para se desviar das ambições insensatas que o acompanham durante a vida.

## 2. AUTOSSUFICIÊNCIA, AMIZADE E RECOLHIMENTO

Na segunda parte da presente tese apresentaremos o modo como Epicuro compreendeu e relacionou três *princípios para o bem viver* centrais em sua proposta ética: a capacidade de bastar-se a si mesmo (*autárkeia*), a amizade (*philía*) e o recolhimento (ou distanciamento) da vida pública e política (*láthe biósas*). Buscaremos demonstrar que os três conceitos, entendidos como *princípios de vida*, estão estreitamente conectados. Trata-se de uma continuação das discussões iniciadas na primeira parte da tese, considerando que vimos, nela, que o desfrute da felicidade (a realização da natureza humana, nos termos do experimentar o prazer) consiste na libertação de todo e qualquer sofrimento. Quando, então, Epicuro reserva uma posição de centralidade para o bastar-se a si mesmo (*autárkeia*), para a amizade (*philía*) e para o viver recolhido (*láthe biósas*) em sua doutrina ética, ele está objetivamente pensando e preocupado justamente com a condição de viabilização dessa felicidade – a qual fora definida enquanto uma vida verdadeiramente prazerosa.

Em linhas gerais, a questão pode ser apresentada da seguinte maneira: a autossuficiência (a qual pressupõe o ser autodidata enquanto método, para a qual dedicamos um item específico, o 2.1.1) produz a felicidade na medida em que o humano que aprende a bastar-se a si mesmo (a contar primeiro e principalmente com as próprias forças, disposições e possibilidades) na administração da própria vida não espera e não depende daquilo que lhe é externo – *espera e dependência* que, na leitura de Epicuro, trazem mais prejuízos (em razão da sujeição, da dívida e do favor a que os indivíduos são expostos) que benefícios na busca pela felicidade, daí a necessidade de libertar-se delas. Aqui há um acréscimo: a fim de gozar plenamente da condição de autônomo, bastando-se a si mesmo, Epicuro entende que cabe ao sábio epicurista, a título de um dever metodológico, fazer de si mesmo o próprio mestre, o que implica em uma relação estreita entre *autárkeia* e *autodidaxía*; a amizade, por sua vez, é fonte de felicidade por proporcionar segurança de vida e por significar esperança de acolhida e amparo futuros – nos termos da *opheleía*, isto é, da conveniência mútua – o que faz da amizade o principal fundamento do *éthos* cívico de Epicuro, desde que fundada sob os parâmetros do justo segundo a natureza (tema para o qual também dedicamos um item específico, o 2.2.1); o viver recolhido ou escondido, por sua vez, é fundamental sobretudo por duas razões: porque consiste (mas não se restringe) na fuga dos incômodos da realidade da vida quotidiana e da vida público-política, para conservar a tranquilidade (aqui não podemos perder de vista as dificuldades que a Grécia

do período de Epicuro enfrentou, especialmente em razão da dominação macedônica), e porque, como observou acertadamente o historiador da filosofia Johannes Hirschberger, na retração e no silêncio “abre-se para o homem uma nova realidade, o mundo precioso da vida interior, do sossego e da clarificação da alma, a plácida serenidade e a plácida paz no coração”<sup>199</sup>.

São, em nossa leitura, duas as razões que justificam as escolhas de Epicuro na fundamentação e na eleição de *princípios de vida* na sua doutrina ética: primeiro, a impossibilidade de encontrar na *pólis* um princípio ordenador para o bem viver, daí a necessidade do retorno para a própria natureza do humano a fim de encontrar e recolher nela tal princípio; segundo, o desejo de libertar-se de todas as falsas noções (das noções frívolas, *kenon doxai*) que eram reproduzidas, por força da tradição e do consuetudinário, acerca do modo mais adequado de viver e de portar-se, as quais eram estranhas e até mesmo contrárias à natureza do humano – uma vez que atendiam, como até hoje atendem, aos interesses de um projeto de poder. Ele antecipa, nestes dois pontos, o si mesmo (a condição natural íntima do humano) à *koinê nóêsis*, ao pensamento comum, fazendo, assim, como destacou acertadamente Miguel Spinelli, algo extraordinário para o seu tempo:

Inverteu, perante a pólis, a primazia do direito: antes das leis, que regulavam os interesses e as necessidades da vida cívica, ele deu primazia ao direito natural, dentro do qual a natureza humana particular se aninha. Ele supôs que as necessidades e pretensões dos particulares, ou melhor, do individual (enquanto natureza), carecia de se antepor às pretensões da totalidade<sup>200</sup>.

Trata-se de fato de um feito extraordinário para o seu tempo especialmente porque, como é sabido, havia uma tradição ético-política consolidada que primava antes pelos interesses da totalidade (da pólis) que dos indivíduos particularmente considerados. O *ser cidadão* antecedia o *ser indivíduo*, compreensão com a qual Epicuro não concordava e com a qual tensionou, diretamente, em sua ética. Para ele o filosofar, enquanto *práxis*, deveria voltar-se necessariamente para o interior do humano, isto é, para aquilo que ele, no que se distingue dos demais seres vivos, de mais genuíno possui, e os três princípios de vida que aqui serão analisados se relacionam diretamente com este pressuposto.

---

<sup>199</sup> HIRSCHBERGER, 1965, p. 259.

<sup>200</sup> SPINELLI, 2009, p. 84.

## 2.1 O SIGNIFICADO DA AUTÁRKEIA DE EPICURO

O que disse em tom de lamento o epicurista Diógenes de Enoanda, no século II d.C., é deveras condizente com a realidade grega do período de Epicuro – e, quiçá, sem pecar por exagero, uma boa maneira de descrever a realidade brasileira atual. No terceiro fragmento da inscrição de Enoanda, consta a seguinte afirmação: “A maioria das pessoas andam doentes em massa, afetados, como por uma epidemia, por suas falsas opiniões sobre as coisas, e estão ficando cada vez mais doentes, porque em seus esforços espalham a doença entre si, como acontece nos rebanhos”<sup>201</sup>. A afirmação de Diógenes de Enoanda é importante por dois motivos: i) por sustentar que a causa da doença que atinge uma parcela significativa de pessoas é justamente as falsas opiniões que as pessoas alimentam e acolhem sobre as coisas (sobre os fenômenos da natureza e celestes, especialmente), problema que comparece já nos escritos de Epicuro. Os fatos requerem uma recepção e uma confirmação crítica, e não uma opinião simples. As falsas opiniões são falsas justamente por não estarem fundadas nas evidências sensíveis, daí a necessidade de, como observa Epicuro na *Carta a Heródoto*, “compatibilizar todas as nossas investigações com nossas sensações”<sup>202</sup>; ii) por reconhecer que há uma potencialização da doença com a propagação das falsas opiniões, tal como ocorre com todo e qualquer vírus: quando não há resistência, um vírus desfruta de condições positivas e favoráveis para sua difusão. Se, perante as falsas opiniões, o contraditório não é apresentado, elas se espalham como a poeira e as folhas secas em um dia de vendaval! Mas, então, como dar conta de tais problemas? O remédio (*pharmakón*), como vimos na primeira parte da presente tese, advém especialmente do estudo e, conseqüentemente, do exercício da filosofia. É tornando-se sábio (qualificando a própria inteligência) que se combate as falsas opiniões, e isto só vem a ser possível, segundo Epicuro, para àqueles que se dedicam de maneira incansável, exaustiva e contínua ao estudo da filosofia.

Não restam dúvidas que o primordial objetivo que moveu e inspirou não só o trabalho filosófico de Epicuro, mas também dos mais sobressalentes representantes ou continuadores do epicurismo no mundo antigo (entre os quais se destacam: Diógenes de Enoanda, do séc. II d.C., e poeta latino Tito Lucrecio Caro, que viveu no séc. I a.C.), consistiu em libertar o humano de

---

<sup>201</sup> La mayoría de la gente andan enfermos em masa, afectados, como por una epidemia, por sus falsas opiniones acerca de las cosas, y van enfermado cada vez más, pues en sus empeños se contagian la enfermedad unos a otros, como sucede en los rebaños (ENOANDA, 2016, fr. 3).

<sup>202</sup> LAÉRTIOS, 2008, X, 38.

todas as imposições, opiniões e crenças frívolas (*kénon doxai*) que agridem e degeneram a existência humana<sup>203</sup>. Neste processo de libertação, uma exigência se apresenta logo de saída: voltar-se para a própria natureza, restando, a título de um dever, ao sábio epicurista ocupar-se com a investigação e com o cuidado de si mesmo. É preciso, segundo Epicuro, que cada um se responsabilize por si mesmo (perante si mesmo e também perante os demais), no sentido de assumir a administração da própria vida. Para que isto, de fato, aconteça, é necessário empreender um amor por si mesmo, na direção de se conhecer e se afirmar na natureza que lhe é própria, sem desejar ser um deus ou algo que não a si mesmo, como pedem enfaticamente duas das principais máximas sapienciais que orientaram o filosofar grego desde muito cedo (e que Epicuro certamente conheceu): “contenta-te em ser homem, sem querer ser um deus<sup>204</sup>” e “não ignores os teus limites”. Não há espaço para qualquer tipo de transcendência na filosofia epicurista.

Tais questões constituem o núcleo basilar da doutrina ética de Epicuro, considerando que o exercício pleno da sabedoria (compreendido enquanto a destreza de saber viver bem, e não como a destreza de fazer ciência), o qual culmina na vida feliz (na vida prazerosa), reside justamente na realização da natureza que é própria ao humano. Para que o sábio epicurista possa efetivamente estar em condições de acertadamente escolher aquilo que corresponde a sua natureza e rejeitar o que compromete a sua felicidade ou o seu equilíbrio existencial, ou, em uma palavra, a sua ataraxia, ele deve, entende Epicuro, empreender um esforço no sentido de se autoconhecer e se autogerenciar, bastando-se a si mesmo, isto é, aninhando-se em si mesmo. Partindo do pressuposto de que não é possível encontrar uma medida ou norma para o agir (para o viver bem) que se estenda a todos os indivíduos indistintamente e que se aplique a todas e nas mais diversas circunstâncias da vida, Epicuro termina por constatar que cabe, então, a cada um a tarefa de encontrar a justa medida ou justa norma relativa às ações que devem ser realizadas com vistas à realização da própria natureza, realização que deve ser entendida como o desfrute de uma vida prazerosa e feliz.

---

<sup>203</sup> O famoso *quadruplo remédio* é, certamente, a maior expressão de tal esforço.

<sup>204</sup> PÍNDARO, *Ode Pítica*, II, vv. 72.

Epicuro concentra tais discussões, em sua ética, sobretudo em torno do conceito de *autárkeia*<sup>205</sup>, termo grego que encontra diversas traduções<sup>206</sup>, sendo as mais frequentes: independência, autossuficiência, autonomia e bastar-se a si mesmo<sup>207</sup>. De um modo geral (ainda que, a depender do contexto de aplicação, tais conceitos possam assumir significados demasiadamente específicos, como é o caso do conceito de autonomia na filosofia kantiana, por exemplo), todas “estas noções aludem a uma noção básica de domínio e princípio – *arché*, que está em poder de quem age – *tó auto* – (a partir de) si mesmo”<sup>208</sup>. De saída, temos uma importante definição: no contexto da filosofia de Epicuro, *autárkes* é o indivíduo que age a partir de si mesmo, que basta-se a si mesmo e é contente com a própria vida. Significa dizer, neste sentido, que para Epicuro a *autárkeia* requer e é expressão de um tipo específico de conduta e, ao mesmo tempo, uma condição de vida no mundo. Todavia, embora este conceito adquira expressividade na filosofia de Epicuro, uma vez que ocupa uma posição central em sua ética, é imprescindível dizer que não fora o filósofo do Jardim quem primeiro o concebeu enquanto princípio de vida. Remonta a Hecateu de Abdera (o qual viveu entre os séculos IV e III a.C.), historiador, crítico literário e discípulo de Pirro de Elis (360-270 a.C.)<sup>209</sup>, o uso da *autárkeia* enquanto princípio de conduta de vida. Mais especificamente, explica Miguel Spinelli, o filósofo Hecateu “supôs a *autárkeia* como sendo a finalidade específica do filosofar”<sup>210</sup>. Epicuro, reservando um lugar de destaque em sua ética para tal princípio, aproximou-o especialmente dos conceitos de *eleuthería* (liberdade), *autodidaxía* (ser autodidata) e *láthe biósas* (viver escondido/recolhido) e fez dele um dos principais fundamentos

---

<sup>205</sup> De um modo geral, na época de Epicuro (mas não em seu pensamento), o termo *autárkeia* compreendia sobretudo a autossuficiência político-econômica das cidades. Nos textos conservados de Epicuro, encontramos quatro ocorrências do termo, e a sua aplicação faz referência ao indivíduo antes da cidade, ao ético antes do político-econômico. Trata-se, inclusive, de uma herança perceptível em nosso idioma: em português, o termo *autarquia* vem a designar entes corporativos, coletivos e instituições, razão pela qual não podemos simplesmente verter a *autárkeia* de Epicuro para *autarquia*.

<sup>206</sup> Isidro Pereira, no Dicionário grego-português e português-grego, editado pela Livraria Apostolado da Imprensa de Braga, traduz nos seguintes termos: “Autarcia, *estado* de quem se basta a si mesmo”. (PEREIRA, 1998, p. 92, grifo nosso). Malhadas, Dezotti e Moura (2006, p. 146), no Dicionário grego-português editado pelo Ateliê Editorial de Cotia (São Paulo), traduzem como: auto-suficiência; independência; sentimento de possuir o que baste; satisfação com a própria sorte; frugalidade.

<sup>207</sup> Optaremos, em nosso trabalho, pelo uso de “autossuficiência” e de “bastar-se a si mesmo”, entendendo que são as traduções mais adequadas para o conceito de “*autárkeia*” no contexto da filosofia de Epicuro. Não ignoramos, no entanto, as ressalvas feitas por Quartim de Moraes, para quem traduzir *autárkeia* por *autossuficiência* é um problema: “Autarquia, entre nós (brasileiros, falantes da língua portuguesa), é empregado para designar entes coletivos, instituições etc. Autossuficiência, outra tradução possível, tem uma conotação de egocentrismo e presunção estranhas à ética epicurista. Depender de si mesmo tem o defeito de ser uma perífrase, mas a vantagem de expressar a ideia da sentença” (comentário a EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XLVI, p. 45, o parêntese foi acrescentado).

<sup>208</sup> SILVA, 2003, p. 85.

<sup>209</sup> LAÉRTIOS, 2008, IX, 69.

<sup>210</sup> SPINELLI, 2009, p. 82.

do modo segundo o qual decidiu filosofar e viver. Não estaria errado, também, dizer que a *autárkeia* é uma das finalidades do filosofar, à semelhança da maneira como Hecateu a concebeu.

É consenso na literatura especializada que a ética de Epicuro encontra fundamento e deriva de sua física. No que diz respeito ao princípio da *autárkeia* parece não ser diferente: a condição de bastar-se a si mesmo tem suas raízes no Estudo da Natureza (*physiología*). Esta é uma tese que foi apresentada e sustentada por Jean-François Duvernoy – talvez, isto é o que supomos, movido sobretudo por interesses didáticos. De acordo com o estudioso francês, é a partir do conceito e da definição de átomo, o qual é uno, indivisível e imutável, resistente à corrupção dos corpos, possuidor de características e qualidades específicas e permanentes, ou seja, dono de uma natureza singular, individual e que (isto é o mais importante) não é senão ela mesma (a definição de átomo nestes termos está presente na *Carta a Heródoto*<sup>211</sup>), que Epicuro chega ao entendimento de que também o sábio epicurista deve *ser e portar-se* tal qual o átomo, esgotando-se sustentavelmente em si mesmo. Eis, nas palavras de Duvernoy, a comparação:

Assim como o átomo, em sua definição essencial, não é nada mais do que ele mesmo, não remete a nada de que ele tiraria sentido ou existência, não exprime nada, não é “útil” a nada, assim também o sábio de Epicuro esgota suas razões de viver pela consideração de si mesmo<sup>212</sup>.

No entendimento de Duvernoy, há uma relação de similitude entre a natureza do átomo e o modo de ser e de portar-se do sábio na perspectiva epicurista, comparação que parece bastante razoável e plausível. O que Duvernoy procura endossar é que tal como o átomo não está a serviço de nada, não depende de nada, só ele ocupa seu próprio lugar (sem lugar para outro, mas sempre móvel), também o sábio na concepção de Epicuro não deve condicionar a sua existência ao atendimento de preceitos e necessidades oriundos (muitas vezes sob signos impositivos) da convenção – como, por exemplo, a requisição de antecipar a vontade e as necessidades da *pólis* à própria. A *autárkeia* é, portanto, justamente uma *qualidade* e um *estado* de quem aprendeu a bastar-se a si mesmo na regência da própria vida. Frente a isso, são pertinentes as seguintes indagações: como, então, Epicuro concebe o alcance e o exercício da *autárkeia*, ou seja, sob quais termos e em quais condições ela sobrevém? Trata-se, como

---

<sup>211</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 41.

<sup>212</sup> DUVERNOY, 1993, p. 93.

insistiram os seus detratores (antigos e modernos), de um princípio egoísta e que excluí o altruísmo, no sentido de que todos que bastam-se a si mesmos não carecem e não procuram a companhia e a ajuda de ninguém, nem mesmo dos familiares e dos amigos? Tais questões nos ajudam a compreender o significado que o princípio da *autárkeia* assume na doutrina ética de Epicuro, bem como a dissolver alguns mal-entendidos históricos.

Relativo ao primeiro questionamento, Epicuro compreende que, para alcançar a *autárkeia*, é preciso viver em conformidade com a natureza e agir segundo o cálculo racional (*logismós*) e a sabedoria prática (*phrónêsis*), isto é, proceder a partir de um exercício racional de avaliação dos benefícios e dos danos e ser em tudo moderado e comedido, entendendo as solicitações e pulsões da natureza humana e procurando cumprir, primeiramente, com àquelas que são indispensáveis para a nossa subsistência, sem, contudo, anular as demais, ainda que sejam pulsões não-naturais e não-necessárias – daí a necessidade e a importância de conhecer e saber administrar as próprias pulsões, como exposto em 1.3.1. Dessa forma, para alcançar a *autárkeia* é preciso, enquanto requisito primário, viver rigorosamente de acordo com as solicitações da Natureza, o que consiste em viver uma vida de modo a não forjar necessidades abstratas e sem orientar-se a partir de princípios infundados, pautando, sempre, pelo princípio da moderação. O indivíduo epicurista que vive assim não é, entretanto, um sujeito que se contenta com o pouco, mas alguém que, não tendo o muito, é capaz de satisfazer-se com o pouco que tem ao seu alcance, uma vez que está honesta e suficientemente convencido de que “desfrutam melhor a abundância os que menos dependem dela”<sup>213</sup>. É essa sabedoria de vida ou de viver que fez com que Epicuro, na *Carta a Meneceu*, considerasse a autossuficiência como um grande bem (*tèn autárkeian dè agathón*). A *autárkeia* designa, portanto, um estado de ânimo e uma condição de vida no mundo de quem aprendeu a ser e a bastar-se a si mesmo, isto é, de quem se mostra satisfeito com aquilo tem disponível, e que, justamente por isso, não vem a se tornar um peso para os demais – pressuposto que ressalta a importância da autossuficiência para a amizade (*philía*), como veremos logo adiante.

Relativo à segunda indagação, é um erro achar que a *autárkeia* culmina no egoísmo. O que vemos, na verdade, é que a implicação entre aprender a bastar-se a si mesmo (isto é, ser *autárkes*, autossuficiente na regência da própria vida) e não ser um fardo para outrem demonstra que o princípio de Epicuro não pode ser interpretado em sentido egoísta. A *autárkeia*, enquanto estado de ânimo e condição de vida no mundo, antes de excluir a possibilidade e o desejo de

---

<sup>213</sup> EPICURO, 2002, p. 41.

partilha da vida com os demais, vem a ser, na verdade, a primeira e capital condição para uma vida comunitária ou compartilhada saudável, ou seja, para o sucesso das relações convivenciais. A convivência entre sujeitos que sabem administrar as venturas e as desventuras do seu próprio viver é sempre mais agradável, serena e prazerosa, visto que uns não fazem com que os outros carreguem fardos que são, em verdade, seus. Forjando para si o ideal de viver contente com o necessário relativo à própria natureza, o sábio, na perspectiva de Epicuro, está mais disposto a oferecer do que a receber, “tal é o tesouro que ele encontrou: depender de si mesmo”<sup>214</sup>. Vemos, com isso, e como afirmou Markus Figueira da Silva, que ser autossuficiente “não exclui a possibilidade de compartilhar o contentamento que expressa a *autárkeia* com aqueles que vivem numa mútua conveniência (*ophéleia*)”<sup>215</sup>. O egoísmo, na realidade, reside justamente no comportamento contrário: nas atitudes (no modo de viver) de um indivíduo que, preocupado apenas consigo mesmo, entrega aos amigos, aos familiares, aos conviventes ou, ainda, como é bastante comum, ao seu deus o encargo de salvar a sua vida ou simplesmente resolver, por exemplo, os seus problemas materiais e dilemas existenciais, sem que ele próprio (à exceção de louvar ao seu deus e solicitar favores àqueles que vivem em relativa proximidade, muitas vezes, inclusive, condicionando a continuidade das relações ao aceite) nada faça para administrar as adversidades que o cercam.

Não podemos deixar de notar e mencionar que na Grécia dos tempos de Epicuro, a perturbação e a dependência tornaram-se eventos constantes<sup>216</sup>, frutos sobretudo da força coercitiva e imperativa da superstição. Quando, então, Epicuro proclama que “É inútil pedir aos deuses o que temos a capacidade de conseguir por nós mesmos”<sup>217</sup> (pressuposto que pode facilmente ser estendido também para outros humanos), este seu dizer manifesta ao menos dois objetivos: de um lado, vemos ele concentrado e decidido a salvaguardar a autonomia e a liberdade dos indivíduos, defendendo a centralidade da *autárkeia*, e, de outro, afirmando a natural capacidade humana de administrar a própria vida. Mais do que isso: com tal afirmação, Epicuro se coloca contra todo e qualquer tipo de subserviência, especialmente contra a tutela dos deuses (da religião e do culto), os quais devem apenas servir de modelo de virtude e bem-aventurança, e dos outros homens (da pólis, em sentido político-social), pois acredita que o homem, por natureza, goza de condições suficientes para alcançar tudo aquilo que almeja e carece para viver bem e ser feliz, especialmente em dois sentidos: a) moral, na medida em que

---

<sup>214</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XLIV, p. 45.

<sup>215</sup> SILVA, 2003, p. 88.

<sup>216</sup> GUAL, 2002, p. 198.

<sup>217</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* LXV, p. 63.

é o agente responsável por prover a sabedoria (as normas e os princípios de conduta) relativa ao viver de maneira justa, honesta, bondosa etc., isto é, concernentes à boa conduta ética; b) existencial, relativa ao viver sereno, tranquilo e com alegria – ao viver com prazer, sem perturbações e sem sofrimentos no corpo e na alma. Ambos os sentidos constituem o núcleo fundamental do *éthos* epicureu.

No que diz respeito especificamente à afirmação de a natureza ter provido a todos do necessário para viver bem, destacamos o comentário, deveras pertinente, de Miguel Spinelli:

O princípio epicurista básico da *autárkeia* supõe que a Natureza – em particular a natureza íntima do humano – muniu a todos do necessário quer para o viver prazeroso quer para a fuga dos sofrimentos ou dos males da vida. A Natureza nos dotou da capacidade de cuidar de nós mesmos como se fossemos verdadeiros deuses gerenciadores de nossa própria vida<sup>218</sup>.

Somos, portanto, postula Epicuro, *naturalmente* capazes quer de viver prazerosamente quer de fugir das desventuras do viver – segundo comportamento que culmina, lógica e invariavelmente, no primeiro. O ser virtuoso (isto é, e na definição do filósofo, “o viver como se fossemos verdadeiros deuses entre os homens”<sup>219</sup>) incide, para Epicuro, e dentre outras coisas, em não transferir a responsabilidade do cuidado de si para outros indivíduos ou entes, já que a natureza muniu a todos do necessário para a administração do viver. Para que a virtude, entretanto, seja atingida, é preciso ocupar-se com o Estudo da Natureza (da natureza íntima do humano), o qual deve ser satisfatoriamente seguro (exercido sob a égide de princípios sólidos e confiáveis, isto é, sob *cânones* norteadores), visto que só assim o sábio estará em condições de realizar-se plenamente, quer nas suas perfeições, quer nas suas imperfeições.

O Estudo da Natureza (*physiología*) comporta, de tal modo e à luz da ética, um objetivo bastante específico, a saber, instruir para a autossuficiência<sup>220</sup>. Assim explica Epicuro: “O estudo da natureza não forma fanfarrões, nem tagarelas habilidosos, nem exibidores de uma cultura que impressiona o vulgo, mas caracteres firmes e independentes (*sobarou̅s kai autárkeis*), que se orgulham dos bens que lhes são próprios e não daqueles provenientes das

<sup>218</sup> SPINELLI, 2009, p. 84.

<sup>219</sup> EPICURO, 2002, p. 51.

<sup>220</sup> Ora, considerando que a *physiología* é uma parte da *philosophia* de Epicuro, podemos traçar uma relação de semelhança entre a sua concepção e a de Hecateu.

circunstâncias”<sup>221</sup>. A partir da oposição entre a) a prolixidade e a retórica vulgar daqueles que não agem senão para impressionar os ouvintes (comportamento que é veementemente repudiado por Epicuro) e b) a sóbria postura daqueles que, sem qualquer exibicionismo (pseudo)intelectual, colhem os doces frutos das suas ações, sobressai, no dizer de Epicuro, e como observou com bastante acerto o professor João Quartim de Moraes, “a ênfase na autonomia ética (*kai autárkeis kai epì toîs idíois agathoîs*)”<sup>222</sup>. A autossuficiência demanda, destarte, um esforço no sentido de que devemos saber nos servir com generosidade dos bens que a natureza dispõe para o nosso desfrute, sem desperdiçar o essencial à subsistência e sem empreender esforços na busca daquilo que naturalmente não carecemos (como, por exemplo, honrarias, poder e riquezas, ou, na vida contemporânea, exageradas e inúteis tecnologias), sobretudo se existir a possibilidade desta busca comprometer a *ataraxia* – i.e., a imperturbabilidade – ou nos submeter a ofícios e situações desagradáveis. Os bens mais valiosos são, em última análise, aqueles que adquirimos por força de nossa conduta e de nosso empenho, e são valiosos justamente pelo fato de nos pouparem da *sujeição*, da *dívida* e do *favor*, três fontes de desassossego e perturbação segundo Epicuro, uma vez que desqualificam a existência e comprometem o exercício do arbítrio humano.

