

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

**EPICURO E O EPICURISMO: A FILOSOFIA
ENQUANTO EXERCÍCIO PARA O BEM VIVER**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Rogério Lopes dos Santos

**Santa Maria, RS, Brasil
2015**

EPICURO E O EPICURISMO: A FILOSOFIA ENQUANTO EXERCÍCIO PARA O BEM VIVER

Rogério Lopes dos Santos

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF), Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Spinelli

Santa Maria, RS, Brasil

2015

Lopes dos Santos, Rogério

Epicuro e o epicurismo: a Filosofia enquanto exercício para o bem viver /
Rogério Lopes dos Santos.-2015.

119 p.; 30cm

Orientador: Miguel Spinelli

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de
Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS,
2015

1. Epicuro 2. Lucrecio 3. *Ataraxia* 4. *Tetraphármakon* 5. *Physiologia* I.
Spinelli, Miguel II. Título.

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo autor.

© 2015

Todos os direitos autorais reservados a Rogério Lopes dos Santos. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.

E-mail: rogeriolopes06@hotmail.com

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**EPICURO E O EPICURISMO: A FILOSOFIA ENQUANTO
EXERCÍCIO PARA O BEM VIVER**

elaborada por
Rogério Lopes dos Santos

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Miguel Spinelli, Dr.
(Presidente/Orientador)

Márcio Soares, Dr. (UFFS)

Janyne Sattler, Dra. (UFSM)

Santa Maria, 19 de março de 2015

AGRADECIMENTOS

Agradeço às duas mulheres mais importantes da minha vida: minha mãe Lucia Flores Lopes dos Santos e minha irmã Angélica Lopes Farias. Jamais me esquecerei do esforço feito por elas para que a conclusão dos meus estudos fosse possível.

Ao professor Miguel Spinelli por acreditar no meu potencial e por inspirar o presente trabalho. Serei eternamente grato por sua orientação passada, presente e futura, assim como por sua amizade;

Ao professor Vladimir Chaves por sua dedicada orientação durante a minha graduação;

Aos professores José Antônio Martins, Cristiano Perius, Patrícia Coradim Sita e João Hentges pelo apoio e também pelas aulas mais instigantes que assisti durante a graduação;

Aos professores Márcio Soares e Janyne Sattler por aceitarem o convite para a banca examinadora e pelas críticas construtivas que ambos fizeram durante a avaliação da presente dissertação;

Agradeço também os professores Alcindo Lorenzi e Joseani Schmitt pelo suporte dado ainda na época de escola;

Aos meus padrinhos João e Belmira, pois a ajuda deles foi indispensável para a realização dos meus projetos;

A todos os meus amigos, porém, de forma especial a Jocimar Arantes Rodrigues e Marco Antônio Cardoso. A disponibilidade, a compreensão e os conselhos que sempre recebi desses dois amigos fizeram, sem sombra de dúvida, toda a diferença em minha formação pessoal e acadêmica;

À CAPES pela bolsa de estudos, uma vez que, sem ela, tudo seria muito mais difícil.

EPÍGRAFE

“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 estudar a natureza”.

(EPICURO, *Máximas Principais*, 2006, XI, p. 24)

“É inútil pedir aos deuses o que temos capacidade de conseguir por nós mesmos”

(EPICURO, *Sentenças Vaticanas*, 2014, 65, p. 63)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

EPICURO E O EPICURISMO: A FILOSOFIA ENQUANTO EXERCÍCIO PARA O BEM VIVER

AUTOR: ROGÉRIO LOPES DOS SANTOS

ORIENTADOR: MIGUEL SPINELLI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 19 de março de 2015.

A presente dissertação teve por objetivo explicitar o modo como Epicuro desenvolveu seus argumentos em favor da *ataraxia* como finalidade da vida. São poucos os escritos que dele restaram: três cartas (*Carta a Heródoto*, *Carta a Pítocles*, *Carta a Meneceu*), cada uma endereçada a um discípulo em específico, bem como algumas máximas (*Máximas Principais* e *Sentenças Vaticanas*), nas quais se encontram seu *tetraphármakon* – um conjunto de quatro máximas que constituem o fundamento de sua Filosofia. Para Epicuro, o princípio (*archê*) e o fim (*télos*) de toda ação humana corresponderia a um estado físico e mental de imperturbabilidade. Essa condição almejada por Epicuro era expressa pelo conceito grego de *ataraxia* (ἀταραξία), presente também entre os estóicos e os céticos. Entretanto, os meios a partir dos quais a *ataraxia* seria alcançada divergiam entre essas três correntes filosóficas. Em Epicuro, de modo especial, a *ataraxia* seria possível apenas na medida em que as fontes de erro fossem extirpadas, motivo pelo qual ele se esforçou em esclarecer: (a) os mecanismos naturais através dos quais os seres humanos se relacionam com o mundo; (b) os princípios da Natureza (*phýsis*), cujo desconhecimento resultava na crença de seres divinos que castigam a raça humana. É da investigação acerca do homem e da Natureza, com vistas à *ataraxia*, que surgem as considerações de Epicuro sobre a religião, sobre o medo da morte e sobre o prazer. Isso evidencia a unidade da Filosofia de Epicuro. Preocupado com a condição cultural, política e religiosa do homem, ele foi da Física à Ética, perpassando, dessa forma, por diversos caminhos do saber.

Palavras-chave: Epicuro. Lucrécio. *Ataraxia*. *Tetraphármakon*. *Physiologia*.

ABSTRACT

Master Course Dissertation
Professional Graduation Program in Philosophy
Universidade Federal de Santa Maria

EPICURUS AND EPICUREANISM: THE HAPPINESS WHILE EXERCISE TO THE GOOD LIFE

AUTHOR: ROGÉRIO LOPES DOS SANTOS

ADVISER: MIGUEL SPINELLI

Defense Place and Date: Santa Maria, March 19th, 2015.

This dissertation aims to make clear just how Epicurus developed his arguments by pointing *ataraxia* as the purpose of life. Few works of Epicurus remained: three letters (*Letter to Herodotus*, *Letter to Pythocles*, *Letter to Menoeceus*), each one addressed to a disciple in particular, as well as some maxims (*Sovereign Maxims* and *Vatican Sayings*) where his *tetraphármakon* – a set four maxims that are the foundation of his Philosophy – are. For Epicurus, the beginning (*arché*) and the end (*télos*) of all human action would correspond to a physical and mental state of imperturbability. This condition desired by Epicurus was expressed by the Greek concept of *ataraxia* (ἀταραξία), also present among the stoics and skeptics. However, the means from which *ataraxia* would be achieved differed among these three philosophies. To Epicurus, in particular, *ataraxia* would only be possible to the extent that the sources of error were dissolved, the reason why he strove to clarify: (a) the natural mechanisms through which humans relate to the world; (b) the principles of Nature (*phýsis*), the ignorance of which resulted in the belief of divine beings who punish the human race. It is with research about man and Nature, in order to reach *ataraxia*, that arise considerations of Epicurus about religion, about fear of death and about pleasure. This shows the unity of Epicurus' Philosophy. Concerned about the cultural condition, political and religious man, he went from Physics to the Ethics, in doing so, he went, through different paths of knowledge.

Key words: Epicurus. Lucretius. *Ataraxia*. *Tetraphármakon*. *Physiology*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O CÂNON EPICUREU COM VISTAS À ATARAXIA	13
1.1 O <i>Kritérion</i> (κριτήριον) de Epicuro.....	14
1.2 As sensações (<i>aísthēsis</i>).....	16
1.3 As antecipações (<i>prólepsis</i>).....	19
1.4 As afecções (<i>páthos</i>)	21
1.5 Sobre as projeções imaginativas do pensamento (<i>tàs phantastikàs epibolàs tes dianoías</i>).....	22
2 ANÁLISE DOS FUNDAMENTOS DA NATUREZA E A RELAÇÃO ENTRE FÍSICA E ÉTICA A PARTIR DO DESVIO ESPONTÂNEO DOS ÁTOMOS	25
2.1 O atomismo de Epicuro.....	27
2.2 O <i>clinamen</i> na Filosofia de Epicuro	34
2.3 O <i>clinamen</i> como suposta tese dispensável.....	37
3 EPICURO E A SUPERAÇÃO DO MEDO DOS DEUSES	47
3.1 A religião da tradição e da <i>Pólis</i> como fator de perturbação	48
3.2 A interpretação e os equívocos de Lactâncio acerca da religião e do prazer em Epicuro	56
4 EPICURO E LUCRÉCIO: A SUPERAÇÃO DO MEDO DA MORTE	68
5 O PRAZER COMO FIM (<i>TÉLOS</i>) E FATOR DE PERTURBAÇÃO EM EPICURO E ARISTIPO	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

INTRODUÇÃO

Epicuro (340 a.C. – 270 a.C.) nasceu no *demos* ateniense Gargetos (LAÉRCIO, 2008, X, 1). Entretanto, ao que tudo indica, ele foi criado na ilha de Samos, lugar onde viveu até os seus dezoito anos, pois, dada a origem ateniense de sua família, ele deveria voltar a Atenas em 323 a.C. para o cumprimento do dever cívico do ‘serviço militar’, o qual se estendia por dois anos.