Outro importante contributo do estudo da natureza para o campo ético, ainda em relação à *autárkeia*, diz respeito à libertação da ideia de necessidade (*anánke*). No campo da física (nos referimos especificamente ao entrecchoque dos átomos), é axiomático que “a necessidade é inelutável: assim é a natureza das coisas. Ela está, porém, aquém do bem do bem e do mal: ela é, simplesmente”<sup>223</sup>. No contexto ético, entretanto, é assaz prejudicial estar sujeito a um ordenamento externo que se apresenta, perante nós, sob os termos de necessidade. Portanto, quando vemos Epicuro afirmar na *Sentença Vaticana IX* que a necessidade é um mal, ele está se referindo justamente ao campo ético, e não propriamente ao campo da física. Eis o que diz a sentença: “A necessidade é um mal, mas não há nenhuma necessidade de viver sob a necessidade”<sup>224</sup>. A ideia também comparece, e, aliás, é melhor desenvolvida na *Carta a Meneceu*, de modo que representa ao menos dois interesses: i) de um lado, a clara e peremptória rejeição da tese de Demócrito segundo a qual tudo ocorre por necessidade. No Livro IX de sua obra, Diógenes Laércio comenta que para Demócrito “Tudo acontece por força da necessidade.

<sup>221</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XLV, p. 46, grifo nosso.

<sup>222</sup> Comentário a EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XLV, p. 46.

<sup>223</sup> Comentário a EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* IX, p. 20.

<sup>224</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* IX, p. 19.

Demócrito chama necessidade o vórtice causador da gênese de todas as coisas”<sup>225</sup>. Epicuro refuta tal tese identificando que ela é contraditória por natureza. Na *Sentença Vaticana XL*, o argumento é apresentado: “Aquele que afirma que tudo ocorre por necessidade nada tem a objetar àquele que afirma que nem tudo ocorre por necessidade, uma vez que ele diz que também isso ocorre por necessidade”<sup>226</sup>. O que Epicuro sustenta, na contramão de Demócrito, é que se *tudo ocorre por necessidade*, então a tese contrária *nem tudo acontece por necessidade* também deve ser verdadeira e inexorável. Trata-se de uma verdade lógica – ou, se preferirmos, de uma tautologia. Em síntese, exprime Quartim de Moraes: “afirmar que tudo é necessário implica afirmar também que a negação dessa tese também é necessária”<sup>227</sup>; ii) de outro, corresponde ao particular interesse de Epicuro, como temos sublinhado, em afirmar a autonomia da vontade individual (isto é, a capacidade de governar, com moderação e discernimento, a própria vida), sobretudo em razão de que ela é livre, como, num exercício de comparação, afirma Epicuro na *Carta a Meneceu*: “a necessidade é incoercível, o acaso, instável, enquanto a nossa vontade é livre”<sup>228</sup>.

O sábio na perspectiva de Epicuro é, portanto, um sujeito que, partindo do Estudo da Natureza, torna-se livre de toda e qualquer ideia de necessidade (no campo ético) e de todas as formas de sujeição – dentre as quais a da religião e a da política se apresentam como as mais insidiosas. Nesta tarefa de se conhecer e de se organizar dentro da própria natureza, talvez a constatação mais forte que ele encontra é que, em tal expedição, não existem outros mestres senão a si mesmo. Diante de um problema de saúde, a nossa primeira e natural ação consiste em buscar, perante os outros, auxílio. O mesmo ocorre quando precisamos de amparo para resolver um problema em nosso carro – se, obviamente, não formos especialistas em mecânica automotiva. No entanto, em termos éticos, não é possível transferir, tampouco delegar a um ou mais indivíduos a tarefa de cuidar e resolver os nossos dilemas existenciais. É verdade que, por vezes, esta pode aparentar-se como uma empreitada solitária, principalmente por não ser possível partir do outro para investigar e administrar a própria vida, tampouco de princípios abstratos, ou mesmo da tradição ou da cultura (ainda que a tradição e a cultura possam oferecer algum arrimo). Pode aparentar pois, em termos práticos, não o é, já que, como expressou

---

<sup>225</sup> LAËRTIOS, 2008, IX, 45.

<sup>226</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XL, p. 40-41.

<sup>227</sup> Comentário a EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XL, p. 41.

<sup>228</sup> EPICURO, 2002, p. 47-49.

Epicuro, antes de *autárkeia* e *phília* serem excludentes, estão estreitamente vinculadas. Metodologicamente, com efeito, trata-se de uma tarefa solitária.

Epicuro entende, assim, que só é possível conhecer a si mesmo dentro dos próprios domínios. Diferentemente do que podemos encontrar em outras doutrinas éticas (nos referimos, aqui, especialmente àquelas que mantêm uma relação próxima com a fenomenologia, notadamente as que sustentam a tese de que o *eu* só pode ser compreendido, em sua realidade e totalidade, no domínio público), para Epicuro o *eu* oculta-se de vários modos e só pode ser acessado pelo próprio indivíduo que se dispõe a conhecer a si mesmo, como esclarece Miguel Spinelli:

Ocorre que o eu (o *si mesmo*) é aquilo que de vários modos se esconde do outro, e que só o *eu mesmo* tem a capacidade de arregimentar uma percepção amplificada. O outro, quando muito, na medida em que com ele dialogamos ou que externamente observamos o seu agir, é apenas contraposto de nossa autocompreensão ou de nossa *autodidaxía* filosófica<sup>229</sup>.

Tal compreensão está vinculada e se justifica pelo fato de que a natureza humana carrega singularidades que não permitem normatizar ou estabelecer uma descrição comum a todos, ainda que existam características objetivas (nos referimos às fisiológicas) que comparecem em praticamente todos os indivíduos. O conhecer-se a si mesmo, deste modo, se impõe como um dever concernente ao *eu*, ao si mesmo, e que consiste no desvelar, por si, da própria natureza – daí a eminência de, continua e incansavelmente, investigá-la. Disso decorre a proposição de Epicuro segundo a qual ninguém é demasiado velho ou demasiado jovem (*Carta a Menecceu*, §122) para empreender seus esforços nesta direção. Trata-se, do ponto de vista dele, de uma exigência que acompanha o humano durante todo o percurso de sua vida e que, além de ser intransferível, carece, constantemente, de renovação, uma vez que jamais será esgotada, sobretudo porque todos somos produtos do devir (isto é, das transformações cósmicas promovidas pelos entrechoques dos átomos). Por estar o humano suscetível às mudanças, ele nunca tomará uma forma definitiva, de modo a poder dizer: este sou eu, acabado, e serei assim por toda minha finitude. Ainda que nos esforcemos em busca de um acabamento, a nossa

---

<sup>229</sup> SPINELLI, 2009, p. 87.

natureza continuará obedecendo a presença do acaso em nossas vidas, presença que é imperativa e inelutável.

O último aspecto que cumpre destacar acerca do princípio da *autárkeia* de Epicuro é a relação (a qual é, de certa maneira, o ponto central e angular desta seção) que o filósofo estabelece entre *autárkeia* e *eleuthería*, isto é, entre autossuficiência e liberdade. Se, como vimos, o que define a *autárkeia* é essencialmente a capacidade do sábio de bastar-se a si mesmo, de ser autossuficiente na regência da própria vida, significa, então, que o seu principal produto (aquilo que de mais valioso ela produz) vem a ser invariavelmente a liberdade, como supôs Epicuro na *Sentença Vaticana* LXXVII: “Liberdade, da independência o melhor fruto” (*tês autarkeías kaprós mégistos eleuthería*)<sup>230</sup>. Ser livre para Epicuro, neste sentido, é depender fundamentalmente de si mesmo<sup>231</sup>. A razão da vinculação é a seguinte: a *autárkeia* se apresenta como condição de possibilidade para a liberdade uma vez que todos os humanos que se acostumam, nos termos de um modo de ser e de portar-se (de uma *qualidade* e de um *estado de ânimo*, portanto, de uma condição de vida no mundo), a contar primeiramente e principalmente com as próprias forças na lide do viver, não podem senão desfrutar (nos termos de uma consequência, e não necessariamente de um merecimento) de verdadeira liberdade. A liberdade para Epicuro é, assim, uma derivação imprescindível do ser autossuficiente, ou seja, do depender apenas de si mesmo.

O sábio na perspectiva de Epicuro, sintetiza Jean Brun, é um ser completamente livre: “libertou-se de qualquer ideia de necessidade, libertou-se dos outros, não tem mestre (*αδέσποτος*), basta-se a si mesmo e possui plenamente a *αυτάρκεια*”<sup>232</sup>. São, especialmente, três os pontos destacados por Brun: a) libertar-se da ideia de necessidade; ii) libertar-se dos outros, com o que devemos entender o libertar-se da sujeição (em sentido religioso e político, fundamentalmente) da dívida e do favor, tal como fora apresentado; iii) não possuir mestres, cujo sentido culmina no fazer de si mesmo o próprio mestre. Tendo tratado com maior atenção dos dois primeiros pontos nas páginas que precedem, dedicaremos um tópico específico (o próximo, 2.1.1) para analisar o terceiro, ou seja, para a relação (que é posta nos termos de um requisito metodológico) entre não possuir mestres e bastar-se a si mesmo, isto é, entre a *autodidaxía* e a *autárkeia*.

<sup>230</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* LXXVII, p. 70.

<sup>231</sup> O problema da afirmação de Epicuro reside em ela ser uma perífrase.

<sup>232</sup> BRUN, 1987, p. 112.

### 2.1.1 A *autodidaxía* como pressuposto metodológico para a *autárkeia*

Talvez o feito mais polêmico (e, por assim dizer, interessante) de Epicuro foi a sua afirmação de não ter tido mestres. De acordo com Apolodoro (o registro está presente na sua *Crônica*, texto que fora sistematicamente consultado por Diógenes Laércio), o filósofo Epicuro teria afirmado a sua condição de autodidata em uma epístola destinada a Euríloco<sup>233</sup> – a qual não chegou até nós. Outros dois testemunhos, um, de Cícero (em *De nat.*, I, XXVI), e outro, de Sexto Empírico (em *Adversus Mathematicos*, I, 2), confirmam a *autodidaxía* de Epicuro, não restando dúvidas sobre a veracidade do registro de Apolodoro – conservado e citado por Diógenes Laércio. Séculos mais tarde, o filósofo Hegel (1770-1831) também comentou o assunto ao dizer que Epicuro “sempre se chamou de autodidata, no sentido de que produziu a sua filosofia sozinho, sem a ajuda de ninguém”<sup>234</sup> – afirmação que não pode ser tomada ao pé da letra, isto é, sem alguns cuidados. Na realidade, a afirmação de Hegel distorce o sentido da *autodidaxía* de Epicuro ao sugerir que Epicuro se fez sem a ajuda de ninguém, o que não é plausível. Posto isso, a primeira e principal dificuldade, a qual, inclusive, promoveu uns quantos mal-entendidos já na antiguidade (sobretudo em virtude da assiduidade das críticas das escolas rivais), é que tal afirmação não pode ser interpretada literalmente, como demonstraremos. A questão que de saída e para um leitor pouco familiarizado com a filosofia de Epicuro pode parecer simples, é sobejamente complexa e deve ser analisada dentro da arquitetura filosófica epicurista, visto que o sentido da *autodidaxía* de Epicuro está diretamente vinculado a outros princípios da doutrina<sup>235</sup> e, por consequência, ao modo segundo o qual Epicuro concebeu o exercício filosófico.

É lugar comum encontrar acusações que tendem a fazer de Epicuro, em razão sobretudo da sua *autodidaxía* e, conseqüentemente, do seu modo de pensar e das escolhas teóricas que fez ao elaborar a sua filosofia (ou, se quisermos, a sua doutrina), um *ignorante e iletrado*. Os principais responsáveis por atacar Epicuro desta forma foram os membros das escolas rivais, especialmente os estoicos<sup>236</sup> – e, posteriormente, ainda no mundo antigo, os cristãos. Tais

<sup>233</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 13.

<sup>234</sup> “Por lo demás, se llamó siempre un autodidacta, en el sentido de que había producido su filosofía por sí solo, sin ayuda de nadie” (HEGEL, 1985, p. 376).

<sup>235</sup> Michael Erler, por exemplo, vai defender que a afirmação de ser um autodidata se ajusta bem à epistemologia geral de Epicuro e à sua tese do imediatismo do conhecimento resultante da percepção sensorial (ERLER, 2011, p. 14).

<sup>236</sup> Diógenes Laércio comenta que Epicteto, estoico do período romano, costumava chamar Epicuro de pregador de obscenidades e o criticava asperamente (LAËRTIOS, 2008, X, 6).

ataques se acentuaram especialmente no mundo romano, à medida em que o epicurismo crescia e encontrava novos adeptos e entusiastas. Relativo aos ataques, Hegel, embora se aproxime da tradição que tende a desqualificar a obra e os feitos de Epicuro (considerando que o filósofo alemão dirigiu duras críticas à filosofia de Epicuro, mas para quem também reservou um grandioso elogio<sup>237</sup>), registrou o seguinte e sugestivo comentário: “Seus oponentes, principalmente os estoicos, espalharam uma série interminável de histórias malignas e anedotas mesquinhas sobre ele, todas elas *inventadas*”<sup>238</sup>. A rivalidade era tamanha que os membros das escolas rivais escreviam textos e assinavam como sendo de Epicuro ou de epicuristas, com um único propósito: deturpar a doutrina. Os epicuristas, é verdade, também estão sujeitos às mesmas acusações.

Reconhecemos, no tocante aos ataques, que especialmente duas atitudes de Epicuro foram vistas com desdém pelos seus opositores, rendendo-lhe injustamente o adjetivo de *ignorante*:

a) Uma atitude diz respeito ao fato de Epicuro não sobrelevar e não citar em suas obras os textos gregos que hoje chamamos de clássicos (sejam eles de filósofos como Platão e Aristóteles, ou mesmo as epopeias de Homero e Hesíodo, estes últimos que cumpriam um papel fundamental no ciclo de escolaridade básica dos gregos – na chamada *egkýklios paideía*, que se estendia até a adolescência). Sendo Epicuro um extraordinário polígrafo, superando a todos os seus antecessores no número de obras (somam cerca de trezentos volumes, segundo Diógenes Laércio, mas que infelizmente não sobreviveram, em sua totalidade, à ação do tempo), causava incômodo não haver, em suas obras, citações de outros autores; as obras constituíam-se apenas em palavras do próprio Epicuro<sup>239</sup>, e essa característica, entretanto, não pode ser tomada como demonstração de arrogância intelectual da parte de Epicuro, mas revela, antes, o estilo de escrita e de organização de pensamento que o filósofo adotou;

b) A outra atitude tem a ver com o não reconhecimento da *dialética* (importante e tradicional instrumento para a educação do pensar na Grécia do período de Epicuro) como ferramenta para a construção e aquisição do conhecimento, a qual não comparece em sua

---

<sup>237</sup> “Cabe, pues, afirmar, sin miedo a equivocarse, que Epicuro es el inventor de la ciencia empírica de la naturaleza, de la psicología empírica” (HEGEL, 1985, p. 392).

<sup>238</sup> “Sus adversarios, principalmente los estoicos, difundieron una serie interminable de historias malignas y mezquinas anécdotas acerca de él, todas ellas inventadas” (HEGEL, 1985, p. 375-376, grifo nosso).

<sup>239</sup> LAÉRTIOS, 2008, X, 26.

canônica<sup>240</sup>. Diógenes Laércio nos fornece um valioso testemunho sobre o suposto desprezo de Epicuro pela dialética quando afirma que “os epicuristas rejeitam a dialética como supérflua, porque os físicos devem limitar-se a usar os termos naturais para significar as coisas”<sup>241</sup>. Por não estimar a dialética, portanto, Epicuro foi sistematicamente atacado e desqualificado por membros de outras escolas. Cícero (para quem Epicuro não é culto, isto é, alguém que não se ocupou com as obras clássicas dos filósofos e dramaturgos do século IV a.C. e com a produção dos poetas), no *De finibus*, insiste que falta clareza e ordenamento lógico na escrita de Epicuro, e, para o orador romano, é justamente essa a causa da incompreensão e dos mal-entendidos de alguns pontos de sua doutrina.

Especificamente acerca da alcunha de *iletrado*, ela tem pelo menos dois significados, como indica Miguel Spinelli:

Primeiro, decorrente do fato de Epicuro não sobrevalorizar o *saber da ciência* em detrimento do *saber viver*. O apropriar-se de máximas e de instruções práticas para o bem viver, ele o sobrepõe aos princípios e instruções da ciência; segundo, decorrente do estigma próprio da época, pelo qual *ser educado* ou *ser filósofo* requeria necessariamente ter um mestre, ou seja, colocar-se sob as “asas” da autoridade filosófica de alguém<sup>242</sup>.

Acerca do primeiro significado, vimos, na primeira parte da presente tese (nas seções 1.1 e 1.1.1 e 1.1.2) com as discussões acerca do modo como Epicuro concebeu a *phrónêsis* e a *philosophia* que o saber viver era tido, por ele, como mais importante que o filosofar (posto, nos termos da *physiología*, como sinônimo do fazer ciência), por isso a primazia da sabedoria prática (da *phrónêsis*), isto é, do saber viver. O filósofo não esboçou em seus esforços, à diferença de Platão e Aristóteles, grandes pretensões científicas. O Jardim de Epicuro “não pretendia ser, ao contrário da Academia e do Liceu, um centro de atração intelectual, uma escola de ensino superior, onde se incentivava a educação para se destacar no grande mundo, a orientação

---

<sup>240</sup> Em sua canônica, encontramos os critérios para certificação da verdade, os quais são, a saber, as sensações (*aísthesis*), as antecipações (*prólêpseis*), os sentimentos (*pathós*) e, por fim, as projeções imaginativas do pensamento (*tàs phantastikàs epibolàs tês dianoías*). Ao antecipar as sensações (*aísthesis*) aos conceitos (*prólêpseis*), Epicuro fez das sensações o primeiro e principal critério na construção do conhecimento, as quais são sempre verdadeiras.

<sup>241</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 31.

<sup>242</sup> SPINELLI, 2009, p. 72.

política e a investigação científica, junto com uma formação moral dogmática”<sup>243</sup>. Era, antes de tudo, um espaço para a convivência amistosa de indivíduos que alimentavam anseios pelo desenvolvimento de uma filosofia sistêmica. Quanto ao segundo significado, parece incontestável que o *status* de filósofo e a sua autoridade, desde a tradição pré-socrática, decorriam do pertencimento ou da identificação a uma linhagem filosófica (como se deu com a “escola de Mileto”, com a “escola Pitagórica” etc.). Não que só isso era suficiente para ser filósofo; mas sem isso era praticamente impossível alcançar o *status* de filósofo. O *ser filósofo*, neste sentido, estava condicionado a duas exigências: a) ter frequentado as grandes instituições de ensino, como, no tempo de Epicuro, a Academia ou o Liceu; ii) ter sido discípulo de um renomado filósofo. Daí que Epicuro foi tido como *iletrado*:

Por, primeiro, ter sido um colono, ou seja, localizar-se bem distante do habitual, do filósofo descendente da aristocracia e da elite filosófica; segundo, por justamente não ter sido aluno nem de um grande mestre (que o associasse a um importante *escol* ou linhagem filosófica), nem de uma grande instituição sobressalente da época, quer da Academia (apesar de alguns discípulos insistirem que, na *lexiarchón*, fora aluno de Xenócrates – o que é improvável), quer do Liceu<sup>244</sup>.

Epicuro nasceu de Samos (esta é a origem mais provável, embora exista outra indicando que ele nasceu no demos de Gargetos) e só se estabeleceu definitivamente em Atenas em 306 a.C., logo, ele passou boa parte de sua vida longe da “capital” ou do centro antigo do saber (sobretudo os anos em que se deu a sua “formação” filosófica, quando ainda era jovem). Diógenes Laércio de fato insiste que ele ouviu as preleções de uns quantos mestres, o que parece não ser um contrassenso, mas nenhum dos nomes citados é de um grande mestre da época. Percebe-se, com isso, que praticamente tudo na vida e nas escolhas (de vida e de filosofia) de Epicuro confluíram para que ele não se tornasse um filósofo tradicional (à maneira, se assim o quisermos, de filósofos como Platão e Aristóteles) e a sua *autodidaxía*, em certo sentido, contribuiu significativa e sugestivamente para isso.

Ao mesmo tempo em que Epicuro procurou fazer-se filósofo ao seu modo e por si mesmo, ele reivindicou, com a sua *autodidaxía*, originalidade. O inusitado decorre do fato de

<sup>243</sup> “El Jardín no pretendía ser, a diferencia de la Academia y el Liceo, un centro de atracción intelectual, una escuela de educación superior, donde se estimulaba la educación para destacar en el gran mundo, la orientación política y la investigación científica, junto con una formación moral dogmática” (GUAL, 2002, p. 40-41).

<sup>244</sup> SPINELLI, 2009, p. 73.

que a crítica antiga do epicurismo viu neste desejo uma espécie de paradoxo, como adverte Michael Erler<sup>245</sup>. O paradoxo possui basicamente duas faces:

a) primeiro, deve-se considerar que, se por um lado Epicuro quis de fato reivindicar originalidade com sua *autodidaxía*, por outro, vemos na tradição que o sucedeu (nos discípulos tardios) precisamente o contrário (isto é o que defende Erler), isto é, a completa ausência de um avanço no sentido de desenvolvimento das principais teses da doutrina (como, por exemplo, aconteceu com o estoicismo, doutrina que foi continuamente revisada e ampliada pela tradição de discípulos, sendo as contribuições de Crisipo de Solos [terceiro escolarca, viveu entre 279-206 a.C.], possivelmente, as mais expressivas – as quais se deram sobretudo no campo da lógica). No tocante especificamente à física, Miguel Spinelli comenta que “Nos discípulos, a *noção* da Física de Epicuro não recebeu propriamente nem continuação, nem desenvolvimento, mas, sobretudo (caso específico do *De rerum natura* de Lucrécio), uma repetição mesclada à interpretação”<sup>246</sup>;

b) segundo, consiste no fato de que, assinala Erler, “muitos comentaristas, antigos e modernos, acharam particularmente difícil conciliar a afirmação de Epicuro de ser um autodidata com seu profundo conhecimento das doutrinas de seus predecessores filosóficos”<sup>247</sup>. Um dos comentadores certamente é Hegel, para quem o conteúdo da filosofia de Epicuro não é inteiramente original, pois “sua física é principalmente a de Leucipo e Demócrito”<sup>248</sup>. Quem primeiro fez essa afirmação, aliás, foi Cícero, ao dizer no *De finibus* que Epicuro adotou toda a física de Demócrito, e, naquilo que acrescentou, colocou tudo a perder<sup>249</sup>. No que tange às afirmações de Hegel e de Cícero, sabemos que elas carecem de umas quantas observações. Karl Marx demonstrou, em sua tese de doutoramento, que existem inúmeras diferenças entre o atomismo de Demócrito e o de Epicuro<sup>250</sup>, trabalho que refuta a ligeira e inadvertida tais acusações.

Com relação às posições *a* e *b*, apresentadas e defendidas por Michael Erler, em nosso juízo elas merecem algumas ressalvas, dentre as quais chamamos a atenção para duas: i) de fato, poucas foram as reformas que a doutrina epicurista sofreu com a tradição de sucessores

<sup>245</sup> ERLER, 2011, p. 9.

<sup>246</sup> SPINELLI, 2022, p. 14.

<sup>247</sup> “Many commentators, both ancient and modern, have found it particularly difficult to reconcile Epicurus’ claim to be an autodidact with his thorough knowledge of his philosophical predecessors’ doctrines” (ERLER, 2011, p. 15).

<sup>248</sup> HEGEL, 1985, p. 376.

<sup>249</sup> CÍCERO, 1848, *Fín.*, I, VI.

<sup>250</sup> Cf.: MARX, Karl. Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro. São Paulo: Boitempo, 2018.

(especialmente se compararmos o epicurismo com o estoicismo, por exemplo), mas disso concluir que elas não existiram parece pouco plausível, sobretudo porque, para defender esta posição, precisamos desconsiderar toda a produção filosófica de representantes do epicurismo, como Filodemos de Gadara (110-35 a.C.) e Lucrecio (99-44 a.C.) que deram outros e novos caminhos para o epicurismo, sobretudo em relação à sua difusão e preservação – o que, por si só, já é uma grande contribuição; ii) da mesma forma, não é incompatível, tampouco contraditório o conhecimento de outras doutrinas com o ser autodidata, uma vez que o que mais importa é a maneira de portar-se e localizar-se perante à tradição do saber, e não o contato e o conhecimento. Dizer, ainda, que Epicuro simplesmente proferiu as mesmas doutrinas antigas (como fizeram Cícero e Hegel) significa desconhecer a sua filosofia.

Dito isso, parece evidente que para compreendermos o significado que a *autodidaxía* assume no projeto filosófico de Epicuro devemos entender o porquê de ela não poder ser interpretada literalmente. Do fato de Epicuro supostamente ter afirmado em uma epístola endereçada a Euríloco (conforme registro de Apolodoro) a sua condição de autodidata, não se segue que ele não ouviu ou não acompanhou as preleções de um ou mais mestres. Diógenes Laércio, valendo-se da *Crônica* de Apolodoro, exclui de saída essa possibilidade ao mencionar<sup>251</sup> que Epicuro estudou filosofia com Nausífanos de Teos (com quem, sabemos, aprendeu a doutrina sobre os átomos de Demócrito, permanecendo dos quatorze aos dezessete anos em Teos recebendo ensinamentos) e também com Praxifanos de Mitilene (filósofo peripatético). Da mesma forma, consta na doxografia que Epicuro ouviu as preleções do platônico Pânfilo de Samos, este que foi, ao que parece, o seu primeiro professor de filosofia. É bem provável que ele também tenha ouvido (acompanhado) as preleções de outros mestres durante a sua vida, dos quais sequer sabemos os nomes, afinal, “ele não se valeu só de Demócrito e dos cirenaicos, mas também de tudo o que a história da filosofia até o seu tempo tinha a lhe oferecer”, mas não o fez “sem se munir do pensamento crítico e cultivá-lo”<sup>252</sup>.

O que não parece provável, entretanto, é que ele tenha frequentado a Academia (como sustentam Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore na introdução da tradução da *Carta a Meneceu* pela UNESP e também Norman Wentworth De Witt, em *Epicurus and his Philosophy*) no período em que fora até Atenas para cumprir com a *lexiarchikón*<sup>253</sup>, isto é, com

<sup>251</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 14.

<sup>252</sup> SPINELLI, 2009, p. 358.

<sup>253</sup> Aristóteles, em sua obra sobre a *Constituição de Atenas*, descreve as atividades que eram cumpridas pelos *efebos*. Para um estudo minucioso sobre a *lexiarchikón* de Epicuro, ver: SPINELLI, Miguel. Os caminhos de Epicuro. São Paulo: Loyola, 2009, p. 19ss.

os dois anos do dever cívico do serviço militar que habilitava os homens (de origem ateniense, vale lembrar) para o exercício da cidadania. A academia de Platão na ocasião (em 323 a.C.) estava sob a direção de Xenócrates (396-314 a.C.), como afirmou o gramático grego Demétrios de Magnesia<sup>254</sup>. Sobre Epicuro ter ou não frequentado as preleções de Xenócrates enquanto cumpria com a *lexiarchikón*, o parecer de Cícero no *De natura deorum* parece o mais apropriado: “Teve ocasião de ouvir Xenócrates (aquele homem, deuses imortais!), e há quem pense que o ouviu; ele pessoalmente finge que não: eu acredito nele mais do que em qualquer outra pessoa”<sup>255</sup>. Após cumprir com os dois anos da *lexiarchikón*, Epicuro voltou para a costa da Ásia Menor e caminhou entre Mitilene e Lâmpsacos, vindo a reunir alguns amigos e discípulos que o acompanhariam no retorno até Atenas em 306 a.C.

A questão que mais importa não diz respeito ao fato de Epicuro ter ou não assistido as preleções de outros mestres. São, com efeito, e como aponta judiciosamente Miguel Spinelli, duas coisas bastante distintas: “uma, ouvir os ensinamentos de alguém; outra, seguir ou adotar tais ensinamentos como sendo seus – e aí está o sentido de *mestre*: aquele cujo ensinamento é acolhido em confiança”<sup>256</sup>. Epicuro, e nisto parece não haver margem para dúvidas, de fato ouviu e acompanhou os ensinamentos de outros mestres, a começar, inclusive, por àqueles oferecidos por seu pai, este que era um mestre-escola<sup>257</sup>, professor dos filhos dos colonos em Samos, de quem certamente recebeu as primeiras instruções – e também os primeiros mitos, como costuma acontecer! Entretanto, Epicuro optou (e neste comportamento, é o que supomos, reside o verdadeiro sentido da sua *autodidaxía*) por não fazer dos ensinamentos dos seus mestres os seus, isto é, Epicuro não fez das verdades de outros mestres as suas, não, ao menos, sem colocá-las primeiro em crise, em conflito, isto é, não sem submetê-las a um exame crítico da inteligência e ao crivo da razoabilidade e da sensatez. Uma afirmação de Diógenes Laércio sintetiza bem o que dizemos e testemunha em favor da tese que estamos sustentando: “Até certa época dedicou-se à filosofia juntamente com outros mestres, porém depois adotou pontos de vista *independentes*, fundando a escola cujo nome deriva dele”<sup>258</sup>.

<sup>254</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 13.

<sup>255</sup> “Tuvo ocasión de oír a Jenócrates (¡aque! varón, dioses inmortales!), y hay quienes piensan que lo oyó; él, personalmente, pretende que no: le creo a él más que a nadie” (CÍCERO, 1999, *De nat.*, I, XXVI, 72).

<sup>256</sup> SPINELLI, 2009, p. 71.

<sup>257</sup> Tratava-se, ao que tudo indica, de uma profissão de baixo prestígio social. Isso fica evidente lemos, em Diógenes Laércio, um ataque de um certo Tímon que descrevia Epicuro da seguinte maneira: “O último dos físicos [...] vindo de Samos, filho de mestre-escola, o mais ignorante dos seres vivos” (LAËRTIOS, 2008, X, 3).

<sup>258</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 2, grifo nosso.

Outro significado que a *autodidaxia* de Epicuro comporta é que, ao se professar autodidata, com alguma probabilidade ele quis, como sugere Michael Erler, “se posicionar em um debate que se desenrolou durante o período helenístico não apenas na filosofia, mas também na literatura em geral, sobre a postura adequada em relação a uma tradição antecedente que às vezes pode parecer sufocante e até motivo de desânimo”<sup>259</sup>. De fato, localizar-se justamente depois do que se convencionou chamar de “Idade de Ouro” da Grécia não deve ter sido tarefa fácil, quer para Epicuro, quer para os demais filósofos e poetas. Com efeito, não restam dúvidas que Epicuro de fato se portou com austeridade frente à tradição<sup>260</sup>, e a sua doutrina, em todas e em cada uma das linhas e pressupostos, é expressão deste empenho. Não significa, contudo, que ao estabelecer uma relação de conflito de ideias com a tradição dada Epicuro quis invalidar ou censurar toda a produção filosófica que o precedeu, visto que, na realidade, ele foi um grande admirador dela, a ponto de, inclusive, ter chamado Platão de “homem de ouro”<sup>261</sup>. Acreditamos que seu principal objetivo consistiu, antes, em torno do desejo de delimitar-se a partir dessa tradição, situando-se no confronto dos demais filósofos – isto é, dos seus sistemas filosóficos – a fim de, com isso, defender a autenticidade da sua doutrina.

O que está em jogo, aqui, é propriamente o significado de mestre. Para ser filósofo, era preciso (e ainda, supomos, é!) não renunciar ou anular a si mesmo perante um mestre ou uma linhagem filosófica<sup>262</sup>. Quando vemos, então, Epicuro se esforçando em combater Nausífanés, ele o faz a partir de ao menos três razões: a) primeiro, pelo fato de Nausífanés se aproximar, em seus discursos, da sofística. Em sua obra *Da natureza*, Epicuro teria dito que “Quando ele (Nausífanés) dava à luz alguma coisa, como se fosse entre as dores do parto, deixava sair de seus lábios a jactância sofística”<sup>263</sup>; b) segundo, em virtude de o próprio Nausífanés ter se proclamado o seu mestre<sup>264</sup>, feito com o qual Epicuro não concordava; e c) terceiro, apesar de

<sup>259</sup> With his claim to independence in doctrinal matters, Epicurus clearly wished to position himself in a debate that played out during the Hellenistic period not only in philosophy but also in literature generally, regarding the proper stance toward an antecedent tradition that could occasionally seem stifling and even cause for despondency. (ERLER, 2011, p. 11).

<sup>260</sup> É verdade, no entanto, que algumas escolas adotaram a estratégia contrária, aceitando e reafirmando a autoridade de seus predecessores, ainda que com vistas à realização de seus próprios fins, tal como fizeram os estoicos em relação às concepções socrático-platônicas.

<sup>261</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 8.

<sup>262</sup> Em nosso tempo, a lógica de produção fomentada no mundo acadêmico é, em larga medida, esterilizadora: exige que, muitas vezes, renunciemos a nós mesmos em nome de uma tradição de estudos, de uma obra *mater*, de uma interpretação canônica etc. É justamente uma das denúncias que o professor Oswaldo Porchat Pereira, nos anos 1990, faz em seu famoso “Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em Filosofia”, publicado pela revista *Dissenso*.

<sup>263</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 7.

<sup>264</sup> Nas palavras de Diógenes Laércio: “Isso o transtornou a tal ponto que ele me injuriou e se proclamou o meu mestre” (LAËRTIOS, 2008, X, 8).

ter se aproximado conceitualmente de Demócrito, Nausífanos foi um filósofo cético (considerando que ele também foi um discípulo de Pirro de Elis), “defensor da ideia de uma ciência universal fundada nas matemáticas e na retórica, com fins políticos, mais precisamente como modo de *convencer* o povo a admitir as verdades da ciência”<sup>265</sup>. Tais posicionamentos são incompatíveis com o pensamento de Epicuro e, portanto, daí a sua insistência em rejeitar sumariamente a sua constrita mestria. Sabemos, também, que Epicuro se posicionou impetuosamente contra o ceticismo, sobretudo por essa linhagem desconfiar dos sentidos e da razão, e o fez na medida em que reconheceu a primazia dos testemunhos dos nossos sentidos na aquisição de conhecimento. Lucrécio, em seu poema, se pergunta (afirmativamente): “Que pode haver para nós de mais seguro que os sentidos para distinguir o verdadeiro do falso”<sup>266</sup>. As sensações (*aistheseis*) ou os testemunhos sensíveis, por retirarem verdade e ser das coisas que se apresentam ao nosso campo de experimentação, figuram como primeiro critério de certificação da realidade, não sobrando espaço para o ceticismo, como atesta o conteúdo da *Máxima Principal XXIII*, a qual abre uma série de três máximas que versam sobre a importância do testemunho imediato da experiência sensível: “Se combates todas tuas sensações, nada disporás de referência nem mesmo para discernir corretamente aquelas que julgas deverem ser rejeitadas”<sup>267</sup>. Na *Carta a Pítocles* encontramos uma defesa semelhante, quando Epicuro, para sustentar a importância e a prevalência dos fenômenos sensíveis, afirma: “Não devemos fazer indagações sobre a natureza de acordo com axiomas vãos e leis arbitrárias, e sim de acordo com o desafio dos próprios fenômenos”<sup>268</sup>.

Igualmente, é de nosso conhecimento que Epicuro não queria que o povo fosse apenas convencido ou forçado (nos termos de uma imposição, sem qualquer tipo de capacitação do intelecto) a admitir as verdades da ciência. Ele desejava, antes de qualquer coisa, que os indivíduos fossem filosoficamente educados, com o que entendia a instrução que proporcionava a competência de discernimento, a autonomia e, conseqüentemente, o viver livre, sereno e prazeroso. Frente a tudo isso, só restou a Epicuro uma alternativa: a negação da mestria de Nausífanos. Cabe, ainda, citar um registro de Diógenes Laércio que nos permite imaginar (dada a dificuldade de precisão do que disse) o tom que Epicuro se dirigia à Nausífanos, no qual consta que Epicuro costumava chamá-lo de “água viva (o molusco), analfabeto, fraudador e

---

<sup>265</sup> SPINELLI, 2009, p. 77.

<sup>266</sup> LUCRÉCIO, 1973, *Fragmenta Nat.*, I, vv. 700.

<sup>267</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XXIII, p. 39.

<sup>268</sup> LAÉRTIOS, 2008, X, 87.

prostituta”<sup>269</sup>. Por se tratar de um relato do século III d.C., não sabemos se de fato Epicuro se dirigiu assim àquele que foi, ainda que por um breve período, o seu mentor.

O fato é que, combatendo Nausífanos (e também no confronto com os demais mestres), Epicuro procurou se fazer, enquanto filósofo, por si mesmo, ao modo de quem pretendeu reivindicar originalidade e autoridade de pensamento. Ao proceder assim, ele demonstrou o vigor e a sagacidade da sua inteligência. É, com efeito, justamente a partir do que chamamos de “fazer-se filósofo por si mesmo” que supomos haver um estreitamento da relação entre a *autodidaxía* e a *autárkeia*. A originalidade do filosofar reivindicada por Epicuro a partir da sua *autodidaxía* está diretamente vinculada à principal máxima orientadora do filosofar grego desde os tempos de Tales de Mileto (e que ganhou expressividade com Sócrates, a partir do itinerário iniciado com a pergunta feita por seu amigo de infância Querefonte, à Pitonisa, no Oráculo de Delfos<sup>270</sup>): “conhece-te a ti mesmo”. Epicuro, na mesma esteira de Sócrates, reconheceu se tratar de uma tarefa para a qual não há mestres, razão pela qual deve despertar no indivíduo um compromisso para consigo mesmo. Diante da impossibilidade de edificar o saber *pelo* ou *no* outro, cada um deve assumir, para si e perante os demais, e nos termos de um sério e aplicado compromisso, a tarefa de ocupar-se com a própria instrução; não que outros indivíduos não possam nos ajudar nesta tarefa, mas sim que o principal e primordial esforço (em uma palavra, a *iniciativa*) deve nascer em nós. O que me assegura, então, que não seremos reféns da nossa própria estupidez? A questão é que, de acordo com a mentalidade de Epicuro, ninguém está liberto da própria estupidez. Decorre que, à medida em que nos ocupamos com a *philosophia* (com a instrução teórica) e experimentamos o mundo (adquirindo, assim, sabedoria prática), sob a égide de um rol de critérios, é claro, vamos nos tornando menos estúpidos neste ou naquele assunto. Daí a necessidade vital, assinalada na primeira seção da presente tese, de incontinentemente praticarmos (nos termos de um exercício e de um modo de vida) a *philosophia* e a *phrónêsis*. É também por esta razão que Epicuro afirma, no início da *Carta a Meneceu*, que tanto o jovem quanto o velho devem praticar a filosofia, porque a estupidez (que dá origem à infelicidade e à desconfiança, como vimos) está sempre à espreita e é uma fiel companheira do humano nos mais distintos momentos de sua existência, sobretudo daquele que se recusa a buscar a ilustração.

Ora, considerando que ninguém se conhece e edifica o seu saber *pelo* ou *no* outro, e sim pela própria iniciativa e por um empenho contínuo, tem-se, como supôs Miguel Spinelli, que a

---

<sup>269</sup> Ibidem, X, 8.

<sup>270</sup> PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 1973, 21a.

*autárkeia* (o bastar-se a si mesmo, o ser autossuficiente no cuidado e na regência da própria vida) de Epicuro “diz respeito à condição do próprio sábio em sua *autodidaxia*: ao processo mediante o qual ele edifica o seu saber”<sup>271</sup>. Resulta que, de maneira semelhante ao que fez o filósofo Heráclito de Éfeso<sup>272</sup>, Epicuro igualmente procurou, a título de um dever: i) investigar a si mesmo, por e perante si mesmo; ii) pesquisar e conhecer tudo por si mesmo. A partir de tais atitudes, constata-se e justifica-se a associação entre a *autodidaxia* e a *autárkeia*. À luz do pensamento de Hecateu, para quem a *autárkeia* deveria ser a finalidade da filosofia, Epicuro quis que todos fossem efetivamente o que são, sendo conscientes de si mesmos e encontrando satisfação na natureza própria do humano (que admite qualidades e defeitos, virtudes e vícios, encantos e desencantos, alegrias e tristezas, belezas e fealdades etc.), e isto só vem a ser possível na medida em que os indivíduos habituam-se a fazer de si mesmos os próprios mestres. Se a *eleuthería* (a liberdade), como vimos, é o maior e mais valioso fruto que o *autárkes* pode encontrar, a sua exigência, em termos metodológicos, vem a ser a *autodidaxia*, visto que, na tarefa de se autoconhecer (de ser autoconsciente de si mesmo a fim de bastar-se, isto é, contentar-se e encontrar satisfação na própria vida), não há outro caminho senão fazer-se mestre de si mesmo. Para Epicuro, a tarefa de se autoconhecer a fim de se autogerenciar e ser autossuficiente é uma das atividades que sob nenhuma hipótese pode ser terceirizada ou transferida para outrem, especialmente porque a *iniciativa* depende única e exclusivamente de cada um.

## 2.2 A CENTRALIDADE DA AMIZADE (*PHILÍA*) NA FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL DE EPICURO

---

<sup>271</sup> SPINELLI, 2009, p. 81.

<sup>272</sup> Plutarco, em *Contra Colotes*, fez constar as seguintes palavras: Heráclito, como se grandioso e sublime empreendimento, afirma ‘eu busco a mim mesmo’ (HERÁCLITO, 2012, p. 121). Este é o conteúdo do fragmento 101. Consultamos a tradução comentada dos fragmentos de Heráclito de Alexandre Costa, publicada pela editora Odisseus. “Heráclito não foi discípulo de ninguém, e declarava que investigara e aprendera tudo por si mesmo”, fixou Diógenes Laércio (LAÉRTIOS, 2008, IX, 5). Trata-se de um pressuposto (da autoeducação) que também pode ser encontrado na poesia, por exemplo, em Hesíodo, para quem “o melhor homem é aquele que pensa em tudo sozinho” (ERLER, 2011, p. 12). Sendo Epicuro alguém que certamente teve acesso ao pensamento de Heráclito (através do que, em seu tempo, estava disponível), é provável que tenha encontrado nele uma fonte inspiradora para a concepção e defesa da sua *autodidaxia*.

A *philia*<sup>273</sup> sempre figurou, desde os tempos mais remotos, como um importante elo de coesão de indivíduos (de uma e mesma pólis, ou, de uma e mesma comunidade/escola filosófica, como é o caso, por exemplo, dos pitagóricos) que se lançavam na busca de objetivos comuns e se dispunham a compartilhar a vida com os demais. Na literatura filosófica, encontramos incontáveis elogios à *philia*, de modo que ela comparece até mesmo naqueles filósofos que não sistematizaram uma ética. Demócrito, que entra para este grupo de filósofos, proferiu: “Não merece viver quem não tem um só amigo”<sup>274</sup>. Assim sentenciou à maneira de quem atrelou o sentido (a beleza, o valor e o vigor) da vida justamente à posse de amigos. Ele também fez constar, em outro fragmento, que “A amizade de um só homem inteligente é melhor que a de todos os tolos”<sup>275</sup>. São palavras que indicam a íntima relação entre *philia* e *sophia* em seu pensamento – relação que também comparece, embora sob outros termos, em Epicuro. Também Platão dedicou um número sugestivo de páginas em seus diálogos para analisar a *philia*, a qual ele acabou vinculando, como indica Carlos García Gual, “ao *eros* pedagógico e à busca pelo belo e pelo bem”<sup>276</sup>. A *philia* era, na verdade, uma exigência própria da dialética, pois qualificava a discussão e permitia a presença da verdade e da sinceridade (fundamentais na epistemologia platônica, sobretudo no *elenchus*), ao modo como Platão fez constar no *Mênon* 75d: “entre amigos, disse Sócrates a Mênon, a contestação recíproca ganha em suavidade e o raciocínio se desenvolve mais serenamente”<sup>277</sup>. Entre amigos, sabemos, o clima é sempre benfazejo! Da mesma forma Aristóteles, sobretudo na *Ética a Nicômaco*, livros VIII e IX, realizou um apurado exame acerca da *philia* (separando-a em três espécies: amizade por prazer, amizade por interesse e amizade verdadeira) e a incluiu entre as virtudes, compreendendo-a enquanto indiscutivelmente necessária à vida. A amizade dos homens bons era, na leitura do filósofo do Liceu, ainda mais indispensável na presença de adversidades – de modo semelhante ao que supôs Epicuro, para quem a amizade é um meio seguro e efetivo para a superação das carências e dos sofrimentos da condição humana.

Vemos, com isso, que havia uma tradição consolidada entre os gregos (fomentada e continuada especialmente pelos filósofos) que considerava a amizade (a *philia*) como um dos

---

<sup>273</sup> O termo grego *philia* não significa, restritamente, amizade, mas corresponde também ao amor que une e aproxima indivíduos, não, entretanto, em sentido erótico ou de paixão amorosa. Sobre isso, Miguel Spinelli explica que o verbo “*philéô* indica, inerente à ação de voltar-se em direção a alguém ou a alguma coisa, um afeiçoamento em sentido positivo, mais propriamente um sentimento bom, terno, amoroso, sobretudo anímico, não, a rigor, corporal” (SPINELLI, 2013b, p. 116).

<sup>274</sup> DEMÓCRITO, 1991, fr. 99, p. 214.

<sup>275</sup> DEMÓCRITO, 1991, fr. 98, p. 214.

<sup>276</sup> GUAL, 2002, p. 217.

<sup>277</sup> PLATÃO apud SPINELLI, 2011, p. 13, grifo nosso.

maiores bens da existência humana. No que diz respeito ao modo como as antigas escolas filosóficas supostamente se fundaram e se organizavam, o frade dominicano André-Jean Festugière (1898-1982) conjecturou que, de um modo geral, todas elas “se apresentam como focos de amizade”<sup>278</sup>. Epicuro, resguardadas as diferenças em relação às outras escolas filosóficas citadas (das quais certamente teve, ainda que em maior ou menor grau, acesso e conhecimento, especialmente com relação ao pensamento aristotélico, com o qual compartilha umas quantas semelhanças – mas também dissidências), se insere nesta tradição que estima o valor convivial e existencial da amizade ao organizar a sua doutrina ética. Passemos à análise, então, do modo segundo o qual o filósofo do Jardim concebeu a *philia*, bem como qual é a sua importância para o projeto ético (que visa, como estamos a insistir, a consolidação da autonomia ética dos indivíduos) concebido por ele.

É axiomático que a filosofia de Epicuro está terminantemente vinculada às condições históricas, materiais, econômicas, político-sociais e culturais de sua época<sup>279</sup>, período de “inúmeros desconcertos morais”, como descreve André-Jean Festugière<sup>280</sup>, e também de instabilidade e confusão – sobretudo no campo político e cívico. O mundo grego, naquele período (que compreende especialmente a segunda metade do séc. IV e a primeira metade do séc. III a.C.), viu de perto a dissolução da pólis, instituição que arregimentava as relações, os usos e costumes e garantia (ainda que tão-somente para uma ínfima parcela de indivíduos) direitos e segurança de vida. “Os ideais democráticos de cooperação cidadã e progresso coletivo”, comenta Carlos García Gual, “subsistiam como retórica vazia, enquanto o ceticismo e o desespero se espalhavam diante das alternativas de poder tomadas por líderes violentos”<sup>281</sup>. Bertrand Russell, em sua *História da Filosofia Ocidental*, também procurou descrever o contexto daquele momento: “Depois do brilhante episódio das conquistas de Alexandre, o mundo helênico estava mergulhado no caos, por falta de um déspota suficientemente forte para conseguir uma supremacia estável, ou um princípio bastante poderoso para produzir a coesão social”<sup>282</sup>. Com isso, percebe-se que a pólis perdeu a harmonia e o poder de coesão e deixou de

---

<sup>278</sup> “De modo general, puede decirse que todas las escuelas filosoficas antiguas se presentan como focos de amistad”. (FESTUGIÈRE, 1960, p. 23).

<sup>279</sup> Trata-se de algo clarividente. “Nem Epicuro, nem ninguém, está fora ou acima da cultura de sua época: aprender a falar já é aprender a pensar e pensamos sempre a partir de determinada herança cultural (ainda que seja para revolucioná-la)” (QUARTIM DE MORAES, 1998, p. 19).

<sup>280</sup> FESTUGIÈRE, 1960, p. 29.

<sup>281</sup> “Los ideales democráticos de cooperación ciudadana y progreso colectivo subsistieron como vacua retórica, mientras se extendían el escepticismo y la desesperación ante las alternativas del poder arrebatado por caudillos violentos.” (GUAL, 2002, p. 199).

<sup>282</sup> RUSSELL, 1957, p. 207.

ser “o *outro* para o qual convergia todo o empenho e zelo cidadão”<sup>283</sup>. Não significa, todavia, que necessariamente os gregos experimentaram um mundo sem leis, sem o exercício do poder, sem ordem e exposto ao que hoje poderíamos chamar de anarquia (considerando a modernidade do movimento político, o qual remonta ao século XIX), dado que não foi precisamente isto o que aconteceu; o que se deu, com efeito, foi o esvaziamento do desejo coletivo de fomentar e alcançar objetivos que beneficiassem toda a comunidade de indivíduos. O que se dissolveu, em última instância, foi a *philía*: “a reciprocidade de sentimentos e afetos que transformava os cidadãos em agentes solidários, concordes e complacentes com o bem-estar da *Pólis*”<sup>284</sup>. Nenhum princípio ou ideal, naquele período, era capaz de unir novamente os indivíduos.

Em termos práticos, o que ocorreu foi que os indivíduos, em sua grande maioria, deixaram de administrar os próprios esforços, perante a pólis, em vista da prosperidade e do bem comum (empenho que criava a parceria e o liame) e passaram a administrar em favor e perante si mesmos. Isto se acentuou à medida que, de um lado, a lei foi se tornando estritamente coercitiva, perdendo o seu aspecto educativo e sobretudo a sua força de coesão<sup>285</sup>, e, de outro, quando os governantes quiseram, a partir dos seus atos, estar acima das leis. Um bom exemplo a respeito do segundo ponto pode ser visualizado no que aconteceu após a morte de Alexandre da Macedônia (356-323 a.C.), filho de Filipe II (382-336 a.C.). Seus generais (eram quatro, de nomes Selêuco, Lisímaco, Ptolomeu e Cassandro), comenta Pierre Marie-Morel, “dividem entre si os territórios conquistados e fundam dinastias locais que favorecem a ideologia real, colocando o rei acima das leis, como chefe dos exércitos, legislador e juiz supremo”<sup>286</sup>. Às leis, enquanto ordenamento do bem e da justiça, ninguém podia se antepor, sob o risco de comprometer o funcionamento das instituições e a organização cívica – tal como veio a acontecer. Do desmonte da estrutura ético-política decorreu o desaparecimento (ou, se quisermos, o enfraquecimento) da comunidade cidadã e, conseqüentemente, o surgimento de grupos dispersos de indivíduos, dentre os quais encontra-se a comunidade-escola fundada por Epicuro, esta que foi fundada antes em termos de uma ordem de amizade (de *philía*, mediante signos de amabilidade, ternura e respeito) do que a partir de um estatuto de direito (de lei, isto é, mediante uma constituição normativa ideada por um legislador). “Em um mundo em que as

---

<sup>283</sup> SPINELLI, 2011, p. 12.

<sup>284</sup> *Ibidem*.

<sup>285</sup> Disso não se segue que Epicuro rejeitou a necessidade e a importância das leis, pelo contrário, ele reconheceu que é imperiosa a sua existência, não, com efeito, em caráter absoluto, mas utilitário. O caráter é utilitário e não absoluto pois todas as leis carregam, na sua constituição, contradições, as quais promovem conflitos e acabam por não resolver, sempre, os problemas relativos à conduta humana. Entretanto, ainda sim elas são fundamentais para o bom funcionamento da vida cívica.