Era nessa etapa que os efebos proviam seu registro da maioridade, a *lexiarchikón gramateíon*, com que asseguravam direitos plenos de cidadania, de autoridade e comando (*archikós*), podendo assim participar da administração da justiça, isto é, gerir a coisa pública (SPINELLI, 2009, p. 23).

Em 321 a.C., cumpridas as suas obrigações, Epicuro retorna para junto de sua família, porém, não em Samos, mas em Cólofon (onde iniciou suas atividades em Filosofia), uma vez que Pérdicas, sucessor de Alexandre (356 a.C. – 323 a.C.), autorizou a expulsão dos colonos que viviam em Samos. Epicuro era filho do mestre-escola Neoclés e da benzedeira Cairestrate, a quem ele acompanhava de casa em casa quando criança. No geral, é comum entre os comentadores ver na profissão da mãe de Epicuro certa influência no que diz respeito às suas reflexões sobre a religião. Ao vivenciar, desde a infância, o modo como grande parte das pessoas se relacionavam com o divino, Epicuro percebeu que tal relação gerava mais perturbações do que felicidade. Isso destoava daquilo que ele entendia por religião. Para Epicuro, uma vida religiosa saudável exigia a extinção da ignorância, causa das mais diversas confusões, como a crença no mito enquanto algo real e nas superstições.

Em um ‘levantamento’ dos prováveis motivos pelos quais Epicuro traçou a *ataraxia* (*ἀταραξία*) como fim da ação humana também deve constar o momento histórico no qual ele viveu. No século IV a.C., a Grécia finalmente perdia sua total autonomia nos assuntos políticos: de uma democracia, de uma unidade política independente vivida pela cidade-Estado (*πόλις* – *Pólis*), os gregos passaram a uma monarquia, cuja soberania vinha da Macedônia sob a figura de Alexandre. Na verdade, mesmo após a morte de Alexandre, as tentativas de Atenas, por exemplo, em recuperar sua autonomia, de nada valeram para dissipar o reinado macedônio. Somado a essa perda de autonomia política está o fato de Alexandria, cidade fundada por Alexandre em 331 a.C., tornar-se o novo centro comercial – posição antes ocupada por Atenas. Tudo isso culminou em um quadro político e econômico grave para a Grécia como um todo: ao passo em que aumentava o número referente àqueles que eram apenas consumidores, diminuía os produtores dos meios de subsistência.

A estes deve-se acrescentar as tropas mercenárias, os marinheiros que tripulam as frotas bélicas e comerciais e a multidão cada vez maior de funcionários públicos. Por conseguinte, o problema do abastecimento de gêneros alimentícios dessas cidades especialmente pão, sal, peixe, vinho e óleo vegetais, torna-se cada vez mais agudo (ROSTOVTZEFF, 1983, p. 272-273).

Epicuro desenvolveu sua Filosofia em meio a esse momento turbulento da Grécia, uma vez que essa situação política e econômica arrastou-se por longo tempo¹. Perdido o ideal cívico devido ao jugo macedônio, à falta de dinheiro e, conseqüentemente, de alimento (visto o enfraquecimento do comércio), a dificuldade para sobreviver se amplia e o terreno torna-se fértil para o surgimento de um modo de viver e pensar nos moldes da Filosofia epicurista:

Quando o ideal cívico criado pela cidade-Estado se desmoronou, os habitantes mais ponderados dos Estados helenísticos procuraram febrilmente um significado da vida, um ideal e regras de conduta. Poucos podiam encontrar consolo na religião; mas a educação puramente racionalista dada pela filosofia no passado produzira seus efeitos e a maioria procurou uma resposta às suas dúvidas não em Deus, mas na razão. E as respostas vieram dos cínicos, estóicos e epicuristas (ROSTOVTZEFF, 1983, p. 301).

A resposta proposta por Epicuro foi a *ataraxia* enquanto fim da ação, pois somente esse estado de imperturbabilidade físico e mental seria capaz de propiciar uma boa vida mesmo diante das inúmeras dificuldades. Para a conquista de tal estado, Epicuro pressupôs o pouco e o simples como condições suficientes para uma vida feliz: “Os alimentos mais simples proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se remova a dor provocada pela falta” (EPICURO, 2002, p. 41). Alcançar a *ataraxia* surgia de um esforço possível a todos, tanto ao rico quanto ao pobre, ao liberto e ao escravo, ao homem e à mulher. Assim, ao ‘enxergar’ na vida simples e na investigação filosófica o caminho para a conquista de uma boa vida, Epicuro propôs a *ataraxia* como algo a ser buscado em todos os âmbitos do saber, ou seja, no *Cânon*, na Física (ou *physiologia*) e na Ética.

É importante deixar claro que a divisão da Filosofia de Epicuro mencionada acima (Canônica, Física e Ética) não é de sua autoria, mas sim do doxógrafo grego Diógenes Laércio². Sobre esse ponto podemos dizer que concordamos aqui com interpretações que vem, por exemplo, na mesma linha de raciocínio empregada por Markus Figueira da Silva (2012).

¹ Sobre esse ponto também Claude Mossé atesta: “De 330 a.C. a 326 a.C., Atenas conhece um período de alta dos preços dos gêneros alimentícios – à qual já se fez alusão – e de escassez de trigo. A despeito da generosidade de alguns príncipes do Bósforo, o trigo e a cevada estão em falta em Atenas. Os especuladores aproveitam-se para aumentar artificialmente os preços, agravando ainda mais a situação dos mais pobres”. MOSSÉ, Claude. *Atenas: A História de uma Democracia*, p. 124. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1982.

² Diógenes Laércio (aprox. III d.C.) é o autor da obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Essa obra é a única que, sobrevivendo ao longo do tempo, contém textos completos de Epicuro. Esses textos são três cartas (*Carta a Heródoto*, *Carta a Pítocles*, *Carta a Meneceu*) e uma série de aforismas (τὰς Κυρίας αὐτοῦ δόξας – *principais opiniões/teses*), dos quais os quatro primeiros formam o chamado *tetraphármakon*.

Segundo esse comentador, devemos desconfiar dessa tripartição proposta por Diógenes Laércio e postular que a Filosofia de Epicuro é um todo, ou seja, íntegra a Canônica, Física e Ética (SILVA, 2012, p. 279). A razão pela qual concordamos com tal interpretação está no fato de que, tanto no *Cânon*, quanto na Física e na Ética, o objetivo é sempre o mesmo, a saber: a busca pela conquista da *ataraxia*. Na tentativa de demonstrar essa unidade, a presente dissertação apresentará cada um desses três âmbitos distinguidos por Diógenes Laércio com o intuito de esclarecer, não apenas os motivos pelos quais adotamos a interpretação acima referida, mas também o modo como Epicuro procedeu ao propor a *ataraxia* como fim da ação.

Para a consecução do objetivo proposto, a presente dissertação foi composta por cinco partes. A primeira parte busca esclarecer de que modo o chamado *Cânon* epicureu possibilitaria a conquista do estado de *ataraxia*. Isso exigirá não somente uma análise dos *critérios de verdade* a que se referiu Epicuro, mas também do próprio conceito de *critério* (κριτήριον – *kritérion*), uma vez que ele difere do que hoje comumente entendemos por esse conceito. Em um segundo momento, passamos à exposição dos princípios a partir dos quais Epicuro pensou o mundo e tudo que nele há. O objetivo é apresentar de que modo o *estudo teórico da Natureza* (*physiologia*) implicaria no estado de imperturbabilidade mental. Essa relação entre Física e Ética também será exposta a partir do ‘célebre’ *clinamen*: o suposto *desvio espontâneo dos átomos* em um mundo regido pela Necessidade (ἀνάγκη – *anágkē*). O *clinamen* promoveria essa relação na medida em que, supostamente, ele seria o único meio a partir do qual a ‘liberdade’ seria possível. Resumidamente, a questão se coloca nos seguintes termos: é graças a um *desvio espontâneo dos átomos* ocorrido no seu percurso natural pelo *cosmos* (κόσμος – *kósmos*)³ que os homens, em um mundo já formado, seriam capazes de deliberar por si mesmos.