<sup>286</sup> MOREL, 2011, p. 206.

estruturas cívicas e familiares tendiam a desaparecer”, resumiu André-Jean Festugière, “Epicuro soubera fundar uma nova *família*”<sup>287</sup>, termo com o qual Festugière quer se referir à comunidade amistosa que o filósofo fundou.

Não fora, no entanto, apenas em sentido teórico que Epicuro elegeu a amizade como constituinte basilar da sua moral. Ao mesmo tempo em que Epicuro fez da amizade (da *phília*, ao lado sobretudo da *autárkeia* e da *látke biósas*) o fundamento basilar da comunidade-escola que fundou e da sua moral, ele se dispôs, em termos rigorosamente práticos, a dividir toda a fração de tempo da sua vida com os seus amigos – que eram, em sua grande maioria, também ouvintes das suas preleções. Diógenes Laércio relata que Epicuro possuía tantos amigos “cujo número era tão grande que não podiam ser contados em cidades inteiras”<sup>288</sup>. Em raro tom de elogio, proclamou algo parecido Cícero, no *De finibus*: “Mas que numerosa tropa de amigos perfeitos, e todos unidos pela mais viva ternura, não tivesse Epicuro reunido em uma única e estreita casa!”<sup>289</sup>. Eles vinham de todas as partes para vê-lo e também Epicuro, apesar de ter passado toda a sua vida na Hélade (mesmo diante das calamidades e das crises que se faziam presentes, ele se manteve lá<sup>290</sup>, próximo e vigilante), fez “duas ou três viagens a certas regiões da Iônia<sup>291</sup> com o objetivo de visitar amigos”<sup>292</sup>. É digna de nota, igualmente, a relação epistolar<sup>293</sup> que Epicuro manteve durante toda a sua vida com os amigos de outras cidades (especialmente com aqueles que residiam em Mitilene e em Lâmpsaco, cidades que Epicuro

<sup>287</sup> “En un mundo en que los marcos cívicos y familiares tendian a desaparecer, Epicuro había sabido fundar una nueva familia”. (FESTUGIÈRE, 1960, p. 31, grifo nosso).

<sup>288</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 9.

<sup>289</sup> “Mais quelle nombreuse troupe d'amis parfaits, et tous unis par la plus vive tendresse, Épicure n'avait-il point rassemblé dans une seule et étroite maison!” (CÍCERO, 1848, *Fin.*, I, XX).

<sup>290</sup> Comportamento semelhante encontramos em Heráclito. Assim como Epicuro, ele se recusou a participar da vida política, ao que tudo indica em um desejo sincero e honesto de dedicar-se ao exercício da vida filosófica. Ainda que tenha recusado fazer parte (ocupar cargos e assumir responsabilidades frente à cidade) da política e, justamente por isso, tenha sofrido perseguições, Heráclito não deixou a sua pátria: “Em seus *Homônimos*, Demétrios diz que apesar de os efésios o menosprezarem preferiu permanecer em sua pátria. Demétrios de Fáleron também o menciona em sua *Apologia de Sócrates*” (LAËRTIOS, 2008, IX, 15). A mesma coisa sucedeu com Epicuro que, mesmo diante das intempéries que cercavam a Atenas de seu tempo, viveu, a partir de 307-306 a.C., quase quarenta anos de sua vida lá.

<sup>291</sup> Os gregos, que não usavam o som na letra *j*, falavam Iônia, de modo que Mario da Gama Kury em sua tradução certamente optou por manter o sentido original.

<sup>292</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 10. Diskin Clay, valendo-se de Diógenes de Enoanda (mais precisamente do fragmento 72, de Smith, e do fragmento 176 da Epicurea, de Usener), escreve que “Mesmo uma vez estabelecido em Atenas, Epicuro permaneceu em contato com os amigos de Mitilene e Lampsaco. Em uma das cartas conservadas no pórtico de Diógenes de Enoanda, Epicuro descreve um naufrágio ao qual sobreviveu quando navegada rumo a Lampsaco; Numa carta a um filho, ele também fala de uma viagem a Lampsaco em companhia de Hermaco e de Ctesipo (CLAY, 2011, p. 14).

<sup>293</sup> Uma observação importante é que, naquela época, e também por muito tempo depois (até o século XIX), “o gênero epistolar não se destinava meramente à correspondência entre o autor e o destinatário da carta, mas constituía a forma mais ágil de exposição, propaganda e intercâmbio de ideias” (QUARTIM DE MORAES, 1998, p. 25).

“fez estrada” antes de se estabelecer em Atenas em 306 a.C.), a qual é mencionada por Diógenes Laércio e também por Plutarco<sup>294</sup>, este que menciona não só os amigos da Ásia como fez Diógenes Laércio, mas também alguns do Egito. Epicuro, por certo, não fora o único filósofo grego a se preocupar com discípulos distantes. Festugière comenta que “Também Platão se mostrava solícito com discípulos ausentes. Os visita – assim com Dion e o grupo platônico de Siracusa –, os escreve, os aconselha, os exorta a viver em verdadeira comunidade”<sup>295</sup>.

O conteúdo do testamento de Epicuro, preservado e transcrito por Diógenes Laércio<sup>296</sup>, também nos ajuda a compreender a dimensão que o conceito (enquanto princípio de vida) de amizade assume na proposta ética e no modo de vida do filósofo do Jardim. Tais testemunhos demonstram, sobretudo, que Epicuro teve sentimentos insuperavelmente bons para com todos, a ponto de ter sido honrado pela pátria com estátuas de bronze, fatos que condenam os juízos intemperantes de seus detratores. Isto fica evidente quando, por exemplo, ele pede para Aminômacos e Timocrates cuidarem dos filhos de Metrodoro e Políainos<sup>297</sup>, e também ao conceder liberdade aos escravos Mis, Nicias, Lícon e a escrava Faidrion<sup>298</sup>. Frente a tais feitos, parece não se sustentar o que disse, em tom de dúvida, Jean-François Duvernoy: “É muito provável que o personagem-Epicuro tenha sido sombrio, altivo, desdenhoso para com todo pensamento diferente do seu, que só tenha praticado a gentileza para com os seus amigos com a condição de ser reconhecido como fundador e mestre”<sup>299</sup>. Primeiro que Epicuro nunca quis ser reconhecido como fundador e mestre de uma escola ou linhagem filosófica (que dirá almejar aclamação por sua gentileza), o Jardim foi antes uma comunidade de indivíduos que uma escola filosófica nos moldes das escolas platônica e da aristotélica, por exemplo; segundo que os testemunhos sobre o temperamento de Epicuro vão justamente em sentido contrário ao que indica Jean-François Duvernoy, como estes dois, de poeta romano Tito Lucrecio:

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<sup>300</sup>.

<sup>294</sup> PLUTARCO, 2004b, *Mor.*, 1128f, p. 263.

<sup>295</sup> “También Platón se mostraba solícito de sus discípulos ausentes. Los visita – así a Dion y al grupo platónico de Siracusa –, les escribe, los aconseja, los exhorta a vivir em verdadera comunión” (FESTUGIÈRE, 1960, p. 22).

<sup>296</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 16-21.

<sup>297</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 19.

<sup>298</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 21.

<sup>299</sup> DUVERNOY, 1993, p. 94.

<sup>300</sup> LUCRÉCIO, 1973, *Fragmenta Nat.*, III, vv. 5.

Mas não se poderia viver bem sem um coração puro; é por isso que nos parece merecidamente ser um deus aquele cujas palavras, espalhadas entre as grandes nações, ainda agora pela sua suavidade abrandam os ânimos e se tornam consolação da vida<sup>301</sup>.

O parecer que oferece Benjamin Farrington é, assim, e na contraposição de Duvernoy, mais adequado e correspondente com os testemunhos antigos: “Bem-humorado, atencioso, ciente das diferenças de caráter e circunstâncias dos seus amigos, agradecido, alegre, grave, consciente do sagrado caráter da missão à qual se entregara, assim nos parece Epicuro em todos os seus escritos que sobreviveram”<sup>302</sup>. Sua generosidade e amabilidade eram tamanhas que Quartim de Moraes ousou fazer a seguinte comparação: “talvez com a única exceção de Sócrates, nenhum filósofo terá exercido por sua personalidade cativante tão grande fascínio espiritual sobre os que dele se aproximaram”<sup>303</sup>.

Os relatos sobre a benevolência e a solicitude de Epicuro servem, ao mesmo tempo, para testemunhar que ele definitivamente praticava o que predicava. Seu caráter e seu modo de viver necessariamente coincidiam com os pressupostos teórico-filosóficos de sua doutrina. Este comportamento, em nossa leitura, pode ser tomado como um ato de virtude, sobretudo considerando que (e isto no mundo contemporâneo é ainda mais corriqueiro) não são raros os casos em que os indivíduos agem em completa discrepância com os princípios e normas que aspiram orgulhosamente para si e recomendam, voluntariamente, para os outros. Dito de outra maneira: é muito comum encontrar indivíduos que, em suas ações, revelam um comportamento diametralmente oposto ao que predicam, daí que a correspondência entre pensar, dizer e agir (a coerência entre pensamento, discurso e ação, tal como se deu com Epicuro) não pode senão ser virtuosa. Palavra e vida, entre àqueles que se ocupam com a filosofia, não podem participar de uma relação de contradição. É justamente sobre este ponto que versam as indagações narradas por Cícero, nas *Discussões Tusculanas*: “Quantos você pode encontrar, entre os filósofos, que têm uma conduta, um modo de pensar e de viver que está de acordo com o que a razão postula? Quantos há que consideram seu ensino não uma ostentação de seu conhecimento, mas uma lei

---

<sup>301</sup> LUCRÉCIO, 1973, *Fragmenta Nat.*, V, vv. 20.

<sup>302</sup> FARRINGTON, 1967, p. 132.

<sup>303</sup> QUARTIM DE MORAES, 1998, p. 22.

que rege sua vida? Quantos existem que são consistentes consigo mesmos e seguem seus próprios princípios?”<sup>304</sup>.

Cumprir destacar, voltando ao núcleo desta seção, que a afeição<sup>305</sup> e valorização de Epicuro em relação à amizade amigável é contrastada pela tradição de estudos<sup>306</sup> com o seu rechaço pela vida pública ou política, desprezo ou distanciamento que não pode ser entendido, todavia, nos termos de uma misantropia tal como se atribui a Heráclito<sup>307</sup>. Também não cabe presumir de forma unilateral, como observou Pierre-Marie Morel, que o retiro epicurista relativamente à política nada tem a ver com a vida cívica e pública. Morel explica que, no caso dos epicuristas, “criticar a política não é necessariamente rejeitar toda política nem recusar incondicionalmente a vida pública”<sup>308</sup>. Em vista disso, a questão pode ser assim dimensionada: a) de um lado, a *philia* proporciona uma vida feliz por distanciar o humano dos tormentos que o cercam, uma vez que a esperança de poder contar com a presença dos amigos nos infortúnios torna a vida mais leve e permite ao humano enfrentar os desafios do viver sem medo, ou seja, sem perder a coragem e o ânimo de viver. A amizade, neste sentido, nos reanima e nos fortifica, razão pela qual não devemos hesitar em correr riscos (ou arriscar favores, para fazer uso do que disse Epicuro na *Sentença Vaticana XXVIII*<sup>309</sup>) em proveito da amizade. O inusitado é que, segundo Epicuro, não é exatamente a ajuda real dos amigos que oferece conforto e alívio, mas a confiança de que nós poderemos contar com eles nos cruéis influxos do destino. Assim explica

---

<sup>304</sup>. ¿Cuántos puedes encontrar, entre los filósofos, que tengan una conducta, un modo de pensar y de vivir que se atenga a lo que la razón postula? ¿Cuántos hay que consideren su enseñanza no una ostentación de su saber, sino una ley que rige su vida? ¿Cuántos hay que sean consecuentes consigo mismo y se atengan a sus propios principios?](CÍCERO, 2005, *Tusc.*, II, 4, 11).

<sup>305</sup> Uma curiosidade apontada por Anthony Arthur Long é que nos fragmentos em que Epicuro trata da amizade ele costuma usar uma linguagem quase lírica, poética, como é o caso da *Sentença* ora referida (LONG, 1975, p. 78).

<sup>306</sup> Sobre isso, ver: LONG, Anthony Arthur. *La filosofía Helenística*. Trad. Jordan de Urries. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1975; SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003; FESTUGIÈRE, André-Jean. *Epicuro y sus dioses*. Trad. León Sigal. Buenos Aires: EUDEBA, 1960.

<sup>307</sup> Heráclito foi, como relata Diógenes Laércio, da misantropia à morte: “Finalmente Heráclitos tornou-se misantropo e se afastou do convívio humano, passando a viver nas montanhas, alimentando-se de ervas e verduras. Em decorrência desse modo de viver, adoeceu de hidropisia e teve de voltar à cidade. Pergunto aos médicos de modo enigmático se sabiam transformar uma inundação numa seca. Como eles não compreenderam suas palavras, enterrou-se num estábulo de bois, na esperança de que o calor do esterco bovino provocasse a evaporação da água que o afligia. Entretanto, como nem assim conseguiu curar-se, morreu aos sessenta anos de idade.” (LAËRTIOS, 2008, IX, 3). Diógenes Laércio também apresenta outra versão, de Neates de Císico: “Heráclitos, não podendo livrar-se do esterco bovino, permaneceu no lugar onde estava e, tornando-se irreconhecível por causa daquela transformação, foi devorado pelos cães”. (LAËRTIOS, 2008, X, 4). Ainda que tais formulações encontrem correspondência na filosofia de Heráclito, visto que expressões como “expelir a umidade”, “a água se evapora com o calor”, “transformar as chuvas em seca” etc. estão presentes em sua doutrina, os relatos sobre a sua morte são acompanhados do mito e da lenda.

<sup>308</sup> MOREL, 2011, p. 207.

<sup>309</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat. XXVIII*, p. 33.

Epicuro: “Não nos é tão útil o que de útil nos proporcionam os amigos quanto a confiança de que poderão nos ser úteis”<sup>310</sup>. A grande questão, enfrentada por Epicuro e ainda presente em nossas vidas, é que a amizade só proporciona benefícios se existe verdadeira reciprocidade; b) de outro, a participação na vida política e o envolvimento com os afazeres públicos promovem justamente o contrário, isto é, a infelicidade e o sofrimento, uma vez que todos aqueles que da vida pública ou política são agentes não vivem senão desgostosos, esquecidos do cuidado com a própria vida, daí a necessidade do recolhimento (expresso pela *látthe biósas*) preconizado por Epicuro<sup>311</sup>. Tem-se, com efeito, que tanto o cultivo da amizade quanto o distanciamento da vida política (que se traduz no recolhimento para a vida interior) são passaportes para a felicidade – isto é, para a vida verdadeiramente prazerosa, tal como estamos interpretando a noção de felicidade em Epicuro na presente tese – ainda que sob modos distintos.

A *philía*, tal como fora concebida por Epicuro, não assume, portanto, um aspecto retórico, tampouco cumpre mera função de boa convivência. Ela representa, antes, “uma força educadora dos desejos ou sentimentos (das *epitymías*), das malevolências da vida em comum (*tàs phaúlas synêtheías*) e também da prudência, do naturalmente admitido por todos como belo ou valioso e da justiça (*phronísmôs kai kalôs kai dikaiôs*)”<sup>312</sup>. Apresenta-se, inicialmente, sob o signo de utilidade ou conveniência mútua (*opheleía*), mas uma vez consolidada, passa a reger-se pelo amor e pelo cuidado recíprocos empreendidos por aqueles que partilham a amizade. O emergir da amizade, escreve Miguel Spinelli, “abre as portas do amor, e, todos sabemos, o amor se infiltra na amizade bem mais que a amizade no amor”<sup>313</sup>.

A ideia de que a *philía* se funda nos termos de uma conveniência mútua fora apresentada por Epicuro em uma *Sentença* muito discutida pela tradição de estudos, na qual o filósofo fez constar que: “Toda amizade deve ser buscada por si mesma, mas origina-se de seus benefícios (*tês opheléias*)”<sup>314</sup>. O conteúdo dessa *Sentença* também comparece em Cícero, no *De finibus*, II, XXVI. Em seu comentário, Cícero sugere que existiu, dentro da tradição escolar epicurea,

<sup>310</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XXXIV, p. 37.

<sup>311</sup> Disso não se segue, como interpretou exageradamente Farrington (1968, p. 17), que Epicuro proibiu seus adeptos de ocuparem cargos públicos (Colotes e Idomeneu, por exemplo, participaram ativamente da vida política de Lâmpsacos; no mundo romano, muitos políticos eram adeptos do epicurismo, como M. Torquato, L. Pisão, C. Veleius, V. Pansa etc.), mesmo porque toda e qualquer imposição era por natureza contrária à doutrina epicurista – que se constitui apenas em um conjunto de recomendações, não de obrigações. A imposição, na perspectiva de Epicuro, não educa; o princípio educador deve nascer sempre dentro do educando, não fora – isto é, em outrem. Da mesma maneira que não “proibiu” ninguém de participar dos assuntos públicos, ele tampouco deixou de cumprir e respeitar o que estava posto nas leis.

<sup>312</sup> SPINELLI, 2011, p. 14.

<sup>313</sup> SPINELLI, 2011, p. 10.

<sup>314</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XXIII, p. 30.

certas variações quanto à relação entre amizade e utilidade. Três posições são apresentadas em *De finibus*, I, XX: a) a primeira, e que corresponderia ao pensamento do próprio Epicuro, expressa a íntima relação entre amizade, utilidade e prazer. A utilidade está para a amizade da mesma forma que a amizade está para o prazer; b) a segunda, possivelmente posterior e reflexo de críticas de outras escolas, considerava a amizade como sendo desejável por si mesma, sem admitir o aspecto utilitário; e c) a terceira, que destacava o valor recíproco do “pacto” firmado entre os amigos, superando o aspecto utilitarista da primeira posição e o idealismo da segunda. As considerações de Cícero são interessantes pelo fato de nos mostrarem a vivacidade das polêmicas sobre o tema, mas ao mesmo tempo não são precisas e não correspondem exatamente à interpretação de Epicuro, como advertiu Carlos García Gual<sup>315</sup>.

Em seu comentário à tradução da *Sentença*, o professor Quartim de Moraes, procurando dissolver o aparente paradoxo, vincula a utilidade da amizade com a necessidade de suprir nossas carências (sejam elas naturais e necessárias ou não): “Buscamos a companhia de quem pode nos satisfazer um desejo ou nos suprir uma carência. Se tiver êxito nessa busca, os benefícios obtidos abrirão caminho à amizade com quem os proporcionou”<sup>316</sup>. O que Epicuro procurou defender, segundo a explicação de Quartim de Moraes, é a seguinte ideia: quando, na lide do viver, nos dispomos a compartilhar a nossa existência com outros indivíduos, nós o fazemos, ainda que apenas inicialmente, em virtude do fato de que eles podem, ao menos em potência, nos ajudar a satisfazer as carências próprias e íntimas da condição humana. É por isso que, como adverte, agora com significativa razão, Jean-François Duvernoy, “as necessidades dos amigos são a causa da amizade”<sup>317</sup>. Todavia, Epicuro entende que assim que tais necessidades são atendidas e que, por consequência, a segurança, a satisfação e a serenidade são alcançadas, a amizade passa a ser cultivada e mantida única e exclusivamente por si mesma, independentemente de outros e novos benefícios ou vantagens que podem advir de tal relação. Uma vez abertas as portas de um sincero e recíproco amor, a busca pela utilidade silenciosamente desaparece.

Ainda com relação à afirmação de Epicuro de que a amizade (*philia*) proporciona segurança, cabe dizer que ela é concebida porquanto o filósofo encontra na companhia dos amigos uma boa maneira de se proteger das bravatas que turbam a vida. Isto fica evidente quando Epicuro, em um exercício de comparação, deduz que: “A mesma compreensão que nos

---

<sup>315</sup> GUAL, 2002, p. 219.

<sup>316</sup> Comentário a EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* XXIII, p. 30.

<sup>317</sup> DUVERNOY, 1993, p. 118.

deixa convictos de não haver nada de temível no que é eterno nem no que dura muito tempo ensina-nos também que, dentro de nossos limites, a segurança própria à amizade é a mais completa”<sup>318</sup>. Mesmo que possam existir diversos meios para alcançar a segurança e a tranquilidade, o mais propício, entende Epicuro, é justamente por intermédio da amizade. Não que os demais sejam descartáveis, e sim que de todos o mais seguro é via amizade. A vida segura, tranquila e prazerosa, assim, é aquela vida que partilhamos com os amigos. Não restam dúvidas, tal como indicamos anteriormente e também como observou o professor Quartim de Moraes, que essa convicção é “uma consequência histórica da decadência dos valores da pólis. Na medida em que ser bom cidadão deixa de ser garantia e meta da vida melhor, ter amigos é o bem maior a buscar nas relações recíprocas”<sup>319</sup>. A relação de convivência cívica é, pois, substituída pela convivência amistosa.

Não significa, contudo, que o aspecto cívico da vida grega é completamente abandonado por Epicuro. A questão é que, em meio a um turbilhão de acontecimentos desalentadores, diante de uma realidade política instável e da fragilidade dos acordos que regulamentavam a vida cívica, explica Markus Figueira da Silva, o filósofo vislumbra:

A possibilidade de substituir as normas gerais de uma sociedade pelo princípio da *philia* [...] Não se trata, evidentemente, de construir um novo modelo de sociedade histórica em substituição ao vigente, mas de estabelecer uma ordem descontínua, molecular, uma comunidade autárquica onde a convivência se estabeleça enquanto conveniência mútua, alimentada por uma vontade esclarecida e impulsionada pela afinidade<sup>320</sup>.

Há que se considerar, ainda, que a relação entre amizade e segurança converge para a relação entre amizade e prazer. Acerca disso, Cícero comenta, no *De fñibus*, que para Epicuro a amizade não pode separar-se do prazer<sup>321</sup>, e essa é a razão pela qual a amizade deve ser buscada e cultivada, visto que sem ela não atingiremos o estado de imperturbabilidade de corpo e ânimo (em uma palavra, a ataraxia) e, por consequência, não seremos felizes (não alcançaremos o princípio e a finalidade da nossa natureza: o prazer). Parece haver, neste sentido e segundo entendemos, uma sutil diferença entre agregar-se e ser amigo. Se a amizade é uma condição para a promoção da vida prazerosa, não podemos, então, tomar como amistosas todas

---

<sup>318</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XXVIII, p. 46.

<sup>319</sup> Comentaria a EPICURO, 2013, *Sent.* XXVIII, p. 47.

<sup>320</sup> SILVA, 2003, p. 93.

<sup>321</sup> CÍCERO, 1848, II, XXVI.

as relações que o humano estabelece no transcurso da vida (ainda que de proximidade elas sejam), pois, sob o ponto de vista Epicuro, não são todas as agregações que interessam ao sábio e contribuem para a experimentação dos prazeres (as nossas experiências quotidianas nos mostram, inclusive, que na verdade são poucas!), mas tão somente aquelas que resultem em “mútua satisfação, o que evidentemente só poderá ocorrer quando a relação obedecer a uma simetria, a uma medida em que as partes envolvidas formem uma unidade comum, ou uma comunidade”<sup>322</sup>. Toda amizade pressupõe a agregação, no entanto, nem toda agregação vem a assumir a forma de amizade, a qual pressupõe respeito, amabilidade, entrega e fraternidade. Eis, em síntese, que todos aqueles que são amigos são próximos, mas nem todos que são próximos são amigos!

Qual deve ser, então, o caminho para o alcance da verdadeira amizade? Epicuro responde à questão aproximando amizade (*philia*) e sabedoria (*sophia*). Antes de avançar na apresentação da resposta, devemos rapidamente exercitar a nossa memória para lembrar que, por sabedoria, Epicuro não entende a especulação teórica ou o saber da ciência em geral, mas antes o saber vital, prático, isto é, o saber prudencial (nos termos da *phrónêsis*), adquirido no exercício do viver. A sabedoria é, assim, adquirida com a experiência e com a coragem de viver. Ser sábio, além disso, significa libertar-se da ignorância moral no sentido de obrar, livremente, em benefício de si mesmo, sem diretrizes ou métricas de outrem e pautando-se sempre pela moderação. Quanto, agora, à vinculação entre *philia* e *sophia*, ela é apresentada no corpo da *Máxima Principal XXVII*: “De tudo aquilo (i.e., de todos os bens) que a sabedoria proporciona para a felicidade de toda nossa vida, de longe o mais importante (o mais valioso) é a posse da amizade”<sup>323</sup>. A máxima traz duas grandes afirmações: i) primeiro, que a sabedoria nos proporciona inúmeros bens indispensáveis para o desfrute da felicidade, como, por exemplo, a capacidade de reflexão, de discernimento e de ajuizamento e também a capacidade de moderação, sem o que restamos reféns do mito, do desnecessário e imersos na ignorância; ii) segundo, que dentre todos os bens, um dos mais importante é justamente a amizade, uma vez que ela proporciona a segurança de vida que carecemos para alcançar a ataraxia. Disso resulta que, para Epicuro, carecemos antes da presença dos amigos do que dos deuses; os amigos são como que deuses-para-nós<sup>324</sup>.

---

<sup>322</sup> SILVA, 2003, p. 92.

<sup>323</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XXVII, p. 44, os parênteses foram acrescentados.

<sup>324</sup> A obra de arte “*La dance II*” (1910), de Henri Matisse, pode ser uma boa maneira de ilustrar o modo como Epicuro concebeu as relações de amizade.

Em seu trabalho de tradução da referida máxima, o professor Quartim de Moraes, valendo-se de uma nota de Jean Bollack (estudioso e notável tradutor francês da obra de Epicuro), apresenta um comentário deveras interessante e que nos ajuda a compreender ainda melhor o sentido da vinculação: “Esta máxima vincula σοφία e φιλία, invertendo, porém, como bem notou Bollack, a ordem hierárquica do termo φιλοσοφία: não recomenda a amizade para com a sabedoria, mas o uso da sabedoria para conquistar a amizade”. Devemos apenas apresentar uma ligeira advertência ao que disse Quartim de Moraes: não significa que Epicuro rejeita de maneira peremptória o amor ou a amizade pela sabedoria (não exatamente que Quartim diga isso, trata-se apenas de um alerta ao leitor), ele de fato estima e estimula a qualificação da inteligência; no entanto, tendo em vista o anseio de alcançar uma vida feliz, o mais importante é valer-se da sabedoria para alcançar a amizade, considerando que sem amizade não há segurança e, portanto, não há prazer<sup>325</sup>.

Sabedoria e amizade são, neste sentido, inseparáveis na doutrina ética de Epicuro. Não podemos desconsiderar, ao mesmo tempo, um elemento complementar, qual seja, que a própria comunidade-escola de Epicuro foi o palco dessa associação: naquele espaço a busca pela sabedoria (por instrução) unia os indivíduos pelos laços da amizade. Cabe observar, ainda, que a relação entre *philia* e *sophia* também comparece (agora sendo colocadas, igualmente, enquanto bens) na *Sentença Vaticana LXXVIII*, na qual Epicuro afirma que “A grandeza de caráter torna-se plena através da sabedoria e da amizade; estas são bens intelectuais e imortais”<sup>326</sup>. Eis que, frente às considerações que foram apresentadas, a tese epicurista pode ser transposta da seguinte maneira: a sabedoria conduz para a amizade, e a amizade, na medida que é regida sob os termos da *opheleia*, propicia uma vida segura e, conseqüentemente, feliz; justamente por promoverem a felicidade (a vida prazerosa), sabedoria e amizade são, portanto, bens intelectuais e imortais.

Uma última observação, em caráter de esclarecimento e sob o ensejo de evitar mal-entendidos, deve ser feita. Do fato de Epicuro sobrevalorizar a amizade em sua doutrina ética não se segue que ele tenha sustentado, como o fez Aristóteles<sup>327</sup>, que o humano possui

<sup>325</sup> O que queremos enfatizar, com o objetivo de evitar mal-entendidos, é que não se trata de uma relação excludente.

<sup>326</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat. LXXVIII*, p. 71.

<sup>327</sup> Aristóteles afirma na “Ética a Nicômaco” e na “Política” que o homem é um animal político (*zoon politikon*). Na *Ética*, no livro IX, o filósofo diz “Não menos importante seria fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade” (ARISTÓTELES, *EN*, IX, 9, 1169b15-20, 1973). Na *Política*, duas são as ocorrências explícitas: i) “De tudo isso é evidente que a cidade é uma das coisas naturais, e que o homem é por natureza um animal social” (ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 2, 1253a2, 1988); ii) “O homem é por natureza um

tendências naturais para a vida em sociedade (para a sociabilidade, termo que se aproxima do que Epicuro entendeu por *philía*), tampouco que as *póleis* são uma criação da natureza. Pelo contrário, explica Miguel Spinelli: “De um ponto de vista relativo à sociabilidade humana, o homem, segundo Epicuro, por um pendor próprio de sua natureza, não é social, tampouco moderado”<sup>328</sup>. O fragmento 523 de Hermann Usener, cuja fonte é Lactâncio (um cristão que viveu entre 240 e 320 d.C. e que foi um crítico fugaz da filosofia de Epicuro) na sua obra *Instituições Divinas* (III, 17, 42), indica precisamente o que disse Miguel Spinelli: “Epicuro afirma que não há (por natureza) sociedade humana: cada um cuida de si mesmo”<sup>329</sup>. Assim como não há uma subordinação prévia aos átomos, também não deve haver no que diz respeito ao indivíduo.

Para o filósofo do Jardim, as sociedades foram se desenvolvendo pelas necessidades (especialmente as naturais, isto é, aquelas que dizem respeito à sobrevivência, como a necessidade de comer, dormir e descansar) que acompanharam o processo evolutivo, sem qualquer determinismo da natureza. Elas (as sociedades) foram sendo fundadas a partir da busca pela melhora da condição de vida no mundo e pelo desejo de alcançar o bem (que no caso de Epicuro identifica-se com o prazer) e fugir do mal, isto é, da angústia, dos sofrimentos e das intempéries mundanas. Diante da eminente urgência de se safar na existência, os humanos foram desenvolvendo o senso de comunidade e passaram a compartilhar *costumes* (como a técnica do fogo, o cultivo de alimentos, a produção de vestimentas etc.), *modos e tempos* de vida. Aprendendo, muitas vezes, através do erro e da pressão dos acontecimentos (que são, geralmente, implacáveis em suas cobranças), os humanos aprenderam a criar comunidades sociais (não necessariamente políticas), uma vez que constataram que elas eram visivelmente vantajosas para a coletividade de indivíduos. Não há, neste sentido, e segundo Epicuro, uma inclinação natural que nos subordine à vida em sociedade, nós a escolhemos pela necessidade e pelos desafios que se apresentam à medida em que vamos experimentando a vida. Frente a isso, a conclusão a que chega Markus Figueira da Silva parece equivocada, ou ao menos carece das revisões ora apresentadas: “ele (Epicuro) concorda em tese com uma concepção que

---

animal político e, portanto, mesmo sem precisar de ajuda recíproca, os homens tendem a viver juntos” (ARISTÓTELES, *Pol.*, III, 6, 1278b20, 1988). Aristóteles explica que o homem é um animal político, mais do que outros viventes políticos (e também considera as abelhas, as formigas, as vespas e os groues como viventes políticos), justamente porque dispõe da palavra (do *lógos*), a qual tem por função sobremaneira expressar o útil e o prejudicial, o justo e o injusto, a virtude e o vício. A diferença é que os homens detêm o *lógos* (palavra) que é expressão do *lógos* (pensamento), enquanto os outros viventes possuem apenas voz (*phoné*).

<sup>328</sup> SPINELLI, 2009, p. 166.

<sup>329</sup> “Sostiene Epicuro... che non esiste nessuna società umana: ciascuno bada a se stesso” (USENER, 2007, fr. 523, testemunho de Lactâncio, o parêntese foi acrescentado).

vigorou há muito entre diversos povos e foi, finalmente, proferida numa forma concisa por Aristóteles, a saber: ‘o homem é por natureza um animal gregário’<sup>330</sup>. Por natureza, é preciso lembrar, o homem (o humano) é apenas um composto atômico ou orgânico (o termo usado por Epicuro é *áthroisma*, muitas vezes usado para expressar a união indissociável entre corpo e alma), um conjunto de vísceras, ossos, tecidos etc. Tudo aquilo que diz respeito à vida social é produto da convenção e das escolhas que vamos fazendo no transcurso da vida, e não propriamente da natureza.

Parece fácil, agora, responder ao seguinte questionamento: para que, então, e segundo Epicuro, os humanos vivem em sociedade? Como uma espécie de mecanismo de defesa e de melhora do viver. É justamente neste sentido que vai a explicação de Carlos García Gual: “Para se defender da rigidez de seu ambiente, da rigidez da natureza ambígua e dos seres vivos violentos, o homem foi obrigado à cooperação, ao pacto social e assim inventou a ‘cultura’, alguns padrões de comportamento ‘civilizados’<sup>331</sup>. Se quiséssemos reformar, à luz da doutrina de Epicuro, o que sustentou Aristóteles, teríamos a seguinte proposição: os homens, por natureza, têm necessidades e interesses que os levam a viver em comunidade, segundo acordos de companheirismo. É justamente por essa razão que os indivíduos procuram avizinhar-se e cultivar a amizade, e não por uma inclinação para a sociabilidade inerente à natureza do humano. Em realidade, a descrição fisiológica da natureza humana oferecida por Epicuro não admite essa possibilidade.

Por ser, pois, a amizade um grande bem, ela encerra o seu fim em si mesma, de modo que não se constitui como intermediária para nada, nem mesmo para a sabedoria, tal como visualizamos em Platão<sup>332</sup>; antes é colocada, enquanto um bem, no mesmo plano da sabedoria. Por encerrar o seu fim em si mesma, Epicuro considera a amizade como o fundamento primordial do seu *éthos*, o qual visa, como sabemos, o alcance da autonomia ética que culmina, então, na vida feliz, ou seja, prazerosa. A amizade vem a ser, mais exatamente, “a base do *éthos* cívico pelo qual Epicuro concebe o fomento da justiça, e, ao mesmo tempo (neste caso perante a rígida ordem instituída pela lei – cabe lembrar que ele viveu sob a tirania desencadeada por Alexandre), um modo eficiente de minimizar o peso e os tormentos da vida em comum”<sup>333</sup>. A

---

<sup>330</sup> SILVA, 2003, p. 92.

<sup>331</sup> “Para defenderse de los rigores de su entorno, rigores de la naturaleza ambigua y de los seres vivientes violentos, el hombre se vio obligado a la cooperación, al pacto social e inventó así la ‘cultura’, unas pautas de comportamiento ‘civilizado’” (GUAL, 2002, p. 199).

<sup>332</sup> Como indicamos anteriormente, a amizade em Platão é necessária para a *dialética*, sem a qual, comenta Festugière (1960, p. 25), se degeneraria em *erística*.

<sup>333</sup> SPINELLI, 2013b, p. 99.

amizade se constitui, desta forma, no alicerce do que poderíamos chamar de doutrina social, especialmente pelas seguintes razões: i) por promover a segurança que carecemos para viver bem e alcançar a felicidade, a qual se dá por intermédio da esperança de podermos contar com os amigos nos períodos de dificuldades, o que revela que a amizade epicurista se definia como uma cumplicidade amistosa, cumplicidade (isto é o mais importante) que deveria se fazer presente tanto nos bons quanto nos maus momentos; ii) em virtude do fato de Epicuro a considerar tão ou ainda mais importante que o direito (que a lei) no que diz respeito à regulamentação da vida coletiva, uma vez que a ordem que é fruto da amizade, pautada nos termos de um acordo para não prejudicar e não ser prejudicado (como veremos no tópico 2.2.1), vem a ser sempre mais leve. O aspecto utilitarista que se encontra na fundação da amizade (conforme *Sentença Vaticana XXIII*) vem a ser, neste sentido, superado ou mesmo substituído por uma “conspiração afetuosa”<sup>334</sup> que une os indivíduos em amizade, conspiração ou associação que pode ser facilmente identificada nos relatos sobre atmosfera convivial do Jardim, como vimos.

### 2.2.1 Sobre a insuficiência do justo derivado da lei como parâmetro regulador da vida comunitária

Parece não haver dúvidas que o *éthos* de Epicuro é sobremaneira uma arte de viver<sup>335</sup> que pressupõe uma vida em conformidade com a Natureza, isto é, uma arte de viver que se funda e se apoia na compreensão da Natureza particular do humano<sup>336</sup> e também do *cosmos*. Como, então, conciliar este pressuposto com a exigência cívica de viver uma vida regulamentada por critérios instáveis, ou seja, por acordos circunstanciais e relativos?<sup>337</sup> Quais são os benefícios que justificam a aceitação e a submissão às regras que são produto única e

<sup>334</sup> A expressão “conspiração afetuosa” fora emprestada de Carlos García Gual (2002, p. 217).

<sup>335</sup> O epicurista Torquato, no *De finibus* de Cícero, fala simplesmente (*tout court*) em “arte de viver” (*ars vivendi*). (CÍCERO, *Fin.* 1848, I, XIII).

<sup>336</sup> Somando este pressuposto ao fato de Epicuro ter recomendado o recolhimento em relação aos fazeres da vida pública, nada é mais caricatural do que a crença de que o filósofo do Jardim não se ocupou com o problema da constituição das comunidades organizadas e, portanto, com o tema da justiça. Ledo engano, como veremos nesta seção.

<sup>337</sup> Há, aqui, um claro e pertinente resgate do binômio *phýsis* e *nómos* que atravessou a atividade filosófica dos pré-socráticos aos filósofos clássicos. Identificamos uma atenção maior ao tema em Sócrates (na sua relação com os sofistas), Platão e Aristóteles. Ao propor um tratamento da justiça à luz da natureza, ou em consonância com ela, presumimos que Epicuro retoma este debate tão importante no campo ético-político antigo. Não soa estranho supor, ao mesmo tempo, que Epicuro expressa uma clara herança clássica a partir dos problemas com os quais se ocupa e da forma com que os responde.

exclusivamente da convenção, tal como é requerido a todo e qualquer membro de uma pólis? O primeiro grande embaraço reside no fato de que Epicuro, na edificação da sua doutrina, ao antepor a natureza à convenção, não descarta o contrato; o contratualismo (i.e., o direito positivo) não é antinômico ao naturalismo (i.e., ao direito natural).

As questões concernentes ao tema da justiça são introduzidas e discutidas por Epicuro fundamentalmente entre as *Máximas Principais* XXXI e XXXVIII. O núcleo das discussões reside em torno do interesse de mostrar que o justo (*tò dikaión*) possui duas faces: a) a do *justo segundo a natureza*; e b) a do *justo em decorrência da lei*. A primeira face corresponde a um símbolo ou marca indispensável para as relações conviviais, como veremos. A segunda equivale a uma garantia de organização cívica e administração de conflitos, a qual recebeu grande atenção de Epicuro, visto que o filósofo procurou evidenciar que o *justo em decorrência da lei* não é imutável (na mesma esteira do que Sócrates, Platão e Aristóteles já haviam constatado e explicitado), embora muitas vezes queira se apresentar como tal. Além de não ser imutável, Epicuro pôde perceber que somente a justiça derivada da lei não é suficiente para a manutenção da ordem cívica e da vida comunitária e, tampouco, para assegurar uma vida feliz; a amizade, fundada sob os termos do *justo por natureza*, deve apresentar-se como o indispensável complemento.

Por ter vivido em um período de grandes, acentuados e longínquos conflitos (reflexo especialmente da Batalha de Queroneia e da morte de Alexandre da Macedônia), Epicuro percebeu que o justo e o injusto, relativos ao *éthos* cívico, são alterados constantemente conforme a ocorrência de determinados eventos. O justo e o injusto não são, entende Epicuro, imutáveis, visto que se alteram a partir dos acontecimentos. Acerca disso, concordamos integralmente com uma observação que o professor João Quartim de Moraes apresenta em seu trabalho de tradução das *Máximas* que versam sobre o tema do justo (*tò dikaión*):

Compostas numa época de incessantes confrontos bélicos, as *Máximas* refletem a constatação de que a guerra altera a balança do justo e do injusto. Em particular, as devastações provocadas na Grécia pela terrível guerra do Peloponeso e nas décadas seguintes, ao longo do século IV, pelas que conduziram à supremacia macedônica e à grande empreitada de Alexandre conferiram dramática atualidade ao problema dos pactos entre estados.<sup>338</sup>

<sup>338</sup> Comentário a EPICURO, 2013, *Sent.* XXXII, p. 53-54.

É preciso ficar claro, logo de saída, que embora Epicuro reconheça o caráter de mutabilidade e vulnerabilidade da justiça decorrente da lei, ele não rechaça por completo a validade e a importância das leis ou de uma constituição enquanto mecanismo de normatização e de administração dos conflitos (os quais se originam de interesses variados) decorrentes da vida em comunidade. O justo segundo a lei também cumpre uma importante função na organização da vida coletiva, sobretudo com relação aos ignorantes: perante eles a lei se impõe a partir da sanção, enquanto aos sábios o conteúdo das leis é, antes de uma imposição, produto da compreensão. Para todos os efeitos, é notório que não há, propriamente, qualquer tipo de contravenção entre o justo segundo a natureza e segundo a lei. Vejamos então, com mais detalhes, sob quais termos o filósofo do Jardim concebeu cada uma das duas faces do justo.

Na *Máxima Principal XXXI* (a qual abre um bloco de dez máximas sobre as conexões entre justiça, direito e segurança ética), o filósofo afirma: “O justo segundo a natureza (*tò tês phýseôs díkaion*) é a regra (ou marca, *sýmbolon*) do interesse que temos em não nos prejudicarmos nem sermos prejudicados mutuamente”<sup>339</sup>. Ao consultarmos outras edições das *Máximas Principais* (*kyriai doxai*), identificamos uma dificuldade de interpretação entre alguns dos principais tradutores da obra de Epicuro, como ocorre no caso do passo 132 da *Carta a Meneceu* (anteriormente citado no item 1.1.1). O tradutor inglês da obra de Diógenes Laércio, Robert Drew Hicks, traduziu como “A justiça natural (natural justice) é um símbolo ou expressão de conveniência, para evitar que um homem prejudique ou seja prejudicado por outro”<sup>340</sup>. Jean-François Balaudé optou por “O justo da natureza (le juste de la nature) é uma garantia da utilidade de não causar danos uns aos outros ou sofrer danos com isso”<sup>341</sup>. Graziano Arrighetti, na versão italiana, achou mais adequado: “O direito segundo a natureza (Il diritto secondo natura) é o símbolo da utilidade com o propósito de que nenhum dano seja feito ou recebido”<sup>342</sup>. Mario da Gama Kury, na tradução brasileira da obra de Diógenes Laércio, preferiu “O direito natural simboliza a vantagem recíproca de impedir os homens de prejudicarem os outros, e os livra de serem prejudicados”<sup>343</sup>. A diferença, embora pareça sutil, altera profundamente o sentido da máxima e os rumos da conversa.

<sup>339</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XXXI, p. 49, os parênteses foram acrescentados.

<sup>340</sup> Natural justice is a symbol or expression of expediency, to prevent one man from harming or being harmed by another. (LAERTIUS, 1925, p. 675).

<sup>341</sup> Le juste de la nature est une garantie' de l'utilité qu'il y a à ne pas se causer mutuellement de tort ni en subir. (BALAUDE, 1994, p. 205).

<sup>342</sup> Il diritto secondo natura è il simbolo del-l'utilità allo scopo che non sia fatto né ricevuto danno. (ARRIGHETTI, 1960, p. 132).

<sup>343</sup> LAERTIOS, 2008, X, 150.

O principal problema reside em torno do que efetivamente Epicuro quis dizer com *tò tês phýseôs díkaion*, passagem que foi traduzida de diversas maneiras: “a justiça natural”, “o justo da natureza”, “o direito segundo a natureza”, “o direito natural” ou, na tradução brasileira de Quartim de Moraes (esta que será adotada por nós), “o justo segundo a natureza”. O que está em jogo nestas desconexões é, principalmente, uma possível interpretação jusnaturalista da doutrina de Epicuro sobre o justo, o direito e a justiça, a qual se manifesta no uso de expressões como “direito segundo a natureza” e “o direito natural”, por exemplo.

Não se trata, segundo entendemos, de uma antecipação das discussões que marcaram a filosofia política moderna, visto ser demasiadamente difícil e pouco razoável tentar fazer de Epicuro um dos precursores da corrente jusnaturalista, mesmo porque resulta difícil justificar uma filosofia política epicurista. O *tò tês phýseôs díkaion* de Epicuro possui, portanto, outro significado. Com este dizer Epicuro se refere, especificamente, a duas coisas: i) a predição de um interesse natural de não prejudicar e não ser prejudicado, interesse que está pautado no prazer e na dor enquanto critérios, isto é, só temos interesse em não nos prejudicarmos mutuamente porque nosso interesse maior e insubordinado é viver com prazer; ii) à regência da própria natureza, a qual se dá independente de qualquer deliberação ou providência externa: uma oliveira sempre e invariavelmente produzirá olivas, assim como uma figueira sempre e invariavelmente produzirá figos, e assim também com tudo o mais que existe; a rigor, o que todos os exemplos ilustram é que, de uma determinada semente, não pode ora nascer uma coisa e ora outra<sup>344</sup>. Afora isso, o que o segundo item sustenta é que além de ser invariável, a justiça da natureza também não é coercitiva, mas espontânea – diferente da justiça decorrente da lei. Não é via coerção que uma oliveira produz olivas e uma figueira produz figos, mas por espontaneidade, e elas o fazem por ser justamente uma marca daquilo que convém – certamente seria desastroso para uma oliveira o germinar, em seus galhos finos, de uma jaca! A natureza, neste sentido, rege-se harmoniosamente de tal modo a não prejudicar-se de nenhum modo em seu funcionamento<sup>345</sup>. Daí que (eis a tese de Epicuro) o humano, em suas relações conviviais, deve mover-se pautado pela lei da natureza, lei esta que “na alma humana se manifesta ou está contida feito uma nódoa ou marca, forma ou esquema (*sýmbolon*), nos termos da *prólêpsis*, da qual o homem pode se valer e por ela se governar”<sup>346</sup>.

<sup>344</sup> Trata-se de um tema que foi analisado exaustivamente por Aristóteles, tanto na *Física* (II, 4, 196a 2-4) quanto no tratado *Sobre a geração e corrupção* (II, 6, 33b).

<sup>345</sup> Não que Epicuro defenda uma teleologia cosmológica como fizeram Platão e os estoicos, mas tão somente que há um sentido fisiológico para a noção de justo.

<sup>346</sup> SPINELLI, 2013b, p. 100.

Mas de que marca, forma ou esquema estamos falando? Ora, o justo segundo a natureza é uma pré-noção (uma *prólêpsis*) ou uma noção formada por abstração (uma imagem mental, não, contudo, de maneira *a priori*, já que todas as *prólêpseis* são oriundas da experiência<sup>347</sup>) inerente à alma do humano, como uma espécie de marca interna daquilo que efetivamente convém. Se, para a semente de oliva, o que convém é transformar-se (fazer-se germinar) em uma oliveira, devemos interrogar: o que convém exatamente ao humano? Segundo Epicuro, a pré-noção do justo aplicada à vida humana corresponde ao que é benéfico ou útil para todos e para cada um nas relações recíprocas. Ser justo, aqui, de modo mais explícito, significa “aplicar a regra ou esquema mental de não prejudicar os outros e não ser por eles prejudicado”<sup>348</sup>. Todavia, ainda que inerente à alma do humano, o justo segundo a natureza não vem a se realizar ou expressar espontaneamente (como ocorre com a oliveira e a figueira, por exemplo), isto é, sem um empenho esclarecido, deliberado e contínuo da parte dos indivíduos. É, portanto, sob esses termos (de não prejudicar e não ser, pelo outro, prejudicado) que as relações de amizade devem ser fundadas.

Quanto ao *justo decorrente da lei*, antes de tratar dele é oportuno fazer um breve resgate sobre o modo como Epicuro compreende a gênese das comunidades humanas<sup>349</sup>. A sociedade (ou, se quisermos, a *pólis*), entende Epicuro, não existe de modo natural e prévio, mas nasce da associação de seres humanos (movidos especialmente pela necessidade e pelo desejo de proveito comum) mediante o estabelecimento de uma espécie de acordo ou pacto para a proteção recíproca. Para Epicuro, as cidades (assim como as línguas, os costumes, as legislações etc.) são múltiplas, “não raros contrastantes, dificilmente concebíveis como resultantes das leis físicas ou orgânicas”<sup>350</sup>. Neste sentido, as leis, costumes e normas que regem a sociedade (as quais são posteriores ao descobrimento da linguagem, o que já havia sido defendido no diálogo *Protágoras*, de Platão), são produto única e exclusivamente de acordos históricos que foram

---

<sup>347</sup> A respeito da formação da pré-noção de justo, é pertinente a seguinte descrição de Ignácio Bulhões: As experiências – guardadas, cruzadas, catalogadas e selecionadas pela memória<sup>52</sup> – aliadas às percepções sensoriais das situações correspondentes, bem como, e talvez principalmente, submetidas ao arzoado, de cada um, de o que, e como fazer para defender e realizar a vida prazerosa naquela situação de relacionamento recíproco, acabam por constituir, formar mesmo, uma noção genérica daquilo que basicamente tem a cada vez se firmado como útil para, pelo menos, livrá-los do prejuízo mútuo potencial ou efetivo (BULHÕES, 2009, p. 114-115).

<sup>348</sup> Comentário a EPICURO, 2013, *Sent.* XXXI, p. 51, o parênteses foi acrescentado.

<sup>349</sup> Duas são as principais referências para o assunto na literatura antiga: i) o Livro V do poema *De rerum natura*, de Lucrecio, no qual o poeta latino expõe uma longa descrição deste processo; ii) o texto *Da abstinência*, do filósofo neoplatônico Porfírio (234-304/309 d.C.), que apresenta a maneira como Hermarco de Mitilene, filósofo do núcleo “familiar” de Epicuro, concebeu a formação das sociedades.

<sup>350</sup> BULHÕES, 2009, p. 100.

sendo consolidados desde os tempos mais remotos, de modo que nada fora imposto pelos deuses ou por qualquer outra coisa ou por uma vontade de fora.

Por derivarem de acordos entre os povos, a validade das leis e das normas (ou seja, da justiça) é, essencialmente, limitada, relativa e histórica, uma vez que varia conforme o tempo, o lugar, os sujeitos e as condições materiais; significa dizer que o justo derivado das leis deve adequar-se às circunstâncias: quando as circunstâncias variam, quando a materialidade é transfigurada, o que é conveniente também é modificado e, portanto, o justo também se altera. Implica que quando a realidade empírica se modifica, a noção de justo também sofre alterações. Na prática, o que ocorre é que diante de uma nova circunstância a lei deixa de ser justa, mas continua sendo em relação ao contexto anterior: o que justifica o caráter de justiça de uma lei é a sua aplicabilidade sob os termos da utilidade em favor das relações recíprocas no *agora*. É possível perceber, nesta tese de Epicuro, uma clara e sumária oposição aos filósofos essencialistas<sup>351</sup> que consideravam a possibilidade de uma justiça em si (*kath'eaútò dikaiosýne*), permanente no tempo e executável nos mais distintos povos. É manifesto, em igual medida, o esforço epicureu no sentido de retirar da justiça a conotação de entidade divina, conotação esta que desde muito cedo no horizonte grego encontrava amparo no mito e acompanhava as transformações do poder legislador.