O terceiro capítulo tem como objetivo apresentar os motivos pelos quais Epicuro se indispôs com a religião da tradição (Homero e Hesíodo), a qual foi absorvida pelo Estado (*Pólis*), a ponto de ser tomado como um ‘ateu’. Nesse sentido, buscaremos apresentar a linha de raciocínio empregada por ele no intuito de alcançar a *ataraxia* no âmbito religioso. O mesmo será feito em relação aos deuses tal como foram concebidos pela Filosofia, mais especificamente a Filosofia de Platão (427 a.C. – 347 a.C.). Contudo, isso não significa que

³ Usamos o termo grego *kósmos* em seu sentido mais amplo, tal como sugere Spinelli ao colocá-lo como: “o que designa o arranjo da totalidade das coisas que existem, e portanto o todo cósmico do Universo”. SPINELLI, Miguel. *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*, p. 42. São Paulo: Loyola, 2006.

realizaremos nesse capítulo uma investigação detalhada dos princípios a partir dos quais Platão pensou o divino, mesmo porque esse não é o objetivo da presente dissertação. Como já dito, apresentar os argumentos de Epicuro contra tais modos de se viver o religioso tem como fim unicamente o esclarecimento dos mecanismos que tornariam possível uma vida sem perturbações, uma vida em *ataraxia*. Para além da exposição dos argumentos que justificariam esse posicionamento de Epicuro, os equívocos cometidos pela tradição sobre esse ponto de sua Filosofia também serão analisados. Como será possível observar, mesmos os equívocos cometidos no que diz respeito ao conceito de ‘prazer’ em Epicuro são capazes de comprometer a compreensão, quer de suas considerações sobre a religião grega, quer de suas considerações em relação à crença na vida além-túmulo. É por esse motivo que inserimos nesse capítulo a discussão acerca da definição da *ataraxia* e da *hedoné* (ἡδονή).

O quarto e quinto capítulos tratam da superação do medo da morte. Optamos por dois capítulos referentes ao mesmo fator de perturbação por ser possível analisá-lo desde dois aspectos, a saber: (a) o medo da morte proveniente da crença religiosa (mítica) em uma vida além-túmulo passível de castigos; (b) o medo da morte por ser ela o fim da possibilidade de gozo, em especial dos prazeres ditos somáticos. No que diz respeito ao medo da morte cujo fundamento é a crença em uma vida além-túmulo, a investigação será conduzida a partir das considerações de Epicuro acerca da natureza da alma, bem como da sua relação com o corpo. Contudo, visto que a tradição epicurista parece esclarecer o discurso do próprio Epicuro no que diz respeito a essa questão, optou-se, desse modo, pela exposição das considerações feitas também pelo epicurista romano Tito Lucrécio Caro (97 a.C. – 54 a.C.), principal fonte do epicurismo com sua obra *De rerum natura*. Com relação à abordagem realizada no quinto e último capítulo, essa será feita mediante a retomada do conceito de ‘ataraxia’ enquanto finalidade da ação a partir de uma aproximação entre Epicuro e Aristipo de Cirene (435 a.C. – 356 a.C.). Essa aproximação entre ambos os filósofos será feita com base na seguinte questão: ‘uma vida longa seria critério determinante para uma vida feliz?’. Tal questionamento nasce justamente com o medo da morte por ela ser a marca que determina o fim de uma vida voltada aos prazeres nos termos da *hedoné*, ou seja, dos prazeres corporais, os quais – é importante que se diga – a tradição filosófica atribuiu de forma maldosa (‘caricatural’, pervertida), tanto a Aristipo quanto a Epicuro, a figura de defensores desse pensamento.

1 O CÂNON EPICUREU COM VISTAS À ATARAXIA

Comparado aos demais temas abordados por Epicuro em sua Filosofia, o material referente aos *critérios de verdade* se mostra escasso. Entretanto, isso não significa que tal assunto tenha menor importância frente às suas reflexões éticas. Na verdade, a reflexão acerca do conhecimento está diretamente ligada à Ética, visto promover, a partir da discussão sobre o modo como o ser humano se relaciona consigo mesmo e com o mundo, o esclarecimento de caminhos para se alcançar o estado de *ataraxia*. A elucidação por parte de Epicuro referente aos *critérios de verdade* visa fazer com que os homens reconheçam os mecanismos que dispõem para conhecer, não apenas o mundo, mas também seus limites e possibilidades enquanto seres humanos; o que podem e o que não podem ser e conhecer. Nisso está o seu valor ético. A investigação da Natureza (entendida como *phýsis* – φύσις) só começa a partir desse (re)conhecimento da natureza humana, motivo pelo qual Reinhold Aloysio Ullmann (2010) afirmou que: “O problema do conhecimento tem caráter propedêutico. Seu objetivo é instrumental; visa a ser um auxílio para viver melhor” (ULLMANN, 2010, p. 47).

Deve-se ter claro que a *physiologia*, enquanto estudo teórico da Natureza, só é ‘digna’ de uma investigação filosófica caso ela se transforme em sabedoria prática: investiga-se a Natureza no intuito de dissolver mitos e, dessa forma, alcançar a *ataraxia*. Isso será demonstrado ao longo da análise referente à Física (ou *physiologia*) de Epicuro. Seguiremos aqui, portanto, a mesma estrutura que, a nosso ver, se encontra presente na Filosofia de Epicuro, qual seja: primeiramente, mesmo que de forma breve, buscar deixar claro os motivos pelos quais uma investigação acerca dos *critérios de verdade* poderia proporcionar aquilo que Epicuro propõe como finalidade de sua Filosofia. Somente após tais esclarecimentos é que passaremos, enfim, para as considerações de Epicuro em relação à *phýsis*. Assim, analisemos agora como o *Cânon* epicureu, ou seja, as *sensações* (αἴσθησις – *aísthēsis*), as *antecipações* (πρόληψις – *prólepsis*), as *afecções* (πάθος – *páthos*) e as *projeções imaginativas do pensamento* (τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας – *tàs phantastikàs epibolàs tes dianoías*) operam como *critérios de verdade* para Epicuro⁴.

⁴ Segundo Diógenes Laércio, o *Cânon* era dividido da seguinte forma: “A filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica é uma introdução ao sistema doutrinário, e constitui o conteúdo de uma única obra intitulada *Cânon*; a física abrange toda a teoria da natureza, e constitui a matéria dos trinta e sete livros *Da Natureza* e, em suas linhas gerais, das *Epístolas*; a ética trata dos fatos relacionados com a escolha e a rejeição, constituindo a matéria das obras *Dos Modos de Vida*, *Epístolas* e *Do Fim Supremo*. Os epicuristas, todavia, costumam reunir a canônica e a física e chamam a canônica de ciência do critério da verdade e do primeiro princípio, e também doutrina elementar; chamam a física de ciência do nascimento e da morte, e

1.1 O *Kritérion* (κρίτηριον) de Epicuro

Antes de qualquer exposição acerca do modo como Epicuro pensou as *sensações*, as *antecipações*, as *afecções* e as *projeções imaginativas do pensamento* em sua *criteriologia*, algumas considerações acerca da própria ideia de *critério* (*kritérion*) devem ser feitas. Essas considerações se justificam na medida em que, por *critério*, a Filosofia epicurista entendia algo distinto do que hoje comumente é pensado, ou seja, um modelo ou norma racionalmente produzida cuja função é nos auxiliar na análise de um objeto, ideia ou acontecimento; um princípio que nos permite distinguir o certo do errado. Miguel Spinelli (2012) – em um artigo dedicado à análise da questão que nos propomos investigar – chama a atenção para o fato de que *critério* era entendido por Epicuro como “um *vigor* natural que se sobrepõe à apreciação ou juízo” (SPINELLI, 2012, p. 60) e, portanto, distinto do modo como o concebemos hoje, como algo formulado pela razão. O *kritérion* de Epicuro não seria uma formulação mental, mas uma atitude ou disposição natural. Além disso, entendido como esse “vigor natural” do qual fala Spinelli, o *critério* não seria uma espécie de norma responsável por nos fazer distinguir entre o certo e o errado, mas por nos fazer adotar o certo ou o errado como se fosse verdadeiro. Eis um ponto problemático. *Adotar o falso como verdadeiro* não significa aqui uma ação na qual o sujeito toma algo por verdadeiro sabendo que é falso, mas sim o tomar algo como verdadeiro (sem uma investigação) apenas porque esse ‘algo’ assim se apresenta aos sentidos (*aísthesis*) do sujeito. Talvez aqui seja conveniente fazer uso de alguns exemplos.