É precisamente contra os essencialistas e em defesa da impossibilidade de se pensar em uma justiça em si (*kath'eaútò dikaiosýne*) que versa o conteúdo da *Máxima Principal XXXIII*, na qual Epicuro postula que: “Nunca houve justiça em si, mas nas relações recíprocas, quaisquer que sejam seu âmbito e as condições dos tempos, uma espécie de pacto (ou contrato, *synthéke*) a fim de não prejudicar nem ser prejudicado”<sup>352</sup>. Neste caso, e diferente da justiça segundo a natureza, a justiça decorrente da lei é coercitiva e variável, uma vez que nasce de acordos entre particulares. Tais acordos, contratos ou pactos não precisam assumir, necessariamente, a forma escrita<sup>353</sup>, mas fazem referência antes àquilo que foi, em confiança e reciprocamente, acertado entre indivíduos de uma e mesma comunidade, tendo em vista o interesse de não prejudicar e

---

<sup>351</sup> A tradição de estudos é unânime em reconhecer que se trata de um ataque direto a teoria platônica. Quartim de Moraes, em seu comentário à tradução da *Máxima Principal XXXIII*, esboça essa ideia (EPICURO, 2013, p. 55). Carlos García Gual, ao citar a *Máxima*, comenta que todos os estudiosos sublinharam o caráter antiplatônico de Epicuro (GUAL, 2002, p. 204). Da mesma maneira, Pierre-Marie Morel conjectura que “é provável que Epicuro denuncie implicitamente a concepção platônica do justo como forma inteligível” (MOREL, 2011, p. 222).

<sup>352</sup> EPICURO, 2013, *Sent. XXXIII*, p. 55.

<sup>353</sup> Uma observação que faz Miguel Spinelli, sobre este ponto, é deveras esclarecedora: “Cabe observar que, entre os gregos, a *synthêkê* (*sýn+títhêmi*), ou seja, o pacto acordado mediante confiança subjetiva tácita, recíproca, é mais antiga que a *syggraphê*, isto é, que o pacto dado (acordado) por escrito (*sýn+graphê*)” (SPINELLI, 2013b, p. 101).

não ser prejudicado mutuamente. Ao não admitir a possibilidade de uma justiça em si, Epicuro se vê forçado a proceder do mesmo modo no que diz respeito à injustiça, afirmando, inclusive, que ela não é um mal em si mesma: “A injustiça não é em si um mal; este reside no temor de não escapar àqueles que têm por função castigar os culpados”<sup>354</sup>. Com este pressuposto, Epicuro descarta a ideia de que a injustiça é uma obra dos deuses enquanto mecanismo de punição (assumindo, por vezes, a face de justiça), como costumeiramente era (e ainda é) compreendida.

A injustiça consiste, na verdade, na transgressão daquilo que foi estabelecido no pacto que instaurou a justiça, e o transgressor jamais encontrará tranquilidade, já que estará sempre sob o eminente risco de ser descoberto. É precisamente isto que expressa a *Máxima Principal* XXXV: “Não é possível que aquele que comente, às escondidas, algo contra o acordo de não se prejudicar nem ser prejudicado mutuamente possa ter a certeza de que não será descoberto, mesmo se, no momento, puder escapar mil vezes, pois até o fim de sua vida não terá certeza de não ser descoberto”<sup>355</sup>. A mesma defesa é feita na sétima *Sentença Vaticana*: “É difícil deixar oculta a injustiça que cometemos; mas ter segurança de que ela permanecerá oculta é impossível”<sup>356</sup>. A ideia central do argumento epicurista reside em torno do interesse de negar a certeza da impunidade àqueles que violaram os pactos de boa convivência; ainda que muitos passem toda uma vida sem a devida punição, a incerteza os seguirá como uma sombra por todos e cada um de seus dias, comprometendo, assim, o estado de *ataraxia*. Diante deste temor relativo à punição, atos de injustiça, mesmo que “no momento” ou “por longos períodos” fiquem ocultos, são indiscutivelmente reprovados por Epicuro, sobretudo em virtude de que o sábio epicurista não escolherá uma ação que o fará viver com temor, posto que a definição de Epicuro de uma vida feliz pressupõe justamente a libertação de todas as perturbações, como vimos. Cabe, ainda, uma última observação: com tais ideias Epicuro quer, precisamente, demonstrar que a justiça e a injustiça não possuem uma realidade em si, não são nada por natureza, uma vez que são, sempre, relativas aos acordos estabelecidos entre os membros de uma dada comunidade.

Especialmente pelas razões acima enfatizadas, Epicuro entende que a justiça decorrente da lei não é suficiente para administrar os dissabores do viver e para proteger a felicidade do sábio: a) por ser variável, histórica e circunstancial, isto é, por se modificar à medida dos acontecimentos e por ter a sua origem em um pacto – o que, é preciso ficar claro, não condena

---

<sup>354</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XXXIV, p. 56.

<sup>355</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XXXV, p. 57.

<sup>356</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* VII, p. 18.

e não compromete a sua importância e a sua validade cívica; b) pela possibilidade de ser transgredida e violada, ainda que tal descumprimento fique para sempre oculto. Trata-se, na realidade, de um questionamento que pode ser visualizado já em Heráclito e que se acentua com Sócrates e Arquelaus. Os dois últimos constaram que uma série de *injustiças* eram promovidas pela *justiça da lei*, como a condenação de Anaxágoras e também a do próprio Sócrates, o que levou todos esses indivíduos a se perguntarem se bastava cumprir o que a lei pede e estabelece para ser um bom homem. Há, neste sentido, um descompasso entre o ser bom cidadão e o ser bom homem – que implica mais que o mero cumprimento das leis. O fato é que Epicuro, por assim dizer, subscreve as críticas à *justiça da lei* e acaba por concluir que a amizade, compreendida nos termos do que apresentamos na seção 2.1, isto é, de um amor sincero, espontâneo, fraterno, respeitoso e recíproco, e que deve fundar-se pautada na justiça da natureza (na regra daquilo que convém a fim de que os indivíduos não se prejudiquem nas relações mútuas), precisa ser o complemento da justiça derivada da lei. Será fundamentalmente através da amizade, a qual viabiliza a segurança ética, e, conseqüentemente, proporciona o prazer, que o sábio realizará a finalidade da sua natureza: ser feliz. A amizade, neste sentido, “se impõe por si mesma como um componente essencial da vida boa”<sup>357</sup>.

A conclusão a que chega Epicuro é que, assim como o cosmos (o todo) em sua constituição física é composto por átomos (elementos particulares), a sociedade (a coletividade de indivíduos) é composta por seres humanos (compostos particulares). A sua genialidade reside em torno da defesa de que, da mesma forma que não há qualquer subordinação dos átomos a um plano transcendente, também não deve haver com relação ao indivíduo – mesmo que essa transcendência assuma a figura da *justiça*. Por essa razão, ao mesmo tempo em que o filósofo nega que a sociedade possui, por si mesma, um destino supraindividual, ele se posiciona contra qualquer teleologia imanente na natureza e sai em defesa da autonomia da vontade individual. Ao pensar assim, Epicuro supõe uma reversão: “assim como não cabe a um só indivíduo ditar os destinos da pólis, também não são os indivíduos, a coletividade, que se submetem aos interesses da pólis, mas o contrário, é o governo da pólis que se curva aos interesses da coletividade”<sup>358</sup>. A felicidade (ou prazer, enquanto *arché* e *télos* do humano) individual não depende, portanto, do cumprimento de deveres sociais (o que não implica, é preciso ficar claro, no desrespeito às leis e à ordem instituída, visto que as leis, enquanto mecanismos de ordenação cívica e administração de conflitos, são fundamentais para garantir

---

<sup>357</sup> MOREL, 2011, p. 226.

<sup>358</sup> SPINELLI, 2009, p. 166.

o bom funcionamento das cidades e com isso também assegurar a possibilidade do prazer), tampouco está condicionada à prosperidade da sociedade como um todo. Ela vem a ser, antes, resultado quer da correta compreensão do ordenamento da natureza, quer das escolhas (pautadas em tal compreensão) que o humano faz em sua vida, cabendo ao humano orientar-se pelo que, em sua ética, Epicuro buscou estabelecer – e que nós, na presente proposta de tese, estamos procurando reconstruir.

### 2.3 A IMPORTÂNCIA ÉTICA DA *LÁT*HE *BIÓ*SAS

O “declínio” de Atenas marca o despontar da filosofia de Epicuro. Chegando na cidade por volta do ano 306 a.C.<sup>359</sup>, depois de ter caminhado e reunido amigos pelas cidades de Colófon, Mitilene e Lâmpsacos (na costa da Ásia), Epicuro encontrou o centro do saber e da cultura desencantado, sem a *alma* de outrora e submetido ao domínio de interesses, forças e vontades estrangeiros. Coincidentemente, a partir do ano 300 a.C., a cidade de Alexandria (que começou a ser fundada em 332 a.C. por ordem de Alexandre da Macedônia<sup>360</sup>, mediante o objetivo de helenizar o Egito, isto é, levar a língua, os saberes, os costumes e também o poder *civilizadores* gregos para lá, fazendo dos *egípcios* homens bons e civilizados) começou a prosperar. Não demorou muito para que ela se tornasse a “capital universal” do saber e da ciência, especialmente pelos esforços de Ptolomeu I (366-283 a.C.). A cidade veio a reunir grandes sábios da época<sup>361</sup> (não somente filósofos, mas indivíduos que se dedicavam à inteligência do mundo e ao labor científico), sobretudo por conta de sua escola, a qual era composta por um *museu*, fundado por Ptolomeu II (308-256 a.C.), que continha uma sala de leitura e uma de anatomia, um observatório e dois jardins, destes sendo um zoológico e um botânico, e por uma *biblioteca*, que reunia os escritos mais sobressalentes e importantes da

<sup>359</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 2.

<sup>360</sup> Depois de Alexandre Magno veio Seleuco Nicátor (306-281 a.C.), diádoco macedônico, o qual imperou sobre toda a Ásia Menor e construiu as chamadas *Antioquias*.

<sup>361</sup> Para lá convergiram Euclides (que viveu por volta dos anos 300 a.C.), que em seus *Elementos*, <*Stoichéa*>, deu forma à matemática clássica e descreveu os fundamentos da geometria; Aristarco de Samos (310-240 a.C.), primeiro a conjecturar a imobilidade do Sol e a defender que a Terra, fixa em seu eixo, circulava em torno dele; Arquimedes de Siracusa (nascido por volta de 287 a.C.), analista e estudioso dos fenômenos da mecânica, do peso e da densidade dos corpos; Apolônio de Perga (nascido por volta de 260 a.C.), discípulo de Euclides, cuja obra *Koniká* (sobre a elíptica, a parabólica e a hipérbole) veio a ser, para Kepler, no século XVII, fonte indispensável para suas formulações teóricas em torno dos planetas; o médico Herófilo da Calcedônia (também do século III a.C., continuador dos estudos de Alcmeão), que se dedicou à dissecação de cadáveres, descreveu a anatomia das meninges, subdividiu os nervos em motores e sensores, distinguiu no sistema circulatório artérias e veias. (SPINELLI, 2009, p. 100-101).

época. Cabe destacar, inclusive, que a biblioteca da escola ajudou a formar o filósofo leitor, isto é, alguém que muito sabe por muito estudar e que, a rigor, mais colhe do que fomenta novas ideias. Não podemos deixar de reconhecer, no entanto, que o campo da ciência contou com inúmeras e significativas contribuições, como as de Euclides e de Herófilo, por exemplo. O que queremos dizer é que, a partir deste momento, é perceptível o aparecimento do sábio especialista, como o geômetra, o astrônomo, o gramático, isto é, alguém que se especializou em uma determinada área ou campo do saber por muito ter estudado. Sabemos que, na antiguidade grega, sábio era aquele que se ocupava com todos esses *saberes*, e não apenas com um. Este vem a ser o ponto de nossa consideração. Apesar dos inúmeros ataques que veio a sofrer<sup>362</sup>, a escola perdurou até o século VIII de nossa Era, tendo inúmeros e memoráveis momentos de prestígio.

Em Atenas, o que se deu foi justamente o contrário: um gradual e natural esvaziamento, por força de decretos e de restrições, dos espaços que até então serviam de palco para o exercício filosófico. As ruas e as praças públicas, em especial a ágora e os ginásios (locais que diariamente contavam com um grande contingente de pessoas), foram perdendo cada vez mais a ilustre presença dos filósofos. É neste momento que surgem as comunidades-escola (dentre as de maior prestígio encontram-se a estoica, fundada pelo sírio Zenão de Citio por volta do ano 300 a.C., e a escola de Epicuro) que representam, a partir dos ideais de vida e dos conceitos fundadores das doutrinas, o recuo imposto aos filósofos e à vida grega de um modo geral, visto que, a fim de evitar perseguições e punições, caberia a cada um a tarefa de encontrar refúgio em outros lugares que não mais na *pólis*. Enquanto as comunidades constituíam-se em fonte de libertação, a *pólis* representava para todos uma coerção. Nestas condições, uma inversão se apresentou a todos aqueles que buscavam viver as suas vidas de maneira digna e serena e que veio se acentuar entre os filósofos: antes de procurar fora, cabia a cada um a tarefa de buscar dentro de si o refúgio e o princípio ordenador do bem viver, fazendo de si o sujeito e o objeto da própria investigação, tal como fez Epicuro – como demonstramos sobretudo ao analisar a implicação entre a *autárkeia* e a *autodidaxía*. Foi precisamente nesse momento, imerso neste

---

<sup>362</sup> “Foi na investida de Júlio César contra o Egito, em 46 a.C., que se deu o incêndio da Biblioteca. O segundo ocorreu no século VII d.C., por força da dominação muçulmana. Antes disso, por volta do ano 390 da era cristã, o bispo Teófilo mandou destruir a Escola no intuito de exterminar as fontes do paganismo; mesmo assim, ela persistiu. Foi, aliás, movido por esse mesmo propósito que o imperador Justiniano, quase dois séculos depois, mandou fechar, em Atenas, a Academia de Platão e, em Alexandria, a afamada Escola. No final do século VIII, por força de uma catástrofe, bem provavelmente um terremoto seguido de um grande maremoto, não só o que restou da biblioteca, mas toda a antiga Alexandria encontrou seu fim no fundo do mar” (Ibidem, p. 102).

contexto, que Epicuro forjou para si o ideal de viver, recolhidamente, em uma comunidade que se pretendia autossuficiente e que tinha por princípio regulamentador a amizade (*philia*).

É possível perceber, antes sequer de avançar na discussão, que o estado de vulnerabilidade e os repetidos e desmedidos ataques à filosofia não são uma característica exclusiva de nosso tempo e lugar. Engana-se, portanto, quem acredita ou imagina que a filosofia entre os gregos sempre gozou de autonomia, segurança, liberdade, reconhecimento e prestígio. A condenação e o exílio do filósofo Anaxágoras de Clazômenas, por impiedade, em 431 a.C., o julgamento e a morte de Sócrates, em 399 a.C., por permitir que a sua inteligência rompesse com o senso comum (isto é, com as crenças infundadas do imaginário popular das *póleis*, e também por tentar proporcionar a mesma qualificação aos mais jovens), e a invasão macedônica com as suas consequências, a partir de 336 a.C., anunciavam um período de luto filosófico e de inúmeras dificuldades. Tais ataques findaram com o exílio forçado (ainda que breve) dos filósofos em 307 a.C.<sup>363</sup>, a partir de um decreto de Sófocles de Súnion<sup>364</sup> que proibia expressamente o magistério filosófico em ambientes públicos. Diógenes Laércio, ao apresentar a vida e a obra do filósofo Teofrasto (372-287 a.C., primeiro sucessor de Aristóteles à frente do Liceu), comenta o fato:

Embora sua reputação fosse considerável, durante um breve período Teofrastos teve de deixar a cidade, não somente ele, mas todos os filósofos, em seguida ao projeto de lei apresentado por um certo Sófocles, filho de Anficleides, no sentido de que não seria permitido a filósofo algum dirigir uma escola sem a permissão do Conselho e do povo, sob pena de morte<sup>365</sup>.

Especialmente duas coisas sobressaem (em caráter de espanto) no relato de Diógenes Laércio: a) a necessidade de permissão, do Conselho e também do povo, para o funcionamento das atividades de uma escola filosófica, o que é um verdadeiro contrassenso, considerando que a filosofia, por natureza, requer o espírito livre e a não-submissão ao poder dominante instituído; b) a punição elegida para os infratores do projeto de lei de Sófocles, que, segundo Diógenes Laércio, consistia na condenação à morte – à semelhança do que ocorreu, quase um século antes da proposição da lei, com Sócrates. A pena de morte, desde os povos antigos, sempre foi

---

<sup>363</sup> SEDLEY, 2006, p. 20.

<sup>364</sup> Não se trata, neste caso, do Sófocles dramaturgo (visto que este viveu no século V a.C.), mas de um orador ateniense.

<sup>365</sup> LAÉRTIOS, 2008, V, 38.

aplicada somente aos crimes mais bárbaros e graves – e continua assim até os dias atuais nos países que a adotam. Igualar o exercício filosófico aos crimes hediondos, como previa o projeto de lei de Sófocles, significava submeter os que com a filosofia (e ela própria!) se ocupam à ignomínia.

Afora isso, destaca-se também no relato de Diógenes Laércio o fato de que até mesmo Teofrasto, isto é, alguém que gozava de prestígio e respeito por ter sucedido Aristóteles à frente do Liceu, teve de deixar a cidade, o que significa que o momento era definitivamente delicado e perigoso para os amantes da sabedoria. A situação de filósofos menores, sem dúvidas, foi ainda mais difícil – em geral, os menos favorecidos tendem a experimentar o rigor da lei e o amargor da vida numa intensidade muitas vezes maior. O próprio Epicuro só retornou para Atenas, a fim de fixar moradia em uma casa de amplo jardim, depois da abolição desta lei que exigia autorização oficial prévia do para a fundação de escolas filosóficas. Considerando isso, portanto, o ano mais provável do seu retorno até Atenas é 306 a.C., após a abolição da lei, e não 307 a.C., como indicam algumas biografias. De acordo com o relato de Diógenes Laércio, tal decreto durou apenas um ano, uma vez que um certo Fílon<sup>366</sup> o contestou indicando a ilegalidade da lei de Sófocles. Experimentando o repúdio dos atenienses, Sófocles veio a ser multado em cinco talentos e foi determinado o retorno dos filósofos. Ainda que a duração do decreto tenha sido relativamente curta, a filosofia, depois disso, passou a experimentar o silêncio e a conviver com um sentimento de indignidade (de maneira semelhante ao que hoje, no Brasil e em outros lugares do mundo, a filosofia tristemente experimenta), o que fez com que ela agregasse novos e outros significados e anseios, e esta ressignificação de sentidos veio a ser uma das principais características das escolas filosóficas helenísticas.

Não seria difícil entender, levando em consideração todos esses eventos que se desenrolaram em relativa proximidade (espacial e temporal) a Epicuro, a *sua* opção por não se ocupar com a política e com os assuntos da cidade. Motivos, por certo, não faltaram para isso. Diógenes Laércio, entretanto, comenta que a razão para o seu não envolvimento foi o seu excesso de moderação: “Por excesso de moderação (*hyperbolê gâr epieikeías*), Epicuro não participou da vida política”<sup>367</sup>. O termo grego *epieikeia*, usado por Diógenes Laércio para designar uma extraordinária virtude do filósofo do Jardim, comporta uma complexa significação. Com o intuito de tentar clarificar o sentido que o termo assume em Epicuro,

---

<sup>366</sup> Não há indicações, no texto de Diógenes Laércio, de qual Fílon seja.

<sup>367</sup> LAÉRTIOS, 2008, X, 10.

recorremos a uma nota relativamente extensa, porém bastante esclarecedora, de Miguel Spinelli:

A *epieikeia* designa, em primeiro lugar, em relação a Epicuro, uma atitude ou comportamento particular dele, de uma opção pessoal de não engajamento com a política, e não propriamente um ideal (qualificativo) proposto ou requerido para os demais [...] A *epieikeia* ou *epieikês*, mais do que qualquer outro significado, além de moderação, honestidade, modéstia etc., manifesta sobretudo o que é *équo*: reto, justo, equitativo, equilibrado, clemente, bondoso. Em Epicuro, ela (a *epieikês*) comportaria esse duplo significado: quer como modo de fazer, em que sobrepõe a negação, *oudé*, com o que ficaria excluída qualquer condescendência ou cedência a um agir que, por sua índole, requeria por vezes abrir mão da *equidade*; quer como modo de viver, em que também sobrepõe a negação, ou seja, suporia um viver que de modo algum cogitaria qualquer condescendência ou consentimento (anuência consciente) à imparcialidade<sup>368</sup>.

Não se trata, parece evidente, de uma questão simples. Em linhas gerais, podemos dizer que o ponto central do suposto recolhimento de Epicuro diz respeito ao interesse, condizente com sua proposta ética, primeiro, de não assentir e confabular com aquilo que é injusto, isto é, que não é reto e *équo*, e, segundo, de não comprometer o estado de imperturbabilidade que o humano vem a alcançar mediante um laborioso esforço. Ora, sabemos que o mundo político é repleto de conflitos, guerras, dissimulações, jogos de poder, relações de injustiça, imparcialidade, disputas e ausência de compromisso com as necessidades reais dos indivíduos etc. Todas as instituições de poder, indistintamente, usufruem da ignorância dos povos como mecanismo de autoalimentação, e isso ocorre com maior gravidade naqueles Estados em que política e religião caminham de mãos atadas, como era o caso da Grécia do período de Epicuro – e que continua sendo o nosso, no Brasil, vinte e quatro séculos depois. Participar deste universo significava, para Epicuro, colocar em risco o que de mais valioso uma vida sábia produz: a serenidade de ânimo e a plácida paz no coração. A grande questão é que nem mesmo o sábio, munido de suas virtudes, está livre desse risco. Reconhecendo o eminente perigo, Epicuro adotou para si (a nota de Miguel Spinelli é incisiva ao dizer que o não engajamento não pode ser visto como um ideal proposto ou requerido aos demais) a atitude (enquanto modo de vida) de abdicar da vida política, com um propósito bastante específico: dedicar-se inteiramente à filosofia, atividade ou ocupação da qual ele retirava principalmente a sua calma,

---

<sup>368</sup> SPINELLI, 2009, p. 158.

conforme lemos na *Carta a Hedóroto*<sup>369</sup>, na *Carta a Pítocles*<sup>370</sup> e também na abertura da *Carta a Meneceu*<sup>371</sup>. Enquanto a política era a depravação da tranquilidade da alma, a filosofia (como visto na analogia entre filosofia e medicina, em 1.1) era responsável justamente pelo contrário, isto é, competia a ela a promoção da restituição de sua saúde.

Ainda que tais problemas (de ordem política) não sejam estranhos às preocupações manifestas por Epicuro, não é exatamente (ou unicamente) a isso que se refere a sua máxima *látthe biósas*. Na verdade, a todos os filósofos o viver oculto ou latente figurava como uma necessidade:

Nesse sentido, a *látthe biósas*, bem mais que uma negação da vida política, expressava acima de tudo uma estratégia de contenção e de resistência. Não se faz resistência oferecendo-se à morte, atitude que se constitui em grande lucro para os tiranos. Bem por isso que a *látthe biósas* se impôs às comunidades de filósofos, explicitamente nas de Atenas, como uma necessidade: como um bom meio de sobreviver e resistir à intensa vigilância da ocupação política estabelecida<sup>372</sup>.

Daí que o recolhimento concebido por Epicuro (e expresso pelo princípio da *látthe biósas*, como informa a tradição, dado que a *látthe biósas* não está presente nos escritos remanescentes de Epicuro) veio a se constituir, antes de uma negação da política, na condição para a viabilização do seu projeto filosófico, ao lado do princípio da *autárkeia* e do cultivo da amizade. A *autárkeia* e a *philia* requeriam, inclusive, o apartar-se da política. Dessa forma, tal recolhimento não tinha outro significado e interesse senão, e fundamentalmente, salvaguardar o homem dos assaltos que comprometiam o alcance da serenidade de ânimo, ao mesmo tempo em que proporcionava a abertura para a interioridade.

O recolhimento era, pois, a principal exigência e o único caminho para o acesso à interioridade do humano. Ele se apresentou, para Epicuro, como a capital condição para o *voltar-se, a fim de conhecer-se, a si mesmo*. Um indivíduo que está submetido a uma rotina de atividades públicas ou políticas, as quais visam, por natureza, o bom funcionamento das cidades, é costumeiramente alguém que não goza de condições para cuidar da própria vida. Envolvido pelos afazeres públicos, ele esquece e dedica pouca atenção para si mesmo. O fato é

---

<sup>369</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 37.

<sup>370</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 85.

<sup>371</sup> EPICURO, 2002, p. 21.

<sup>372</sup> SPINELLI, 2022, p. 46.

que incontáveis são os casos de exímios governantes (ou agentes públicos) que, embora bem sucedidos em seus deveres de ofício, vivem um absoluto e profundo fracasso no que diz respeito aos assuntos de suas vidas particulares. O mesmo pode ser estendido ao trabalho – dada a dimensão que o mundo do trabalho assumiu no mundo do capitalismo. A vida contemporânea está repleta de sujeitos que, fazendo muito bem o que a sociedade pede que eles façam, falham naquilo que nenhum ofício deveria ter primazia: o cuidado e a qualificação de si mesmo. Entre os gregos ou outros povos, não deve ter sido diferente. Daí que não podia ser mais acertada a tese de Epicuro: ocupar-se com a política significa estar disposto a abrir mão do cuidado de si e de uma vida tranquila, serena e prazerosa, uma vez que há uma incompatibilidade entre a vida política e a vida sábia (virtuosa e filosófica) e feliz. A reversão proposta por Epicuro se traduz no interesse de despertar e promover, em cada um, a habilidade do cuidado e do governo de si – e não mais da pólis.

Pois bem, se o princípio e o fim do humano consiste em alcançar a felicidade (isto é, preservar a ataraxia e viver com prazer), então o humano deve cumprir com o que recomenda a *Sentença Vaticana* LVIII: “Liberemos a nós mesmos da prisão dos assuntos cotidianos e públicos”<sup>373</sup>. Liberar a nós mesmos da prisão dos assuntos cotidianos e públicos significa, em outras palavras, antepor a *si mesmo* aos afazeres da vida pública, antecipar as próprias necessidades (a começar pelas naturais e necessárias) às necessidades dos outros e da pólis, não, por suposto, em caráter egoísta, mas visando atender, primeiro, o que a nossa natureza clama. É preciso, pois, não ficar submerso e refém de uma rodada de atividades para cumprir, dado que a liberdade, como ficou dito, pressupõe justamente a libertação da ideia de necessidade. Somado a isso, há uma segunda advertência que se conecta a essa, presente no corpo da *Máxima Principal* XIV: “Embora possamos até certo ponto nos colocar em segurança por meio do poderio e da riqueza, obtemos uma segurança (*aspháleia*) ainda mais completa vivendo tranquilamente longe da multidão”<sup>374</sup>. Se o que mais importa é a conquista da segurança, condição *sine qua non* para a manutenção da ataraxia, então resta que o mais adequado é viver distante da “turbulência das grandes aglomerações humanas”, parafraseando João Quartim de Moraes em seu comentário à tradução da máxima. A vida em grandes centros é, inegavelmente, mais turbulenta do que nos pequenos, mas disso não se segue que o sábio epicurista é um eremita, que vive completamente isolado. O Jardim de Epicuro não foi um eremitério. Distante, portanto, da multidão e dos afazeres (dos cargos) da vida pública, mas

<sup>373</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat.* LVIII, p. 55.

<sup>374</sup> EPICURO, 2013, *Sent.* XIV, p. 31.

junto da afetuosa e agradável companhia dos amigos (a comunidade de amigos possui, por natureza, um valor político) e sobretudo próximo de si mesmo, o sábio epicurista vive como deuses entre os homens, isto é, despreocupado, independente, bem-aventurado e imerso em prazeres verdadeiros; este é o modo de viver que Epicuro forjou para si.

Com relação aos aspectos gerais do distanciamento adotado por Epicuro, cabe ainda mais uma observação. A principal dificuldade encontrada ao investigar o significado da *láthe biósas* é que a máxima não está presente em nenhum escrito ou fragmento remanescente de Epicuro, mas certamente constava em outras obras do filósofo que pela ação do tempo não chegaram até nós. O tema pode ter sido objeto, por exemplo, de uma obra intitulada *Dos modos de vida* (*Perì bíon*), a qual era composta por quatro livros, segundo Diógenes Laércio<sup>375</sup>. Diógenes Laércio comenta que no primeiro livro Epicuro teria dito que o sábio não deveria governar (*politeúsetai*), tampouco ser tirano<sup>376</sup>. Supomos que o tema fora abordado por Epicuro com maior verticalidade em textos perdidos especialmente por duas razões: a) pelo fato de que a máxima “*láthe biósas*” (viva recolhido ou oculte a tua vida) pode ser percebida, implicitamente, em textos de filósofos posteriores, tanto de representantes do epicurismo, como é o caso do poeta epicurista Tito Lucrecio<sup>377</sup> (este que, literalmente, optou por viver recluso e distante da multidão) e também de Diógenes de Enoanda, quanto nos escritos dos representantes de escolas rivais, como é o caso, por exemplo, de Plutarco, o qual escreveu uma obra intitulada “*Ei kalôs eirêthai tò láthe biósas*” (na versão espanhola consultada, a opção do tradutor foi “*De si está bien dicho lo de ‘vive ocultamente’*”) para criticar<sup>378</sup> o recolhimento de Epicuro (dedicaremos um item específico para a análise do texto, o 2.3.1). A máxima também é citada na “*Carta a Temístio*”, escrita por Flávio Claudio Juliano (331-363 d.C.), último imperador pagão, o qual ficou conhecido como “o Apóstata” por não ter professado a fé cristã. Antes de chamá-lo de “ocioso” (o que, a rigor, não chega a ser uma ofensa, considerando que o ócio era um benefício de homens ilustres) e dizer que ele estava errado, o imperador Juliano comenta que o filho de Neocles (ou seja, Epicuro) nos manda “viver na obscuridade”<sup>379</sup>, registro que

<sup>375</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 28.

<sup>376</sup> Ibidem, X, 119.

<sup>377</sup> O famoso *suave mari magno* de Lucrecio, que inspirou inclusive o ilustre escritor brasileiro Machado de Assis, é uma expressão da máxima de Epicuro. Na abertura do livro II de seu poema, Lucrecio exclama: “É bom, quando os ventos volvem a superfície do grande mar, ver da terra os rudes trabalhos por que estão passando os outros; não porque haja qualquer prazer na desgraça de alguém, mas porque é bom presenciar os males que não se sofrem. É bom também contemplar os grandes combates de guerra travados pelos campos sem que haja de nossa parte qualquer perigo” (LUCRÉCIO, 1973, *Fragmenta Nat.*, II, vv. 1-5).

<sup>378</sup> Além desta obra, Plutarco escreveu outras duas para externar suas críticas não só à Epicuro, mas também ao epicurismo: “*Contra Colotes*” e “*Sobre a impossibilidade de viver prazerosamente segundo Epicuro*”. As três obras compõem a *Moralia XII*.

<sup>379</sup> JULIANO, 1913, II, 255 b-c.

revela a vivacidade da máxima no século IV d.C.; e b) por encontrarmos ecos da tese quer difundidos em outras máximas, como constatamos na *Sentença Vaticana LVIII* e na *Máxima Principal XIV* supracitadas, quer em outros princípios da doutrina, como é o caso da *autárkeia* e da *autodidaxía*, princípios de vida que propõem ou pressupõem o recolhimento e a abertura para a interioridade. É, com efeito, a partir de um esforço de compreensão da proposta ética de Epicuro em sua totalidade, isto é, nas conexões conceituais que a doutrina apresenta, bem como atentando-se para os comentários e para as críticas da tradição, que o sentido da máxima pode ser compreendido. Antes, no entanto, de ser bem recebida e bem compreendida pela tradição, a máxima fora objeto de duras e injustas críticas.

### 2.3.1 A crítica de Plutarco à máxima de Epicuro

A máxima *látthe biósas* (compreendida como um princípio de vida) certamente era uma expressão do manifesto abandono de Epicuro pelo desejo de preeminência, tão característico da formação e da atuação cidadã na Grécia do século IV a.C. Ser publicamente estimado e honrado pelos demais não figurava, para Epicuro, como uma exigência para a conquista da felicidade (*télos* do humano), tampouco a ocupação de cargos públicos ou a posse de *status* político-social, daí a sua rejeição, segundo Plutarco, cuja opinião não coincide exatamente com o que de fato concebeu Epicuro. Em um período em que a virtude “era medida pelos aplausos e pela consideração pública”<sup>380</sup>, o filósofo do Jardim optou por viver distante da multidão, de forma recolhida, na companhia da fraterna companhia dos amigos – que se reuniam contra toda e qualquer tirania. Fora justamente esse modo de vida que Plutarco, em “Se é correto dizer ‘viva ocultamente’” (*Ei kalôs eirêthai tò látthe biósas*, ou, de forma abreviada, *Perì tò látthe biósas*, como aparece no *Catálogo de Lampria*<sup>381</sup> e que deu origem ao título latino *De latenter vivendo*, isto é, Sobre o viver oculto), foi levado a atribuir a Epicuro o suposto erro, como se fosse uma hipocrisia no sentido de querer passar despercebido aos seus contemporâneos, mas não às gerações futuras, considerando o alcance (positivo e negativo) e o reconhecimento que a sua doutrina teve no percurso histórico da humanidade. Além disso, Plutarco também acusou Epicuro de ter usado a máxima *látthe biósas* para, na verdade, se tornar conhecido, como lemos

<sup>380</sup> MONTIEL, 2004b, p. 251.

<sup>381</sup> Trata-se de um catálogo das obras de Plutarco compilado supostamente por seu filho Lampria, segundo o léxico *Suda*.

logo no início do texto: “A verdade é que nem mesmo aquele que disse isso quis viver escondido, porque o disse precisamente para não passar despercebido”<sup>382</sup>. Trata-se de uma acusação infundada e sobretudo injusta, pois, como demonstramos no tópico anterior, não foi este o propósito de Epicuro com a máxima.

Plutarco, isto é importante destacar, não atacou a máxima *látthe biósas* enquanto princípio doutrinário, mas sim na forma de um modo de vida e de uma opção de Epicuro, fato que endossa a ideia de que tal princípio dizia respeito a uma escolha de Epicuro, e não uma imposição aos discípulos. As críticas de Plutarco à máxima *látthe biósas* são apresentada, por assim dizer, sob um fundo comum. O filósofo procura explorar, em cada um dos argumentos, as contraposições luz e escuridão, vida e morte, notoriedade e ocultamento, sabedoria e ignorância etc. O primeiro argumento, apresentado entre os capítulos segundo e quarto do texto, condena a escolha de Epicuro ao sustentar que devemos tornarmo-nos conhecidos independente de qual seja a nossa condição de vida. Em um exercício retórico, Plutarco parte da pergunta: “A vida é algo indecente, para que tenhamos que ocultá-la?” para, na sequência, recomendar: “Não viva escondido, mesmo que sua vida seja ruim, mas dê-se a conhecer, corrija-se, arrependa-se. Se tens virtudes, não deixes de as usar; se você tem vícios, não fique sem cura”<sup>383</sup>.

Dois são os pilares do argumento, ou, mais exatamente, da confabulação retórica concebida por Plutarco:

- i) de um lado, Plutarco diz que o indivíduo que padece de enfermidades corporais não deve esconder as suas dores e o seu estado de saúde<sup>384</sup> de um médico, por exemplo, visto que a sua cura depende do dar-se a conhecer, assim como o homem que possui enfermidades e paixões na alma deve desnudá-las a todos (o que, bem sabemos, raramente acontece), a fim de que a experiência coletiva possa indicar-lhe o melhor caminho para superá-las. Negar ou esconder o mal significa permitir que ele penetre ainda mais profundamente no indivíduo, de

<sup>382</sup> “La verdad es que ni siquiera el que dijo eso quería vivir oculto, pues lo dijo precisamente para no pasar inadvertido” (PLUTARCO, *Mor.* 2004b, 1128a, p. 259).

<sup>383</sup> “No vivas oculto, aunque tu vida sea mala, sino date a conocer, corrígete, arrepíentete. Si tienes virtudes, no dejes de usarlas; se tienes vicios, no te quedes sin cura” (Ibidem, 1128c, p. 261).

<sup>384</sup> Plutarco, na argumentação, apresenta um comentário deveras curioso que nos fornece indicações de como supostamente a arte médica veio a se desenvolver: “Los antiguos, hace mucho tiempo, exponían a los enfermos en público, y todo aquel que tuviera algún remedio, por haber sufrido él mismo determinada enfermedad o haber atendido a alguien que la sufría, se lo comunicaba a quien lo necesitaba; y dicen que así, con la contribución de la experiencia, se engrandeció el arte médica” (Ibidem, 1128e, p. 262).

modo que o mais adequado é expô-lo a fim de encontrar, com o auxílio de outrem, a cura;

- ii) de outro, Plutarco retoricamente sustenta que o homem virtuoso deve se comportar da mesma maneira, isto é, não pode desejar passar inadvertido ou viver ocultamente, pois exortar isso seria o mesmo que dizer, conforme palavras de Plutarco, “a Epaminondas: ‘Não envie exércitos’, a Licurgo: ‘Não legisle’, a Trasíbulo: ‘Não mate tiranos’, a Pitágoras: ‘Não ensine’, a Sócrates: ‘Não dialogue’”<sup>385</sup>. Não dá para saber o que exatamente Plutarco quis dizer com isso. No entanto, é uma consideração que, no contexto da explanação dele, é muito importante, uma vez que o bom funcionamento da cidade (segundo ele) carece do exemplo dado publicamente por homens virtuosos como se a educação cívica em favor da virtude, do ponto de vista dele, dependesse de exemplos. Ele, inclusive, finda por defender que a notoriedade nos permite ser úteis aos nossos semelhantes, qualificando assim a vida em comunidade. Daí que Epicuro não deveria esconder a sua ‘notoriedade’ aos olhos do grande público, a fim de ‘dar exemplos’ de virtude.

Seja qual for a situação, de acordo com o primeiro argumento de Plutarco, não há motivos razoáveis para viver ocultamente. A premissa, no entanto, é inconsistente. Entretanto, se tomarmos a premissa de Plutarco como verdadeira, podemos logo dizer que não é máxima de Epicuro expressar o interesse de esconder os seus eventuais vícios ou as suas virtudes, seja em vida ou mesmo depois dela. Em seu testamento, por exemplo, ele pede que sejam realizadas reuniões no dia vinte de cada mês dedicadas “à nossa recordação e à de Metrôdoros”<sup>386</sup>. Na “*Carta a Meneceu*”, como que tomando a si mesmo como exemplo de virtude, ele recomenda: “Prática e cultiva então aqueles ensinamentos que sempre te transmiti, na certeza de que eles constituem os elementos fundamentais para uma vida feliz”<sup>387</sup>. Em nenhum momento, portanto, Epicuro quis esconder os preceitos da sua doutrina ou passar despercebido (seus inúmeros escritos e as relações de amizade e de educação que estabeleceu testemunham, na realidade, justamente o contrário), mas tão somente desejou recolher-se e distanciar-se da multidão por acreditar que a tranquilidade de ânimo e a paz no coração que buscava dependiam de seu recolhimento sobre si e da sua dedicação ao estudo e à investigação teórica, e, ademais, do atendimento aos interesses de sua comunidade filosófica. É preciso, frente a isso, atentar-se

---

<sup>385</sup> Ibidem, 1128f, p. 263.

<sup>386</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 18.

<sup>387</sup> EPICURO, 2002, p. 23.

para a distinção entre esconder-se e recolher-se ou distanciar-se, a fim de evitar equívocos de interpretação como os que foram promovidos por Plutarco.

O segundo argumento, presente no quinto capítulo do livro de Plutarco, é tipicamente platônico – o que não é difícil de conceber, considerando o envolvimento de Plutarco com o platonismo. Cabe lembrar que Plutarco ocupou também o cargo de sacerdote administrador do Templo de Apolo em Delfos, função que exerceu sob a indicação e vigilância do governo de Roma, ao qual prestava serviços. No segundo argumento, trabalhando com os opostos obscuridade e claridade, noite e dia, irracionalidade e racionalidade, conhecimento e ignorância, Plutarco procura mostrar os efeitos que a escuridão e a luz exercem sobre o humano, concitando todos a buscarem a luz<sup>388</sup>. Ao cair da noite, ilustra Plutarco, “um peso penoso invade os corpos e uma preguiça debilitante apodera-se das almas”, mas, o “sol nascente afasta os sonhos enganosos e, como se os misturasse, traz de volta e impulsiona as ações e ideias de todos com sua luz [...] e os homens, arrastados por uma atração mútua como por uma corda esticada, levantam-se cada um ao seu lado para se dedicar às suas atividades”<sup>389</sup>. Ao passo que a escuridão (o ocultamento) nada produz (à exceção da ignorância, do medo e do desconforto) e é estéril, a luz (o dar-se a conhecer, a notoriedade), em contrapartida, produz os mais belos frutos que a vida humana pode alcançar – isto é o que ele supõe. É por essa razão, inclusive, que as antigas tradições pátrias, segundo a proposição de Plutarco, identificaram o deus Apolo com o Sol, em virtude do seu extraordinário brilho, da sua invejável sabedoria e da sua insuperável virtude. Este argumento revela-se (ou ao menos assim nos parece) como uma espécie de exercício retórico de preparação para o próximo, considerando a brevidade do desenvolvimento.

Na sequência, Plutarco recorre a um argumento de base inatista para fundamentar o terceiro ponto – quiçá, novamente, por influência platônica. No sexto e penúltimo capítulo do texto, ele declara que o humano, por natureza, nasceu para buscar a luz, e é justamente por essa natural propensão que ele deseja conhecer e ser conhecido, e, conseqüentemente, repudia a

---

<sup>388</sup> Isto é, o esclarecimento, a instrução e sobretudo a notoriedade. A observação se faz pertinente para que a frase não assuma um sentido religioso, espiritual ou, o que é ainda pior, de autoajuda, visto que não é a isso que a recomendação de Plutarco se refere.

<sup>389</sup> “Una penosa pesadez invade los cuerpos y una pereza debilitante se apodera de las almas [...] Sol naciente y, como mezclándolas juntas, hace volver e impulsa con su luz las acciones e ideas de todos [...] los hombres, arrastrados por una mutua atracción como por una cuerda tensa, se levantan cada uno por su lado para dedicarse a sus actividade” (PLUTARCO, *Mor.* 2004b, 1129e, p. 267-268).

obscuridade e o ocultamento, também de forma natural. Em cada um de nós, argumenta Plutarco,

Está implantado de maneira natural e congênita um forte desejo de ser conhecido e de conhecer. Na opinião de alguns filósofos, a própria alma é essencialmente luz, e eles aduzem como prova, entre outros, o fato de que a alma encontra na ignorância a mais insuportável das coisas, odeia tudo que é escuro e é perturbada pelas trevas, que para ela estão cheias de medo e desconfiança, e por outro lado a luz é tão agradável e desejável para ela que, se faltar e estiver no escuro, ela nem mesmo desfruta de nada além daquelas que são agradáveis por natureza, mas é a luz que torna agradável e humano todo prazer, toda ocupação ou gozo, como se lhe fosse acrescentado uma espécie de condimento universal<sup>390</sup>.

O pressuposto basilar de Plutarco é um tanto estranho ao pensamento epicureu. A tese do inatismo<sup>391</sup> é inconciliável com a proposta de Epicuro no que concerne às pulsões naturais. Mesmo o determinismo concebido por ele de um ponto de vista físico (em conformidade com a teoria do *clinamen*) está sujeito, segundo ele, a interferências do acaso. No que concerne, porém, à natureza humana Epicuro não admite interferências externas, nem cósmicas nem divinas. A ontologia de Epicuro não admite a possibilidade de existência de características inatas ao humano (como a que Plutarco afirma existir), visto que aceitar isso implicaria comprometer a própria noção de deliberação, de autonomia e principalmente de liberdade – todas centrais no *éthos* epicureu.

Por natureza, eis o que pressupõe Epicuro, somos apenas um arranjo de átomos (hoje diríamos um conjunto de células, tecidos, ossos, órgãos e sistemas). Trata-se de um tema bastante complexo<sup>392</sup>, com o qual Epicuro distingue a natureza enquanto arranjo físico (do qual

---

<sup>390</sup> [...] está implantado de manera natural y congénita un fuerte deseo de ser conocido y de conocer. En opinión de algunos filósofos, la propia alma es en esencia luz, y aducen como prueba, entre otras, el hecho de que el alma encuentra en la ignorancia la más insoportable de las cosas, aborrece todo lo oscuro y se perturba con las tinieblas, que para ella están llenas de temor y sospecha, y en cambio la luz le es tan grata y deseable que, si le falta y está a oscuras, ni siquiera goza con ninguna otra cosa de las que son placenteras por naturaleza, sino que es la luz la que hace agradable y humano todo placer, toda ocupación o disfrute, como si se le añadiera una especie de condimento universal (Ibidem, 1130b-c, p. 270-271).

<sup>391</sup> Cícero tentou atribuir a Epicuro um inatismo que não lhe servia. Na obra *De nat.*, Cícero comenta que as *prólêpseis* (antecipações ou prenoções) que Epicuro diz possuímos a respeito da natureza dos deuses são como que “ideias inatas” (CÍCERO, 1999, *De nat.*, I, XVII, 45). Todas as nossas *prólêpseis* (até mesmo as relativas ao nosso conhecimento dos deuses), todavia, têm origem nas sensações e no exercício do viver, de modo que não são anteriores ao nascimento.

<sup>392</sup> O tema é extensamente tratado pelo professor Miguel Spinelli nos capítulos II (“Providência, necessidade e espontaneidade”) e III (“Determinação, acaso e liberdade”) do livro **Epicuro e as bases do epicurismo. II – A Física de Epicuro**. São Paulo: Paulus, 2022, p. 313-631. Por se tratar de uma discussão bastante complexa, não entraremos nos seus pormenores em razão de não ser este o foco do presente trabalho.

derivam inclinações, traços de caráter etc.) da natureza enquanto regida sob o governo das deliberações humanas. De um lado (isto é o que o professor Miguel Spinelli comenta, em outras palavras, no livro sobre a *Física* de Epicuro) temos o que vem denominado de natureza comum, de outro, de natureza particular, em que as inclinações e traços naturais são concernentes ao arranjo natural de cada um. Dado que a natureza não é idêntica para todos, então a própria vida virtuosa depende da administração que cada um promove relativamente ao governo das próprias pulsões ou inclinações naturais que movem o que denominamos de “condição humana”. Daí que é por força dessa administração e governo subjetivo da referida condição (nos termos da *autárkeia*), que, por sua vez, implica em escolhas e rejeições, que cada um se edifica em humanidade e virtude. Não são os deuses que administram a nossa vida ou nos tornam virtuosos, tampouco cabe permitir que outros o façam, visto que, do ponto de vista epicureu, só efetivamente vem a ser virtuoso aquele que governa a si mesmo e as suas escolhas, em favor do bem viver e de uma vida feliz.

O quarto e último argumento de Plutarco é apresentado no sétimo capítulo do texto. Se o argumento anterior versava sobre a *arché* do humano, este faz referência e se ocupa com o *télos*, isto é, com o fim. Plutarco procura demonstrar que “os bons, que ganharam fama por suas ações virtuosas, serão lembrados após sua morte e viverão à luz de uma existência feliz, enquanto os maus, que escolheram a inação e a ocultação, mergulharão no abismo sem fundo do esquecimento e da escuridão completa”<sup>393</sup>. Para ilustrar a sua tese, Plutarco recorre a trechos de dois fragmentos do insigne poeta grego Píndaro<sup>394</sup> (518-437 a.C.). Para os homens virtuosos, canta Píndaro, “brilha a força do sol, enquanto aqui embaixo há noite entre nós”<sup>395</sup>; já para aqueles que escolheram a via oposta, suas almas experimentam um abismo de escuridão, “de onde a escuridão infinita vomita rios lentos de noite sombria”<sup>396</sup>. O tempo e o destino (em suma, a *vida*), segundo o que está posto, são favoráveis e benfeitores àqueles que dedicam suas vidas ao cultivo e ao exercício das virtudes, dando-se a conhecer, porém são cruéis aos que optam pelo desregramento, pela inatividade e especialmente pelo ocultamento – seja dos seus vícios ou das suas virtudes.

---

<sup>393</sup> “Los buenos, que ganaron fama por sus actos virtuosos, serán recordados tras su muerte y vivirán en la luz de una existencia dichosa, mientras que los malos, que optaron por la inacción y el ocultamiento, se sumirán en el abismo sin fondo del olvido y la completa oscuridad” (MONTIEL, 2004b, p. 257).

<sup>394</sup> Os fragmentos de Píndaro citados por Plutarco abordam os seguintes temas: a imortalidade da alma, o paraíso, a reminiscência e os caminhos que existem depois da morte.

<sup>395</sup> PÍNDARO, 1984, fr. 129, p. 357.

<sup>396</sup> *Ibidem*, fr. 131a, p. 358.

Todos aqueles, portanto, que vivem pautados pelo exercício da virtude sem praticar o ocultamento, argumenta Plutarco, desfrutam de uma “planície florida de socacos férteis e árvores frondosas, atravessada por rios de curso plácido e sem ondas, e passam o tempo a conversar entre memórias e reflexões do passado e do presente, em mútua companhia e convivência”<sup>397</sup>. Os ventos, para esses indivíduos, sempre sopram de maneira proveitosa. Aos que vivem de forma ímpia e injusta, ocultando-se, resta “a escuridão, o esquecimento e o desaparecimento completo, que do *Léthe* os conduz ao rio sombrio e os submerge em um oceano insondável e imenso que arrasta consigo a inutilidade e a inação junto com o mais completo esquecimento e obscuridade”<sup>398</sup>. Eis, na leitura de Plutarco, os dois possíveis fins do humano, o da notoriedade (e respeito) e do esquecimento (e depreciação), e com isso ele encerra seu pequeno texto.

Plutarco efetivamente estava convencido de que sob nenhuma hipótese é correto dizer “vive ocultamente” ou, o que para ele era ainda pior, adotar este comportamento como princípio de vida. A injustiça e a desonra de sua crítica residem na tentativa de imputar à Epicuro uma indignidade e uma promiscuidade dignas de serem escondidas, como ele faz, por exemplo, no início do quarto capítulo ao dizer: “Se eliminas da vida a reputação, como quem tira a luz de um simpósio, para permitir que tudo seja feito às escondidas por prazer, então vive escondido”<sup>399</sup>. Ora, Epicuro, em sua vida (como sabemos através dos registros biográficos e doxográficos) e nos escritos que chegaram até nós, oferece incontáveis provas de que viveu uma vida comedida, tranquila e simples, de modo que as acusações de Plutarco lhe são completamente alheias. No que diz respeito especificamente aos vícios, ponto recorrente nos quatro argumentos de Plutarco, eles foram completamente dissuadidos por Epicuro (não haveria de ser diferente), como lemos na seguinte recomendação presente no corpo da *Sentença Vaticana XLVI*: “Livremo-nos completamente dos maus hábitos como se eles fossem homens maldosos que durante longo tempo nos tivessem prejudicado muito”<sup>400</sup>. A própria definição de prazer pressupõe a superação dos vícios mediante a ação de pensamento e o cálculo hedonístico, como demonstramos ao longo da tese.

<sup>397</sup> “[...] floreciente llanura de fértiles bancales y árboles umbrosos, atravesada por unos ríos de curso plácido y sin ondas, y pasan su tiempo conversando entre recuerdos y reflexiones de lo pasado y lo presente, en mutua compañía y convivencia” (PLUTARCO, *Mor.* 2004b, 1130c, p. 272).

<sup>398</sup> “[...] la oscuridad, el olvido y la completa desaparición, que desde el Lete los lleva al tétrico río y los sumerge en un océano insondable e inmenso que arrastra consigo la inutilidad y la inacción junto al más completo olvido y oscuridad (Ibidem, 1130d, p. 274).

<sup>399</sup> “Si de la vida eliminas la reputación, como el que quita la luz de un simposio, para permitir que todo pueda hacerse a escondidas por placer, entonces vive oculto” (Ibidem, 1129b, p. 265).

<sup>400</sup> EPICURO, 2014, *Sent. Vat. XLVI*, p. 46.