Um indivíduo avista ao longe uma torre, rapidamente é levado a afirmar que seu formato é circular, visto que é essa a forma que se apresenta aos seus sentidos em um primeiro momento. No entanto, ao se aproximar de tal construção, o indivíduo descobre o equívoco de sua afirmação (opinião), pois se depara com uma torre cujo formato é quadrado. Segundo o *kritérion* de Epicuro, o sujeito desse exemplo estaria justificado, ou seja, dotado de boas razões para atribuir um valor de verdade para o seu julgamento, já no momento em que afirma ser circular o formato da torre. A proposição é verdadeira enquanto é verdade, do ponto de vista sensível, que a torre se apresenta ao sujeito como redonda e não quadrada. É nesse sentido que Epicuro afirmou em sua *Carta a Pítocles* que o tamanho do sol é, em

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”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (30). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

relação a nós (παρ' ἡμᾶς – *par'hemãs*)⁵, tal como ele se apresenta (pequeno, ofuscante, etc.), porém, isso não significa que ele seja, de fato, tal como o vemos (LAÉRCIO, 2008, X, 91). Com esse raciocínio Epicuro almejava duas coisas: (a) mostrar que os sentidos captam fenômenos de forma verdadeira, ou seja, os sentidos captam o sensível tal como ele se apresenta e, portanto, é uma apreensão verdadeira; (b) mostrar que, em certa medida, a verdade das coisas é sempre *em relação a nós*: um vinho pode ser mais doce para um do que para outro sem que isso implique em falsidade.

Plutarco (45 d.C. – 120 d.C.), em *Contra Colotes*, foi um dos pensadores que criticou esse raciocínio empregado por Epicuro na formulação de seu *kritérion*. Sua crítica é posta nos seguintes termos: se uma pessoa diz que um determinado vinho é seco e outra pessoa diz que o mesmo vinho é doce, e se nenhuma das duas erram em suas sensações, visto que, para Epicuro, todas as representações que provêm dos sentidos são verdadeiras, como pode ser o vinho mais seco que doce? Segundo Plutarco, haveria no raciocínio de Epicuro uma relativização qualitativa dos objetos, visto que há essa divergência entre duas sensações acerca da mesma coisa (PLUTARCO, 2004, 1109A-C, p. 53-55). Ao que parece, escapou a Plutarco que o raciocínio de Epicuro leva em consideração a disposição (individualmente considerada) daqueles que experimentam esse vinho. O exemplo usado aqui tem como intuito demonstrar que um vinho é seco ou doce sempre *para (em relação a)* alguém, e nunca em relação a ele mesmo. Isso significa que Epicuro leva em consideração o modo como determinado objeto, alimento, etc., afeta os sentidos de determinadas pessoas, e não o que é, de fato, tal objeto. O que está em questão não é se o vinho é ele mesmo seco ou doce, mas como ele se apresenta *para* alguém, pois sobre aquilo que as coisas são, de fato, só a ciência é capaz de determinar. Daí a importância da ciência na especificação da verdade das coisas, e, por fim, na pacificação (*ataraxia*) da alma humana.

Deve-se pontuar aqui, como bem o fez Jean Brun (1987), que do raciocínio de Epicuro não se segue um 'subjativismo' ou 'relativismo' que implica a negação da sensação como ponto de partida para o conhecimento do mundo (BRUN, 1987, p. 42). Isso porque, para Epicuro, não se pode negar que a percepção das coisas sensíveis *em relação a nós* é sempre verdadeira, o que, conseqüentemente, torna evidente o fato de que a preocupação de Epicuro

⁵ Como veremos mais adiante, a discussão promovida por esse conceito se estende às considerações de Epicuro acerca da 'autonomia da conduta'.

não diz respeito à formulação de um método para produzir ou refinar saberes⁶. Aliás, não é por acaso que Spinelli afirma que o *par'hemās* de Epicuro “tem mais um valor acautelatório, que valor de ciência” (SPINELLI, 2013, p. 192), do que resultam duas coisas: a verdade para nós (que pode ser fonte de inquietude) e a verdade da ciência (que tem por objetivo dizer o que é e dissolver a inquietude). A finalidade do *kritérion* concebido por Epicuro não era a de se impor como método científico para todo aquele que buscava a verdade. Seu objetivo era apresentar os meios de investigação que os seres humanos naturalmente têm disponíveis e, a partir desses mecanismos, de se relacionar com o mundo e investigar efetivamente a Natureza (*phýsis*) com a finalidade de extirpar seus temores em relação ao sobrenatural. Esse é o motivo pelo qual Epicuro propôs os sentidos (*aísthesis*) como base de todo o conhecimento, porque é deles que parte a percepção humana do *ser* do mundo e das coisas, e que, por princípio, tomamos sempre como verdadeiro.

1.2 As sensações (*aísthesis*)

Para Epicuro, todo o conhecimento seria proveniente das sensações e nem mesmo a razão poderia contradizê-las, “porque a razão depende totalmente das sensações” (LAERTIUS, 1925, X, 32.). Contudo, são duas coisas a serem levadas em conta: uma, a de que a razão depende das sensações e não pode imediatamente contradizê-las, por exemplo, a torre é redonda vista de longe (isto sem saber que, de perto, é quadrada) para os sentidos e para a razão. É só mediante investigação, observando de longe e de perto, que a razão, sob a experiência do sensível, formula juízos com valor de ciência. Essa dependência da razão com relação às sensações se explica pelo fato de que a razão, na investigação da Natureza, não pode operar por si só, desligada das experiências. Por outro lado, entretanto, da afirmação de que as sensações são fontes de conhecimento decorrem algumas dificuldades, uma vez que, aparentemente, elas também são fontes de erro. Não são raros os equívocos que cometemos quando nos fiamos em nossos sentidos (tal como no exemplo da torre mencionado anteriormente). Sobre essa dificuldade, Epicuro dizia que o erro não seria proveniente dos sentidos, mas sim de uma má formulação dos juízos, sem investigação mediante experiência,

⁶ Nesse ponto estamos de acordo com Norman Wentworth DeWitt, para quem: “deve-se ter em mente que Epicuro não estava construindo uma teoria do conhecimento, mas uma filosofia que serviria como um caminho para a felicidade”. DEWITT, Norman Wentworth. *Epicurus and his Philosophy*, p. 214, tradução nossa. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press/Londres: Oxford University Press, 1964.

cuja base são os sentidos. Em outras palavras, o erro está presente na apressada formulação de juízos sobre o objeto sensível, e não no que os sentidos apreendem dos objetos.

Segundo consta na *Carta a Heródoto*, para Epicuro, as percepções seriam a consequência de uma relação entre átomos emanados das coisas (compostos atômicos) e os órgãos sensoriais (os cinco sentidos). Eis como ele explica essa relação no que diz respeito à audição: “Essa percepção [do som] não poderia realmente verificar-se sem a emissão daquele complexo constante e concorde de propriedades do objeto até nós” (LAÉRCIO, 2008, X, 53). No que diz respeito ao odor Epicuro emprega o mesmo raciocínio:

Em relação ao odor, devemos também crer que, à semelhança da voz, ele não poderia jamais causar sensação alguma se não se produzissem certas partículas simetricamente capazes de excitar o órgão sensorial respectivo, algumas de modo confuso e estranho, outras de modo claro e apropriado (LAÉRCIO, 2008, X, 53).

As sensações, sejam elas de qualquer um dos cinco sentidos, possuem como causa esse fluxo de átomos que os compostos atômicos emanam, os quais, atingindo os órgãos sensoriais, promoveriam a experiência de tais compostos (objetos, lugares, aromas, etc.) (LAÉRCIO, 2008, X, 46). Epicuro se referiu a tais emanações com o termo *eídola* (εἰδῶλα), comumente traduzido por *simulacro*.

Sobre os *simulacros* Markus F. da Silva fez o seguinte apontamento:

Pode-se entender os simulacros como substitutos das coisas, que permitem ao pensamento representá-las. O que é pensado não são as coisas elas mesmas, mas seus simulacros, que não tem realidade plena, isto é, não são sólidos como as coisas, mas são reais porque são constituídos por átomos e vazios como qualquer corpo sólido. A diferença está na sutileza (fineza) dos átomos que os compõem (SILVA, 2012, p. 272).

Dizer que seriam os *simulacros* aquilo que conhecemos das coisas percebidas, e não “elas mesmas”, só é possível na medida em que, para Epicuro: “A emanação conserva durante muito tempo a disposição e a sequência que os átomos tinham num corpo sólido, embora às vezes ocorra alguma confusão” (LAÉRCIO, 2008, X, 48). Isso significa que, até certo ponto, os compostos atômicos e os *simulacros* que deles são emanados dizem respeito à mesma coisa, motivo pelo qual não conhecer as coisas elas mesmas, mas apenas seus *simulacros*, não implica em maiores problemas. Enquanto houver certa harmonia entre o que a coisa é e os *simulacros* que dela se desprendem, então, a formulação do juízo acerca do que se percebe jamais será equivocada. Contudo, caso haja “alguma confusão”, seja pela distância percorrida pelos *simulacros*, ou por qualquer outro problema, conseqüentemente, a formulação do juízo

será deficiente (errônea), pois não concordará com aquilo que determinado fenômeno verdadeiramente é⁷.

Devemos insistir na ideia de que, para Epicuro, mesmo que no momento da percepção não haja mais a adequação entre os *simulacros* e os compostos dos quais emanam, essa percepção, do ponto de vista sensível, jamais poderia ser considerada falsa. As formas das coisas que são apreendidas pelos sentidos são sempre verdadeiras. A *apreensão imediata*⁸, tal como se referiu Epicuro, corresponde ao modo como as coisas se apresentam a nós da forma mais *evidente* (ἐναργής – *enargés*) possível. A *força* (ἐνεργής – *energés*) da *evidência* das coisas que nos afetam (as φαντασῖαι – *phantasíai*: imagens ou representações mentais) se impõe de modo natural como um *critério* a partir do qual formulamos juízos que, a princípio, são verdadeiros. Como foi dito anteriormente, é verdade que a torre se apresenta com um formato circular ao ser vista de longe – embora, ela mesma, não seja circular, mas quadrada. O fato de a torre ser circular diz respeito a uma verdade no âmbito da opinião (δόξα – *dóxa*) e que, portanto, carece de discernimento. É no emprego da razão que a verdade e a falsidade de uma opinião é demonstrada⁹, de modo que, dependendo do esforço racional, filosófico, empregado, o risco de ainda se adotar o falso como verdadeiro permanece.

O equívoco cometido na formulação do juízo acerca do formato da torre não é tão problemático se considerarmos o fato de que o fraco desempenho da razão pode acarretar perturbações ainda maiores. Pensamos aqui na possibilidade de se tomar como verdadeira a existência de seres divinos que, caso não tenham suas vontades atendidas (vontades que são sempre representadas por outros homens, seja na forma de uma religião, de um Estado, etc.), buscarão castigar os seres humanos. Podemos observar, desde já, o modo como, para Epicuro,

⁷ Em sua exposição acerca da relação entre os sentidos e os *simulacros* Lucrécio disse: “Quando vemos ao longe as torres duma cidade que muitas vezes as percebemos redondas, visto que todo ângulo percebido de longe parece obtuso ou até mesmo não se vê e perde o seu efeito, sem que aos nossos olhos chegue qualquer impressão; efetivamente, os simulacros, ao serem levados pelo ar, ficam muito fracos, em virtude dos choques frequentes com o mesmo ar. Assim, todo ângulo escapa aos nossos sentidos e todas as estruturas de pedra aparecem como se tivessem sido passadas no torno, não porque efetivamente e verdadeiramente sejam redondas, mas porque as formas surgem como que diluídas numa penumbra”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 4, vv. 335-360. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁸ Seguimos aqui Mário da Gama Kury que traduziu παρούσας ἐπιβολὰς (*paróusas epibolàs*) por “apreensões imediatas”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (38). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. Na tradução de R. D. Hicks (1925) encontramos a mesma passagem traduzida por “present impressions”.

⁹ É por esse motivo que Markus F. da Silva afirma que: “Epicuro quer mostrar com isso que o erro, ou a ilusão, reside na opinião (*dóxa*) que se constrói a partir das sensações, ou seja, a opinião falsa resulta da não confirmação da imagem representada em relação ao objeto do qual foi derivada. Dessa maneira, não critica a sensação, e sim a opinião, que é secundária em relação à primeira, pois dela deriva e, por falta de discernimento, pode ocasionar o erro, ou a ilusão”. SILVA, M. F. *Pensamento e Imagem na Carta a Heródoto de Epicuro*, p. 276. In: PIMENTA, M. *Teorias da Imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

mesmo as investigações acerca dos *critérios de verdade* se relacionariam com aquilo que ele pensou como fim (τέλος – *télos*) da ação humana, a saber: a *ataraxia*. Não por outro motivo que João Quartim de Moraes (1998) afirmou que:

Ao insistirem em que o erro do julgamento não provém das sensações, mas de interpretações equivocadas dos dados sensórios, os epicuristas estavam principalmente preocupados em libertar o homem dessas funestas consequências das falsas explicações inspiradas pelo terror supersticioso (MORAES, 1998, p. 35).

1.3 As antecipações (*prólepsis*)

Sob o conceito de *prólepsis* está o esforço de Epicuro em buscar expressar a capacidade dos homens em *antecipar* juízos (opiniões) frente a determinadas situações. Eis o que diz Diógenes Laércio acerca desse conceito na Filosofia de Epicuro:

Por antecipação [πρόληψις] eles [os epicuristas] entendem uma espécie de cognição ou apreensão imediata do real, ou uma opinião correta, ou um pensamento ou uma ideia universal ínsita na mente, ou seja, a memorização de um objeto externo que apareceu frequentemente, como quando dizemos: “Isto aqui é um homem”. De fato, logo que se pronuncia a palavra “homem”, sua figura se apresenta imediatamente ao nosso pensamento por via de antecipação [πρόληψις], guiada preliminarmente pelo sentido (LAÉRCIO, 2008, X, 33).

Como podemos perceber, o primeiro modo a partir do qual as *prólepsis* podem ser pensadas é apresentado por Diógenes Laércio como “uma espécie de cognição ou apreensão imediata do real”. Isso significa que, dado um primeiro contato com as coisas, e absorvidos os signos que as designam (por exemplo, a palavra escrita e/ou pronunciada), surge então a possibilidade de reconhecê-las sempre que algo, ou alguém, a elas se referir. É por esse motivo que Ullmann pensou as *prólepsis* da seguinte forma: “Uma vez fixada em nossa mente, há como que formas ou categorias prontas para ordenar os dados que nos vêm da experiência. Por isso recebem o nome de *antecipações*” (ULLMANN, 2010, p. 50). Quando pronunciamos a palavra ‘livro’ instantaneamente somos levados a uma imagem (*phantasia*) referente a esse objeto, razão pela qual nos parece acertada uma interpretação em que as *prólepsis* são pensadas como “critérios de certificação da realidade”¹⁰, pois, como vimos, elas dependem da experiência com as coisas.

¹⁰ Interpretação proposta por Spinelli ao afirmar que: “Elas [as *prólepsis*] são, ademais, “critérios de verdade”, dado que verdade e realidade para os gregos são também sinônimos, elas são isto sim, critérios de certificação da realidade. É pela *prólepsis* homem, cavalo, boi, etc. que dou, por antecipação, como previamente conhecido, homem, cavalo, bois...”. SPINELLI, Miguel. “Considerações Acerca da Prólêpsis de Epicuro”, p. 14. In: *Trans/Form/Ação*, vol. 35 (2012): p. 3-22.

Foi Marco Túlio Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) quem traduziu o termo *prólepsis* por *antecipação*, bem como por *prenoção* (*antecipatio* e *praenotio*) (CÍCERO, 1967, I, XVI, 44 – I, XVII, 45), enquanto que Tito Lucrecio (97-54 a.C.), principal fonte do epicurismo com sua obra *De rerum natura*, a chamou de *notitia*, *notities*¹¹. Como aponta Spinelli (SPINELLI, 2013, p. 204), Cícero também deu origem a um equívoco que se estendeu por boa parte da tradição. Referindo-se às *prólepsis*, Cícero fala de “cognições inatas” (*innatas cognitiones*) (CÍCERO, 1967, I, XVII, 45) gerando, dessa forma, alguns problemas quando levamos em consideração o raciocínio apresentado acima¹². Não há nada que justifique Cícero a empregar tal definição ao conceito *prólepsis* formulado por Epicuro, visto que elas não são derivadas de outra fonte senão das sensações. De fato, não nascemos com *prenoções*, mas sim, as adquirimos ao longo da vida a partir das inúmeras percepções sensíveis, seja com relação às coisas que existem no mundo, seja com relação às opiniões e/ou modos de se portar. Na medida em que nos relacionamos com as coisas do mundo e passamos a formular *prólepsis* referentes a elas, qualquer afirmação ou questionamento contrário feito por outrem acerca disso que se conhece irá gerar, necessariamente, um confronto. Não são raros os momentos em que nos deparamos com atitudes, opiniões e comportamentos diferentes dos nossos, nos levando a pensá-los sempre a partir de nossas velhas opiniões, ou, como se referiu Epicuro, a partir de nossas *prólepsis*.

Há ainda outra questão presente na discussão em torno das *prólepsis*. Tal como pontuado por Spinelli, haveria duas maneiras de se conceber esse conceito expresso por Epicuro. A primeira delas, sobre a qual nos dedicamos até agora, se refere às *prólepsis* derivadas da experiência, forjadas por analogia ou comparativamente, no acúmulo das lembranças. A segunda, são as *prólepsis* “relativas às coisas divinas” (SPINELLI, 2013, p. 205). Essas *prólepsis* surgem a partir de inferências, conjecturas acerca de sua existência a partir de noções ou conceitos que temos na mente, porém, aplicáveis apenas ao divino: por exemplo, a ideia de eternidade e de incorruptibilidade. Dessa forma, uma vez que o formular juízos sobre o divino – que é algo que está oculto, acessível apenas pelo raciocinar – não é simples, existe a possibilidade de pessoas que, pouco se valendo da autoridade da própria razão, passam a acolher com muita facilidade juízos alheios que estão sob algum signo de

¹¹ Miguel Spinelli faz um interessante mapeamento da obra de Lucrecio na medida em que apresenta ao leitor as passagens nas quais Lucrecio se referiu às *prólepsis* de Epicuro. SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as Bases do Epicurismo*, p. 216 ss. São Paulo: Paulus, 2013.