Por esse seu dizer fica bastante claro que a máxima *látthe biósas* expressa, sim, o desejo e a conduta particulares de Epicuro de viver distante da multidão a fim de preservar a sua ataraxia, mas de forma alguma deve ser compreendida como um pretexto para a devassidão ou como via para o ocultamento de uma vida corrupta e desmoralizada. Oferecer um tratamento crítico às considerações de Plutarco é demasiado essencial para preservar o significado da máxima de Epicuro e evitar que os mal-entendidos e os preconceitos contra ela continuem sendo alimentados a ponto de se tomar a doutrina de Plutarco como verdadeira em detrimento da de Epicuro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tarefa de concluir um trabalho acadêmico (sobretudo no campo da filosofia) é sempre mais difícil que a de começar. Isso se dá por diversas razões, dentre as quais podemos citar: a) porque o início costuma ser acompanhado (ou espera-se que seja) de ânimo estimulante e expectativas deveras positivas pelo porvir (pelos “descobrimientos em potência”), enquanto o fim é perpassado por um sentimento de angústia e pela responsabilidade de ter ou não cumprido com os objetivos iniciais; b) porque, no início, temos um caminho a ser percorrido, um trajeto (muitas vezes incerto e sinuoso, é verdade) a ser por nós desvendado, ao passo que o fim nos reserva justamente o contrário: a ausência de um horizonte a ser explorado<sup>401</sup>; c) porque o início é permeado de incertezas e dúvidas que nos movem e despertam em nós o desejo pela investigação. Assim como a dúvida é o motor da ciência, as inquietações são em relação à filosofia; d) e, por fim, porque o trabalho filosófico, por natureza, não pressupõe acabamentos, conclusões, respostas e “últimas palavras”. O filosofar diz respeito a um movimento aberto, livre e contínuo, no qual a caminhada (cada uma das seções do trabalho, por exemplo), as intersecções, os diálogos, tudo isso vem a ser mais importante que a chegada (que as considerações finais). Não significa, importa dizer, que a chegada sempre e invariavelmente traduz-se em certezas e na superação das dúvidas que fizeram germinar e orientaram a pesquisa. Engana-se, pois, quem pensa assim.

Uma outra dificuldade, ainda, reside justamente no que se espera de uma conclusão ou de considerações finais. Carlos García Gual, em seu livro *Epicuro*, brinca (valendo-se do pensamento epicureu) ao dizer que o desejo de escrever umas páginas de prólogo poderia ser catalogado entre os desejos não naturais e não necessários<sup>402</sup>. Supomos que o mesmo raciocínio pode ser aplicado à conclusão, já que por vezes este espaço é ocupado por um improfícuo exercício retórico no sentido de reproduzir sentenças, formulações, respostas e resultados presentes (explícita e implicitamente) no corpo do texto, de modo que nada de novo é efetivamente apresentado. O que ocorre, nesses casos, é apenas a apresentação de uma nova

---

<sup>401</sup> Assim também parece ocorrer em relação ao viver. Carecemos, constantemente, de novos começos, de nos reciclarmos, nos reinventarmos, a fim de renovarmos o ânimo e o vigor que é indispensável para o bem viver. Quem se acomoda e se aninha, sem estar aberto à mudança e ao recomeço, seguramente deixa de experimentar a vida naquilo que ela possui de mais sublime!

<sup>402</sup> GUAL, 2002, p. 7.

versão do que foi dito e *concluído* anteriormente. Cientes do risco, não renunciaremos, no entanto, à escrita.

O presente estudo foi movido inicialmente pela seguinte constatação: em geral, os textos<sup>403</sup> canônicos sobre a ética de Epicuro, através das escolhas teóricas dos autores, reduzem as discussões éticas ao tema do prazer, de modo que pouca atenção é oferecida aos demais conceitos e teses que constituem o *éthos* epicureu. Daí que, como aludido na introdução, o objetivo central do presente estudo consistiu em apresentar genuinamente as principais proposições da ética prudencial de Epicuro. As linhas que formam esta tese procuraram evidenciar, mais especificamente, que a autonomia ética, compreendida e descrita pelo filósofo sob os termos da capacidade de conduzir a vida segundo leis próprias (portanto, concebidas livremente) rumo ao desfrute do prazer (princípio e fim do humano), constitui-se no ponto fulcral do *éthos* epicureu. Esta definição encontra-se dissolvida em cada uma das seções que compõem o trabalho na medida em que é o pano de fundo das discussões realizadas. Ao assumir este mote, a tese se ocupou em aproximar os conceitos e os pressupostos que fazem parte do *éthos* epicureu, localizando-os e desvelando a harmonia teórico-doutrinária que os cerca. O que queremos dizer, precisamente, é que presumimos existir uma harmonia e uma relação de correspondência (por vezes nem tão claras) entre as formulações éticas de Epicuro, as quais são expostas e justificadas na extensão do trabalho.

Sob o escopo de cumprir com os objetivos iniciais, a tese procurou pautar-se sobretudo na literatura primária pertinente aos temas aqui abordados. Neste sentido, investigamos, com cuidado e atenção as *Cartas*, as *Máximas Principais* e as *Sentenças Vaticanas* de Epicuro, de um lado, e os textos de discípulos (de Lucrécio e de Diógenes de Enoanda, principalmente) e da tradição filosófica posterior (especialmente a tradição crítica, na qual se inserem Cícero e Plutarco), bem como a doxografia (Diógenes Laércio), de outro, a fim de encontrar fundamento para as defesas e explicações que são feitas no corpo do texto e, conseqüentemente, alcançar uma compreensão adequada das proposições éticas de Epicuro. Além disso, buscamos (como consta na bibliografia) amparo na literatura secundária sempre que necessário para melhor elucidar um ponto ou outro, com vistas a enriquecer e qualificar a argumentação.

A primeira parte da presente tese foi dedicada ao estudo da inter-relação entre *philosophia*, *phrónêsis*, prazer e desejo. No primeiro bloco de discussões, o qual compreende

---

<sup>403</sup> Nos referimos especificamente aos textos dos pesquisadores que deram cidadania acadêmica ao estudo de Epicuro nos séculos XX e XXI. Esta observação não possui perspectiva crítica, mas diz respeito apenas a uma percepção do autor desta tese.

as seções 1.1, 1.1.1 e 1.1.2, apresentamos a distinção entre *philosophia* e *phrónêsis*, isto é, entre sabedoria teórica e sabedoria prática, sob o interesse de demonstrar a importância que cada uma possui para a conquista da autonomia ética e, conseqüentemente, para a realização da natureza humana e para o viver prazerosamente. Houve a preocupação de esclarecer o significado que cada sabedoria (a teórica e a prática) assume na doutrina de Epicuro, bem como de justificar a suposta hierarquia (não-excludente) que existe entre elas. Ainda que distintas, mas entre si conectadas, *philosophia* e *phrónêsis* apresentam-se como fundamentais por permitirem que o humano, por intermédio da edificação que nele promovem, se desfaça e supere as crenças infundadas a respeito de si e dos fenômenos físicos. Por serem sabedorias que atingem diretamente o exercício do viver, o humano que nelas se exercita estará em condições de não inventar seus próprios mitos ou fantasmas (tampouco subscreverá aqueles criados pelos outros) e de saber escolher aquilo que lhe trará prazeres e recusar o que pode resultar em sofrimentos. Por essa razão, Epicuro as considera como sabedorias indispensáveis para o (bem) viver.

Na sequência, nas seções 1.2, 1.2.1 e 1.2.2 a tese examinou o conceito de prazer, nas quais reúne proposições centrais do *êthos* epicureu. No conjunto da seção (1.2), procuramos evidenciar o sentido da afirmação de Epicuro, na Carta a Meneceu, §128/129, que “o prazer é o início e o fim de uma vida feliz”<sup>404</sup>. Trata-se de um ponto (qual seja, a vinculação entre felicidade e prazer) que recebeu mais de uma interpretação, seja entre os filósofos antigos, seja na tradição contemporânea de pesquisadores. Foi, ao mesmo tempo, em razão do modo como Epicuro definiu o prazer que a sua ética passou a ser alvo de significativos e extensos ataques, como os proferidos por Cícero que foram apresentados no corpo do texto. A importância de tais estudos justifica-se pelo fato de que o hedonismo de Epicuro assumiu umas quantas faces que não aquela que o filósofo conferiu. Frente a isso, faz-se necessário demonstrar, tal como fizemos, que não são os prazeres do vulgo que Epicuro elegeu como princípio e fim último da vida feliz, mas antes o prazer que requer e, conseqüentemente, advém mediante moderação, que implica em prudência e virtude.

No item 1.2.1, seguindo com as discussões sobre o tema, nos ocupamos especificamente com as duas classes de prazer: prazer cinético (ou em movimento) e prazer catastemático (em repouso). A distinção nos permitiu compreender melhor o significado que o conceito de prazer assume na doutrina ética (prudencial) de Epicuro. O texto procurou responder, a partir dos textos de Epicuro e dos discípulos, a seguinte pergunta: o que efetivamente ocorre quando

---

<sup>404</sup> EPICURO, 2002, p. 37.

dizemos que estamos experimentando prazer? A resposta é dada tendo em vista a distinção entre as duas classes de prazer.

No item 1.2.2, dedicamos uma curta seção quanto à importância da memória na conquista dos prazeres, tema bastante negligenciado entre os estudiosos – ou, ao menos, rapidamente tratado. Afora a importância que a memória detinha em virtude da característica da oralidade dos povos antigos, Epicuro confere a ela um valor ético de qualificação do instante presente. A memória, neste sentido, figura como um meio de conquistar os prazeres da alma – e também de aliviar os seus sofrimentos – e também de despertar prazeres corporais que são novamente sentidos pela recordação. Não exatamente que Epicuro antecipe (não cabe afirmar isso), mas a sua formulação se aproxima de algumas discussões que estão sendo feitas, atualmente, no campo da filosofia da memória, sobretudo àquelas que têm seu núcleo na noção de viagem mental no tempo.

As discussões a respeito do modo como Epicuro definiu o prazer nos conduzem inevitavelmente para o tema dos desejos tratado no item 1.3. Neste último bloco da primeira parte da tese, analisamos o conceito geral de desejo (1.3) e a divisão tripartite concebida pelo filósofo (1.3.1). Partindo da noção geral de desejo e analisando a divisão tripartite, o exame nos permitiu perceber que não há exatamente uma recomendação da parte de Epicuro pela rejeição de determinados desejos (sobretudo os não necessários), mas tão somente a constatação de que, segundo o filósofo, tais desejos carecem de administração tendo em vista as dificuldades que podem nos causar. Com relação à divisão, podemos concluir com alguma segurança que ela foi concebida tendo em vista duas preocupações clarívidentes: uma, a de classificar os desejos segundo critérios naturais de subsistência, a começar por aquilo que a natureza (do humano) mais carece e por terminar com aquilo que, naturalmente, ela menos carece; outra, de evidenciar os efeitos nocivos que as opiniões vãs ou frívolas exercem sobre a vida dos indivíduos, distanciando-os da felicidade.

O entendimento acerca da vinculação promovida por Epicuro entre prazeres e desejos é de suma importância para a conquista da autonomia ética ao modo como ele a concebe. O humano carece desse entendimento para, primeiro, perseguir o fim inscrito na sua natureza, qual seja, o de buscar o prazer enquanto ausência de sofrimentos, e, segundo, para que ele não se torne escravo de seus desejos e também para que não antecipe os necessários aos não-necessários. Tendo como pano de fundo a ideia de que Epicuro, em sua ética, parte do pressuposto de que é necessário conhecer a natureza humana em seus desejos, pulsões,

fragilidades e possibilidades (isto é, naquilo que ela genuinamente é), conhecimento que requer exame e investigação e que é concebido em vista da busca pelo prazer, assim encerramos as discussões que compõem a primeira parte da tese.

A segunda parte da tese foi dedicada ao que denominamos no texto de *princípios de vida* ou *princípios para o bem viver*. No primeiro bloco, oferecemos uma longa exposição sobre o conceito de *autárkeia* (2.1) e sobre sua relação com a *autodidaxía* de Epicuro (2.1.1). Na verdade, explicamos que há uma relação triádica entre *autárkeia* (autossuficiência ou bastar-se a si mesmo), *autodidaxía* (a escolha de Epicuro de ser seu próprio mestre) e *eleuthería* (liberdade). Tal relação pode ser descrita, simplificadamente, da seguinte maneira: a *autárkeia* requer a *autodidaxía* a fim de promover a *eleuthería*. A liberdade é uma consequência daqueles que, bastando-se a si mesmos e sendo seus próprios mestres (isto é, sendo os artífices das leis e princípios relativos ao viver de maneira serena e feliz), conquistaram a autonomia ética. A liberdade, neste sentido, não deriva de acordos cívicos, mas de um estado e de uma condição de vida no mundo do próprio indivíduo. Além disso, evidenciamos que ao colocar a questão nestes termos Epicuro não assume uma postura de defesa do egoísmo, como costumeiramente se insiste.

Justamente em decorrência de tais acusações, o próximo *princípio do bem viver* analisado é a amizade (*philía*). Dividindo a exposição em dois blocos, um para tratar da amizade (*philía*) enquanto fundamento basilar da moral ou doutrina social de Epicuro (2.2) e outro para as intersecções com o conceito de justiça (2.2.1), tivemos o objetivo de demonstrar que a autossuficiência não exclui as relações conviviais. A tese atesta que, para Epicuro, a *autárkeia* apresenta-se na realidade como uma condição indispensável para o sucesso da convivência comunitária. O indivíduo que se basta a si mesmo, sendo autossuficiente na regência da própria vida, consegue levar até o outro um *eu* bem cuidado e não entrega a ele a responsabilidade pela administração de problemas que são, em última instância, seus. Não há, portanto, qualquer relação de conflito entre *autárkeia* e *philía*. A *philía* é por Epicuro compreendida sob os termos de uma conveniência mútua que, embora se origine pela utilidade, passa a ser mantida pelo amor (respeito e admiração, cumplicidade e compreensão) que os amigos desenvolvem uns pelos outros. No que diz respeito a sua utilidade, ela reside na segurança de podermos contar com os amigos em dificuldades futuras. Como o prazer catasmático (princípio e fim da humana felicidade) requer a completa ausência de perturbações, sofrimentos e medos, tal segurança visa garantir a manutenção deste estado.

Quanto às intersecções entre amizade e justiça, tema da seção 2.2.1, cumpre destacar duas coisas: i) que a justiça decorrente da lei, na visão de Epicuro, não é suficiente para garantir o sucesso das relações conviviais, do que não resulta que ela seja preterível; ii) que a amizade, fundada sob os termos de um pacto para não prejudicar e não ser prejudicado (isto é, do que Epicuro chama de *justo segundo a natureza*), vem a ser o complemento. Dito de outro modo: as leis (estatuto cívico), por serem variáveis e históricas, não são capazes de assegurar completamente a ausência de conflitos entre indivíduos de uma e mesma comunidade cidadã, mas ainda sim são fundamentais para a administração de determinadas desordens que podem vir a surgir; a amizade, em contrapartida, assume a função de criar um elo de coesão entre os indivíduos. A conclusão a que chega Epicuro está terminantemente vinculada às condições políticas e sociais de seu tempo.

No último bloco da segunda parte da tese analisamos o terceiro *princípio para o bem viver*, qual seja, o viver recolhidamente (*látthe biósas*). A harmonia teórico-doutrinária que anunciamos no início destas considerações finais, que perpassa toda a tese, também pode ser visualizada aqui. Ao dedicarmos duas seções (2.3 e 2.3.1) ao tema, procuramos, num primeiro momento, demonstrar a importância ética da *látthe biósas* e como ela está relacionada com o contexto político e social da Grécia do séc. IV a.C. Em um período em que a cidade não era mais capaz de garantir a segurança e a tranquilidade que todos desejavam para viver bem, em razão da perda da hegemonia oriunda da dominação macedônica, Epicuro percebe que o mais adequado seria viver distante (mas não isolado) do poder instituído. Vale lembrar que, por um curto período de tempo, os filósofos foram convidados pela força de um decreto a se retirarem das ruas e praças públicas, o que denota o cenário conturbado e difícil que eles tiveram que enfrentar – daí que o recolhimento apresentava-se como uma necessidade para todos os filósofos, e não apenas para Epicuro. Em um segundo momento, insistimos no fato de que a importância da *látthe biósas*, no entanto, vai ainda em outra direção. Epicuro encontra nela (no distanciamento e no viver latente) a possibilidade de dedicar-se à própria interioridade, já que é mediante o silêncio e a reclusão que acessamos o eu – e aqui o vínculo entre a *látthe biósas* e a *autárkeia* se manifesta.

Por essa sua escolha (a de recolher-se) de vida, Epicuro foi dura e injustamente criticado pela tradição. Na última seção da tese, a 2.3.1, realizamos uma análise das críticas que foram professadas por Plutarco à máxima *látthe biósas* de Epicuro. Elas não podem passar sem um exame crítico em razão de serem, em certa medida, uma das fontes para a marginalização e deturpação do pensamento epicureu. Categoricamente, apontamos as fragilidades da

argumentação de Plutarco e destacamos o que acreditamos ser a melhor maneira de compreender tal máxima. O recolhimento de Epicuro, antes de ser um meio para a ocultação de uma vida dissoluta e viciosa (como acusou Plutarco), foi concebido tendo em vista ideais bastante claros. Além disso, é importante dizer que tal recolhimento não excluía a presença dos amigos, como fica claro no texto da tese. Ao esgotar os principais pontos relativos ao terceiro *princípio*, concluímos a tese.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **A política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

AUBENQUE, Pierre. **La prudencia en Aristóteles**. Trad. José Torres Gómez-Pallete. Barcelona: Crítica, 1999.

BAILEY, Cyril. **Epicurus: The Extant Remains**. With short critical apparatus, translation and notes. Oxford: Clarendon Press, 1926.

\_\_\_\_\_. **The Greek atomists and Epicurus: a Study**. 8ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1964.

BARNES, Jonathan. **Filósofos pré-socráticos**. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BRAD, Inwood. **Os estoicos**. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia**. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

BRUN, Jean. **L'epicurisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

\_\_\_\_\_. **O epicurismo**. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987.

BULHÕES, Ignácio. *Tò dikaión*: Epicuro acerca do justo. **Revista Hypnos**. São Paulo, n. 22, 2009, p. 98-119.

CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

CLAY, Diskin. O epicurismo: escola e tradição. In: GIGANDET, Alain; MOREL, Pierre-Marie (Org). **Ler Epicuro e os Epicuristas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

CÍCERO. **Oeuvres Complètes de Cicéron**. Traduction par M. Nisard. Paris: J. J. Dubochet, Le Chevalier et Comp., Éditeurs, 1848. (remacle.org)

\_\_\_\_\_. **De Finibus Bonorum et Malorum**. Trad. H. Rackham. Cambridge, MA: Loeb Classic Library, The Harvard University Press, 1914.

\_\_\_\_\_. **De Natura Deorum**. Trad. H. Rackham, M.A. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. **Do sumo bem e do sumo mal**. Trad. Carlos Ancêde Nogueú. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Disputaciones Tuscultas.** Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sobre la naturaleza dos dioses.** Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

COOPER, John. **Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory.** New Jersey: Princeton University Press, 1999.

DEMÓCRITO. **Os Pré-Socráticos.** Trad. Paulo Flor. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia Arcaica.** Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

DEWITT, Norman Wentworth. **Epicurus and his Philosophy.** 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press/Londres: Oxford University Press, 1964.

DINUCCI, Aldo. **Manual de estoicismo: a visão estoica do mundo.** Campinas: Editora Auster, 2023.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Lives of Eminent Philosophers, Volume II: Books 6-10.** Trad. Robert Drew Hicks. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

\_\_\_\_\_. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.** Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DUVERNOY, Jean François. **O epicurismo e sua tradição antiga.** Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

EPICURO. **The extant remains.** Trad. e notas Cyril Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1926.

\_\_\_\_\_. **Opere.** Introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1960.

\_\_\_\_\_. **Lettres et Maximes.** Texte Étable et Traduit avec une Introduction et des Notes par Marcel Conche. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

\_\_\_\_\_. **Lettres, maximes, sentences.** Traduction et commentaires par Jean-François Balaudé. Paris: LGF, 1994.

\_\_\_\_\_. **Carta sobre a felicidade (a Meneceu).** Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

\_\_\_\_\_. **Máximas Principais.** Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **Sentenças Vaticanas.** Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014.

ERLER, Michael; GRAESER, Andreas. **Filósofos da Antiguidade – II: Do helenismo até a Antiguidade tardia.** Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

ERLER, Michael. Autodidact and student: on the relationship of authority and autonomy in Epicurus and the Epicurean tradition. In: FISH, Jeffrey; SANDERS, Kirk. **Epicurus and the Epicurean tradition**. New York: Cambridge University Press, 2011.

FARRINGTON, Benjamin. **A Doutrina de Epicuro**. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FAUSTINO, Marta; TESTA, Federico. **Filosofia como modo de vida: ensaios escolhidos**. Coimbra: Edições 70, 2022.

FESTUGIÈRE, André-Jean. **Epicuro y sus dioses**. Trad. León Sigal. Buenos Aires: EUDEBA, 1960.

\_\_\_\_\_. **Epicure et ses Dieux**. Paris: PUF, 1997.

FISH, Jeffrey; SANDERS, Kirk. **Epicurus and the Epicurean tradition**. New York: Cambridge University Press, 2011.

FLAVIO CLAUDIO JULIANO. **The works of the emperor Julian**. II. Trad. Wilmer Cave Wright. Londres: Loeb Classical Library, 1913.

FORSCHNER, Maximilian. Epicuro – Esclarecimento e serenidade. In: ERLER, Michael; GRAESER, Andreas. **Filósofos da Antiguidade – II: Do helenismo até a Antiguidade tardia**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

GASSENDI, Pierre. **Vie et moeurs d'Épicure**. Versão bilíngue, notas, introdução e comentários de Sylvie Taussig. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

GIGANDET, Alain; MOREL, Pierre-Marie (Org). **Ler Epicuro e os Epicuristas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

GOLDSCHMIDT, Victor. **La doctrine d'Épicure et le droit**. Paris: Vrin, 1977.

GUAL, Carlos García. **Epicuro**. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. **El Sábio Camino Hacia La Felicidad. Diógenes de Enoanda y El Gran Mural Epicúreo**. Barcelona: Editorial Planeta, S.A., 2016.

GUYAU, Jean-Marie. **La Morale d'Épicure**. Paris: Librairie Germer Baillière, 1886.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

\_\_\_\_\_. **O que é a filosofia antiga?** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2014.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía**. II. Edición preparada por Elsa Cecília Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

HERÁCLITO. **Fragmentos contextualizados**. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2021.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2015.

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da filosofia na antiguidade**. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Herder, 1965.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. Trad. Arthur M. Pereira. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LLEDÓ, Emilio. **El Epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad**. Barcelona: Taurus, 1995.

LONG, Anthony Arthur. **La filosofía helenística**. Trad. P. Jordan De Urries. Madrid: Biblioteca de la Revista Occidente, 1975.

LONG, Anthony Arthur; SEDLEY, David. **The Hellenistic Philosophers**. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. **The Hellenistic Philosophers**. Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 1998.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário Grego-Português**. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

MARX, Karl. **Diferença entre as Filosofias da Natureza de Demócrito e Epicuro**. Trad. Edson Bini, Armandina Venâncio. São Paulo: Global, 1979.

MÁXIMO DE TIRO. **Dissertaciones Filosóficas (I-XVII)**. Trad. Juan Luis López Cruces. Madrid: Gredos, 2005.

MELLI, Giuseppe. **La Filosofia Greca da Epicuro ai Neoplatonici**. Firenze: G. C. Sansoni, 1922.

MORAES, João Quartim de. **Epicuro: as luzes da ética**. São Paulo: Moderna, 1998.

MOREL, Pierre-Marie. As comunidades humanas. In: GIGANDET, Alain; MOREL, Pierre-Marie (Org). **Ler Epicuro e os Epicuristas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

MOSSÉ, Claude. **O cidadão na Grécia Antiga**. Trad. Rosa Carreira. Coimbra: Edições 70, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

O'KEEFE, Tim. **Epicureanism**. Durham: Acumen, 2010.

ONFRAY, Michel. **O Cristianismo Hedonista: contra-história da filosofia II**. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Protágoras, Górgias, Banquete, Fedão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Filebo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.

PÍNDARO. **Odas y fragmentos**. Introducciones, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.

PLUTARCO. **Obras morales y de costumbres (Moralia XI)**. Introducciones, traducción y notas de María Ángeles Durán López y Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Obras morales y de costumbres (Moralia XII)**. Introducciones, traducción y notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Gredos, 2004b.

ROBIN, Léon. **La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique**. Paris: Éditions Albin Michel, 1948.

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Trad. Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SALEM, Jean. **Démocrite, Épicure, Lucrèce: là vérité du minuscule**. Fougères: Encre Marine, 1998.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2021.

SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro: sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SHAPIRO, Lisa (Org.). **Pleasure: a history**. New York: Oxford University Press, 2018.

SPINELLI, Miguel. **Os Caminhos de Epicuro**. São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da filosofia grega e sua transição ao medievo**. Caxias do Sul: Educs, 2010.

\_\_\_\_\_. Epicuro e o tema da amizade: a philía vinculada ao éros da tradição e ao êthos cívico da pólis. **Revista Princípios**, Natal, v.18, n. 29, p. 5-35, jan./jun. 2011.

\_\_\_\_\_. **Epicuro e as bases do epicurismo**. São Paulo: Paulus, 2013a.

\_\_\_\_\_. Epicuro e o tema da amizade (II): a philía referida ao êthos legislador da pólis e ao agápê da virtude cristã. **Revista Hypnos**, São Paulo, n. 30, p. 98-126, jan./jun. 2013b.

\_\_\_\_\_. **Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV**. 2ª ed. revisada e ampliada. Caxias do Sul: Educs, 2015.

\_\_\_\_\_. **Ética e política: a edificação do êthos cívico e da paideia grega**. São Paulo: Loyola, 2017.

\_\_\_\_\_. **Epicuro e as bases do epicurismo. II – A Física de Epicuro**. São Paulo: Paulus, 2022.

\_\_\_\_\_. Justiça, democracia e retórica sob o olhar do *êthos* epicureu. **Revista Paranaense de Filosofia**. União da Vitória, v. 3, n. 1, p. 146-176, jan./jun., 2023.

TITO LUCRÉCIO CARO. **Da Natureza**. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 2001.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. **Epicuro: o filósofo da alegria**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010.

USENER, Hermann. **Epicurea**. Traducione e note di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2007.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia II: Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 2000.

VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos?: ensaio sobre a imaginação constituinte**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

WARREN, James. **The Cambridge Companion to Epicureanism**. New York: Cambridge University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. A ética. In: GIGANDET, Alain; MOREL, Pierre-Marie (Org). **Ler Epicuro e os Epicuristas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

WOOLF, Raphael. What kind of hedonist was Epicurus. **Phronesis**, 49 (4), p. 303–322, 2004.