¹² Sobre esse ponto, também Jean Brun fez seus apontamentos na medida em que colocou em dúvida as interpretações baseadas na fala de Cícero. BRUN, Jean. *O epicurismo*, p. 51-52. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987.

autoridade. Tais pessoas passam a acolher *prólepsis* alheias, cuja origem são conjecturas sobre o que poderia ser atribuído ao divino e que nem sempre estão desvinculadas de algum interesse. Interesse tal que, diga-se de passagem, no pior dos casos, pode ser perverso para quem dele é refém.

1.4 As afecções (*páthos*)

Com relação às *afecções*¹³, enquanto *critérios de verdade*, não há muito o que considerar. Elas são responsáveis por nos fazer experimentar o prazer e a dor, os quais, enquanto princípio do acolhimento ou rejeição de toda ação, são os fundamentos determinantes da *escolha*. Enquanto mecanismos naturais, as *afecções* movem o indivíduo, o que não significa que elas determinam o que o sujeito deverá escolher. Às *afecções* cabe o despertar desejos, e não a determinação da escolha¹⁴. O que determina a escolha (ou a rejeição) de algo é o nível de prazer e/ou de dor proporcionada. Para Epicuro, é da natureza humana a realização de todas as suas ações com vistas ao que é aprazível, evitando, conseqüentemente, tudo o que possa suscitar qualquer tipo de desconforto. Na verdade, para Epicuro, mesmo as sensações dolorosas, desconfortáveis, podem ser desejadas quando delas sobrevêm algum prazer. Sobre esse ponto Epicuro fez a seguinte afirmação:

[...] 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 (EPICURO, 2002, p. 39).

Desse modo, fica claro que, para Epicuro, ninguém escolhe a dor pela dor. Toda ação visa o prazer, mesmo que para isso sejam necessários certos desconfortos. Podemos pensar aqui em alguém que deixa de comer algo que lhe agrada, visto que tal alimento, por um motivo ou outro, agora prejudica sua saúde.

Só aquele que se dedica à Filosofia consegue, a partir do reconhecimento de seus limites e possibilidades, não se deixar guiar pelos *impulsos* e, dessa forma, gozar dos prazeres

¹³ Também entendidas como *impulsões, paixões, emoções e sentimentos*. Aliás, é por *sentimento* que Mário da Gama Kury traduz *tà páthē*, bem como R. D. Hicks traduziu por *feelings*. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (31). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

¹⁴ “As afecções são as impressões que os sentidos fazem em nós e, conforme estas impressões são agradáveis ou não, procuramos ou rejeitamos os objetos que as provocaram”. BRUN, Jean. *O epicurismo*, p. 55. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987.

com moderação¹⁵. Na verdade, ‘gozar dos prazeres com moderação’ é o único modo de se gozar o prazer, uma vez que em desmedida, tanto para mais quanto para menos, o prazer vem a se constituir em dor (seja pelo excesso, seja pela falta). Spinelli resume da seguinte forma o modo como acontece a dinâmica entre *páthos*, arbítrio e razão: “a natureza promove em nós o impulso (o *páthos*), o impulso ativa o arbítrio, e o arbítrio desperta e dispõe o intelecto a mover-se em vista de uma direção acertada” (SPINELLI, 2013, p. 119). E é por promover esse exercício do discernimento e, portanto, ser a base do arbítrio, que o *páthos* é eleito por Epicuro como um *critério de verdade*. O *páthos* é *critério* por ativar a deliberação, ou seja, despertar “a capacidade humana (ao mesmo tempo voluntariosa e racional) a se dispor em benefício próprio” (SPINELLI, 2013, p. 119). Na base, portanto, da deliberação, está o *benefício*, cujo *bem* (pressupondo aqui que o conceito *benefício* diz respeito a um bem fazer) carece de ser racional e discursivamente qualificado.

1.5 Sobre as projeções imaginativas do pensamento (*tàs phantastikàs epibolàs tès diánoías*)

As projeções imaginativas do pensamento se referem à capacidade mental de se *sobrepor* imagens umas às outras, as quais são advindas das apreensões feitas pelos sentidos. Contudo, isso não significa que tais *projeções* (ἐπιβολῆς - *epibolēs*), ou *sobreposições*, estão limitadas ao que é apreendido pelos sentidos. Pelo contrário. Esse *critério de verdade* diz respeito também à capacidade humana de formular imagens (*phantasíai*) não verificáveis pelos sentidos. A título de exemplo temos as quimeras: frutos da imaginação, figuras como centauros, sereias e cavalos alados são formulados mentalmente sem quaisquer dificuldades. Não por outro motivo que Markus F. da Silva disse:

Imaginar pode ser entendido como o ato de produzir imagens do que não se pode apreender com o uso dos sentidos, ou que não é produzido pelas afecções. É o que os epicuristas chamam de *phantastikè epibolè tès diánoias* (SILVA, 2012, p. 281).

Contudo, embora sejamos capazes de formular tais quimeras mediante sobreposição de imagens a partir de dois compostos atômicos distintos, isso não significa de modo algum que, para Epicuro, as quimeras provenientes de tais projeções seriam reais – no sentido de que existem na Natureza (*physis*). Afirmar isso seria um equívoco.

¹⁵ As questões relativas ao prazer, tanto sob os termos da *hedoné* quanto da *ataraxia*, serão abordadas mais adiante. Isso será feito quando investigarmos a interpretação desses conceitos em Epicuro a partir da tradição filosófica.

Segundo Epicuro, a fonte de determinadas perturbações físicas e mentais estaria justamente na atribuição de um valor de verdade a tais quimeras, ou seja, na atribuição de um valor de verdade àquilo cujo fundamento é a imaginação. Isso ocorre na medida em que as *epiboles* não são reconhecidas como *critérios de verdade*, como *critérios de verificação da realidade* os quais os homens naturalmente dispõem. Aliás, é nesse sentido também que Epicuro disse: “Sonhos não possuem natureza divina nem têm poderes proféticos, mas resultam dos simulacros que nos afetam” (EPICURO, 2014, 24, p. 31). Quer dizer, não é pelo fato de que em sonho certas relações com o real são possíveis (por exemplo, conversar ou simplesmente rever a imagem de um parente falecido) que devemos atribuir um valor de verdade a tais experiências¹⁶. Sobre esse ponto Lucrécio propôs:

É assim que nós vemos os centauros e os membros dos Cilas e as fauces cerbéreas dos cães e as imagens daqueles cujos ossos, tocados pela morte, a terra cobre; efetivamente, simulacros de todas as espécies são levados por todos os lados, em parte porque se formam no próprio ar, espontaneamente, em parte porque escapam dos vários corpos ou porque aparecem pela reunião das suas formas (LUCRÉCIO, 1973, 4, vv. 735-739).

É graças ao contato com *simulacros* emanados de objetos, pessoas, animais, etc., que *projetamos* (sonhando ou acordados) coisas que não existem, ou que não existem mais. Certamente não é a partir de um centauro vivo que sua imagem é formada, mas da união da imagem de um homem e de um cavalo (LUCRÉCIO, 1973, 4, vv. 740).

Alcançar a *ataraxia* depende do (re)conhecimento desse processo mental segundo o qual imagens são sobrepostas umas às outras pela mente. Reconhecer esse processo natural da mente é o que viabiliza o esclarecimento do que é real (existente na Natureza) e o que são meras *projeções*, frutos da imaginação. É por esse motivo que as *epiboles* são pensadas dentro do *kritérion* de Epicuro, pois se referem a um vigor natural que se sobrepõe à apreciação ou juízo. Sobre esse ponto cabem as considerações feitas por Spinelli:

A *epibolê* é critério na medida em que somos levados a conhecer a verdade ou realidade de nossa própria mente. Na tarefa de conhecer, se não nos dispomos a

¹⁶ Devemos entender esse passo da argumentação de Epicuro tal como aquilo que foi dito acerca do ‘engano dos sentidos’ em relação ao formato de uma torre vista ao longe, ou do tamanho do sol *em relação a nós*: nada pode contradizer o fato de que vejo o que vejo e de que sonho aquilo que sonho. Para Epicuro, tais experiências são sempre reais, motivo pelo qual Diógenes Laércio disse: “As visões dos loucos e as que aparecem nos sonhos são verdadeiras, porque movem a mente; e o que não existe não a move”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (32). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. Entretanto, isso não significa que essas apreensões não necessitem de um julgamento racional, crítico, para que sua ‘verdade’, realidade, seja comprovada. Como já dito, toda apreensão, da qual se forma a opinião (*dóxa*), precisa de uma confirmação crítica feita pela razão. É o emprego da razão, assim como manter-se fiel às *evidências*, àquilo que as coisas são de fato, que possibilitará uma investigação da Natureza sem que isso implique em uma atribuição de valor de verdade às falsas opiniões, mitos.

conhecer por primeiro o humano (particularmente os limites e as possibilidades de sua mente), certamente, não conhecemos nada (SPINELLI, 2013, p. 175).

Desse modo, as *epiboles*, assim como os demais *critérios* aqui analisados, surgem de um esforço voltado ao (re)conhecimento dos limites e possibilidades dos seres humanos. Isso significa a exclusão de todo e qualquer modo de explicação dos fenômenos que seja alheio ao que é humano. Epicuro propõe um esforço do homem por ele mesmo na busca por esclarecimento, por conhecimento. Assim, não cabe em tal raciocínio a imposição de *critérios* que estejam voltados exclusivamente para o ‘fazer ciência’ – no sentido de investigar a Natureza (*physis*) com o único propósito de desvelá-la –, mesmo porque, como vimos com DeWitt (DEWITT, 1964, p. 214), Epicuro não estava preocupado com uma teoria do conhecimento, mas com uma Filosofia voltada para a *ataraxia*.

2 ANÁLISE DOS FUNDAMENTOS DA NATUREZA E A RELAÇÃO ENTRE FÍSICA E ÉTICA A PARTIR DO *DESVIO ESPONTÂNEO DOS ÁTOMOS*

Epicuro, nas chamadas *Sentenças Vaticanas*, faz a seguinte afirmação: “Não há proveito em buscar segurança entre os homens se o que nos angustia está acima ou abaixo da terra e, em geral, encontra-se no ilimitado” (EPICURO, 2014, 72, p. 67). A mesma ideia presente na passagem referida acima também está contida na décima terceira máxima que compõe as *Máximas Principais*¹⁷. Em ambas as afirmações a ideia é a de que os fatores de perturbação não se restringem a um único âmbito: compreender os modos, os mecanismos a partir dos quais a relação do homem com o mundo ocorre não é o suficiente para aplacar o medo frente aos fenômenos da Natureza. É por esse motivo que Epicuro propõe uma investigação acerca da *physis*, isto é, sua composição e funcionamento (através da teoria atomista)¹⁸. Epicuro parte do pressuposto filosófico, proposto por Leucipo¹⁹ e Demócrito, segundo o qual os princípios das coisas seriam os *átomos* e o *vazio*. Entretanto, segundo alguns epicuristas, Epicuro divergiu da tradição atomista na medida em que propôs um *desvio* dos átomos em sua trajetória. A presente investigação aborda essa *declinação* dos átomos justamente porque seu esclarecimento exige que a *physiologia* de Epicuro seja tratada em toda sua amplitude, ou seja, dos fundamentos da Física (átomos e vazio) às consequências éticas, como, por exemplo, a conquista da *ataraxia* com o desvelamento dos mecanismos da Natureza e a ‘liberdade’ humana.

No intuito de dar maior clareza à discussão promovida pelo *clinamen*, também realizaremos um confronto entre as teses de alguns comentadores que, ou rejeitam, ou

¹⁷ Reproduzimos aqui a máxima em questão: “De nada serve a segurança em relação aos homens se as coisas que se passam acima de nós, bem como aquelas que se encontram sob a terra e as que se difundem pelo espaço infinito nos inspiram terror”. EPICURO. *Máximas Principais*, XIII, p. 25. Introdução, tradução e notas de João Quartim de Moraes. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP, 2006 (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 13).

¹⁸ Nas palavras do próprio Epicuro: “Não haveria maneira de suprimir aquilo que suscita temor a respeito das questões mais importantes sem saber qual é a natureza do universo, mas tão somente alguma inquietação relativamente aos mitos. De modo que não há meio, sem o estudo da natureza, de desfrutar de prazeres puros”. EPICURO, *Máximas Principais*, XII, p. 24. Introdução, tradução e notas de João Quartim de Moraes. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP, 2006 (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 13).

¹⁹ Leucipo de Abdera foi, muito provavelmente, um dos mestres de Demócrito (460 a.C – 370 a.C.). Segundo Diógenes Laércio, foi Leucipo quem primeiramente apresentou a teoria dos átomos na história da Filosofia: “Leucipo foi o primeiro a afirmar que os átomos são os primeiros princípios das coisas”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX (30). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

defendem a autenticidade desse passo da Filosofia epicurista. Tal desacordo entre comentadores existe por dois motivos: (a) pelo fato de que o desvio espontâneo dos átomos não consta entre os poucos textos que chegaram até nós e que são atribuídos ao próprio Epicuro (*Carta a Heródoto*, *Carta a Pítocles*, *Carta a Meneceu*, além das *Máximas Principais* e as *Sentenças Vaticanas*); (b) pela suposta falta de coerência na tese do desvio dos átomos apresentada por Lucrecio em relação aos escritos de Epicuro. Por esses dois motivos, muitos comentadores foram levados a investigar o *clinamen* no intuito de esclarecer se essa tese seria ‘genuína’, ou seja, elaborada pelo próprio Epicuro (porém, presente em textos que não chegaram até nós), ou se o *clinamen* teria sua origem na tradição epicurista: nas leituras dos discípulos que buscaram, a partir do próprio esforço, explicar como é possível a origem do mundo (universo, para ‘modernizar’ a expressão) e a ‘autonomia da conduta’.

Exegeticamente, até o século dezenove a tese do desvio dos átomos se restringia a textos como o poema de Lucrecio (*De Rerum Natura*) e duas das obras de Cícero: *De Finibus Bonorum et Malorum* e *De Natura Deorum*. Entretanto, em 1884, essas fontes não apenas se ampliaram, como também passaram a ser legitimadas. O motivo seria a descoberta feita por pesquisadores na antiga cidade grega chamada Enoanda (região da Turquia). Essa descoberta diz respeito a um muro no qual estavam gravados alguns ensinamentos da ‘escola’ epicurista. O responsável por tais inscrições seria Diógenes de Enoanda (aprox. séc. II a.C.), provável seguidor dos preceitos éticos de Epicuro. Dentre os fragmentos que sobreviveram há um, em especial, segundo o qual foi Epicuro quem tornou conhecida a *declinação* dos átomos, garantindo assim, ao contrário de Demócrito, o livre movimento dos átomos²⁰. Tal descoberta deu mais credibilidade à teoria do *clinamen* (ou *declinatio*, tal como consta também em Cícero) apresentada por Lucrecio, visto que é um testemunho mais próximo do tempo de Epicuro e anterior ao epicurista romano. Aliás, por ser anterior ao seu tempo, o fragmento em questão excluiria a possibilidade de Lucrecio ser o “inventor” de tal teoria.

O esclarecimento do que seria o *clinamen* (assim como das críticas segundo as quais deveríamos acolhê-lo ou rejeitá-lo) exige, primeiramente, uma análise do atomismo de Epicuro – o qual, como já insinuado acima, diverge em certa medida dos pressupostos de Demócrito (e Leucipo). Desse modo, antes de passarmos para a análise do *clinamen* tal como

²⁰ “Car si quelqu’un utilise la théorie de Démocrite, disant qu’il n’y a pas de mouvement libre pour les atomes à cause de leurs collisions les uns avec les autres, par quoi il apparaît que toutes choses sont mues par la nécessité, nous lui dirons: “Ne sais-tu donc pas, qui que tu puisses être, qu’il y a une sorte de mouvement libre dans les atomes, que Démocrite n’a pas découvert, mais qu’Epicure fit connaître, étant une déclinaison, comme il le montre à partir des phénomènes?”. ETIENNE, Alexandre, O’MEARA, Dominic. *La Philosophie Épicurienne sur Pierre*, frag. 54, p. 51. Paris/Fribourg: Universitaires Fribourg Suisse, 1996.

consta no poema de Lucrecio, é conveniente, como já dito, expormos o que está proposto por Epicuro em sua *Carta a Heródoto*. É nessa carta que Epicuro se dedica com maior afinco ao esclarecimento do que ele entende por átomo, e como os corpos se compõem e se decompõem. Analisando a base sobre a qual Epicuro fundamentou sua Filosofia no que diz respeito à Natureza, pretendemos deixar claros os motivos pelos quais o *clinamen* seria ‘necessário’ para alguns e ‘desnecessário’ para outros.

2.1 O atomismo de Epicuro

Em sua Física, Epicuro parte do pressuposto de que “nada pode vir do nada” (*oudèn gínetai ek tou mé óntos*), visto que do nada, nada pode surgir (LAERTIUS, 1925, X, 38-39). Mais adiante (quando tratarmos da questão acerca da religião), veremos que esse raciocínio também tem como consequência a ‘crise’ de um modo de pensar o surgimento do *cosmos* a partir de uma vontade divina. Por ora, o que pretendemos deixar claro é que, para Epicuro, com o argumento segundo o qual “nada pode vir do nada”, aos átomos é atribuída, para além da indivisibilidade e da imutabilidade, a qualidade da eternidade. Dessa forma, Epicuro garante que no processo de nascimento e morte, ou arranjo e desarranjo das estruturas das coisas que há no mundo, sempre haverá algo que irá perdurar na Natureza²¹. Ao contrário do que ocorre com os compostos atômicos, os átomos seguem desde sempre sem qualquer alteração em suas propriedades²². Sobre esse ponto, o raciocínio epicureu se expressa da seguinte forma: “Se aquilo que desaparece percesse e se resolvesse no não-ser, todas as coisas estariam mortas, pois não existiria aquilo em que deveriam resolver-se” (LAÉRCIO, 2008, X, 39).

A passagem acima mencionada evidencia o pressuposto filosófico defendido pelo epicurismo de que o princípio de todas as coisas seria de natureza corpórea, uma vez que todos os corpos compostos se compõem e se dissolvem em átomos. Entretanto, para além dos átomos, os corpos compostos seriam constituídos também de *vazio* (κενός – *kenós*). Epicuro

²¹ Em Lucrecio, o raciocínio é expresso nos seguintes termos: “A morte não destrói os corpos a ponto de aniquilar os elementos da matéria: só lhes quebra a união”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 2, vv. 1000. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

²² Epicuro deixa claro essa distinção entre átomo (ἄτομος) e ‘composto atômico’ ao fazer a seguinte afirmação: [...] “dos corpos [σωμάτων] alguns são compostos, outros são os elementos dos quais esses corpos compostos são feitos”. LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*, X (40), tradução nossa. Trans. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilingue grego-inglês. London: W. Heinemann, 1925 (Loeb Classical Library).

concebeu o vazio associado aos átomos como o princípio a partir do qual tudo se forma. A razão disso é apresentada na passagem citada abaixo.

Além dos corpos e do vazio nada pode ser apreendido pela mente e nem concebido por si mesmo ou por analogia, já que os corpos e o vazio são considerados essências inteiras e seus nomes significam, por isso, essências realmente existentes e não propriedades ou acidentes das coisas (LAÉRCIO, 2008, X, 40).

Epicuro aponta para essas duas propriedades (átomos e vazio) como condições a partir das quais há a possibilidade do surgir dos fenômenos. É nesse sentido que Lucrecio afirmará que: “Tudo aquilo que tem um nome, encontrá-lo-ás ou inerente a uma destas coisas [o átomo e o vazio] ou como accidental” (LUCRÉCIO, 1973, 1, vv. 450). Antes de adentrarmos especificamente na análise dos átomos com vistas ao *clinamen*, há algumas considerações acerca do conceito de ‘vazio’ que acreditamos ser pertinentes.

Apesar do vazio ser identificado como aquilo que não é, Epicuro (e também Demócrito) lhe concedeu existência. Frente a tal raciocínio surge a questão: como algo pode aparentemente ser e não ser ao mesmo tempo? Se o vazio se caracteriza por ser a ausência de algo, como lhe atribuir existência? Na tentativa de compreender esse paradoxo, porém, especificamente em Demócrito, Malcom Schofield (1994) arrisca uma interpretação. Segundo Schofield, a ideia de Demócrito era, muito provavelmente, a de que: “quando um lugar não está ocupado por o que quer que seja, então, na medida em que o ocupante – “o vazio” – é nada, não existe, mas na medida em que ocupa um lugar, existe” (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 1994, p. 438-439). Aparentemente, a sugestão de Schofield não está longe do que também Epicuro afirmou, visto que o raciocínio empregado para justificar a existência do vazio era o de que, caso o vazio não tivesse uma existência real, “nada haveria em que os corpos pudessem estar, e nada através de que eles pudessem mover-se, como parece que se movem” (LAÉRCIO, 2008, X, 40). Quer dizer, inferimos a realidade do vazio na medida em que ele é a explicação do motivo pelo qual os corpos podem se mover. Se os corpos não se movem, é porque não há vazio que permita tal ação. Desse modo, ao mesmo tempo em que o vazio é considerado como a ausência de ‘algo’ (material), ele ainda assim ‘é’, pois é somente mediante a sua existência que podemos afirmar a possibilidade do movimento²³.

²³ Giovanni Reale parece seguir a linha de raciocínio apresentada por Schofield, visto que propõe uma interpretação segundo a qual o vazio não seria um absoluto não-ser, mas um “espaço”, uma “natureza intangível” (ἀναφης φύσις – *anaphes phýsis*) REALE, Giovanni. *Filosofias Helenísticas e Epicurismo*, p. 171. Trad. Marcelo Perine. Vol. 5. São Paulo: Loyola, 2011. Aliás, também as conclusões de Jean Brun seguem por tais caminhos. Ao apresentar os diversos termos usados por Epicuro para se referir à ideia de vazio (τόπος – *tópos*; χώρα – *chóra*; κενός – *kenós* e διάστημα – *diástēma*) Brun conclui que, ao pensar o vazio como algo que pode (ou não) ser ocupado por um composto atômico, Epicuro garantiu ao vazio a possibilidade de ser pensado como

Os átomos e o vazio são pensados dentro de um ‘todo’ (πᾶν) – entendido como a realidade em sua totalidade. Epicuro propõe que o ‘todo’ é infinito, uma vez que não se vê em confronto com outra coisa, como é a característica de tudo aquilo que é finito. Por não haver esse confronto e, portanto, extremidades, o ‘todo’ não tem limites; é infinito. Epicuro continua: “Mas, o todo é infinito também pelo número enorme de corpos e pela grandeza do vazio” (LAÉRCIO, 2008, X, 42). De fato, uma vez que concebeu o vazio e os átomos como infinitos, Epicuro não poderia colocá-los em um ‘todo’ finito. Quanto à infinidade do vazio, segundo Epicuro, ela é necessária na medida em que os átomos são também infinitos, pois se o vazio fosse infinito e os átomos finitos, os átomos se moveriam continuamente dispersos pelo vazio infinito sem a possibilidade de agrupamentos e formação de massas (LAÉRCIO, 2008, X, 42). Se o vazio fosse finito e os átomos infinitos, o movimento seria impossível, visto que os átomos não teriam lugar onde estar.

Epicuro sustentava como característica estrutural dos átomos a *forma* (σχῆμα – *schema*), o *tamanho* (μέγεθος – *mégethos*) e o *peso* (βάρος – *báros*). Tais características, ao contrário do que ocorre com os corpos compostos, não seriam passíveis de alterações, pois os átomos eram pensados como imutáveis. Além disso, embora todos os átomos fossem concebidos com essas três qualidades, nem todos eles possuiriam a mesma forma, tamanho e peso: “cada um possui sua própria massa e configuração próprias”, diz Epicuro, de modo a explicar a variedade dos fenômenos (LAÉRCIO, 2008, X, 54)²⁴. Analisemos cada uma dessas três qualidades no intuito de tornar claro o modo como elas justificam a possibilidade da variedade dos fenômenos.

No que diz respeito às diferentes formas dos átomos temos que, para Epicuro, essa seria uma qualidade necessária, pois seria impossível que a variedade ilimitada dos fenômenos derivasse de um número limitado das mesmas figuras²⁵. A variedade de figuras (ou ‘formas’) dos átomos possibilita o surgir dos diversos fenômenos, visto que, do contrário,

um lugar (τόπος) ou extensão (χώρα), e, portanto, como algo que é. BRUN, Jean. *O epicurismo*, p. 69-70. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987.

²⁴ Nessa mesma linha de raciocínio (sobre a configuração dos átomos como causa dos corpos distintos) está o artigo *Rhusmos e o Movimento dos Átomos na Física de Demócrito* de Miriam Campolina Diniz Peixoto. Embora seja uma investigação específica acerca da Filosofia de Demócrito, Miriam C. D. Peixoto discute justamente esse assunto que abordaremos aqui a partir das considerações de Epicuro. A autora assim o faz na medida em que busca evidenciar de que modo, em Demócrito, essas configurações particulares dos átomos, em razão de seus diferentes *rhusmoi*, dão origem a corpos distintos e particulares. PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. “Rhusmos e o Movimento dos Átomos na Filosofia de Demócrito”. In: *Kriterion*, vol. 51 (2010): p. 413-428.

²⁵ Seguimos aqui Mário da Gama Kury que traduz σχῆμα por *figura*. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (42). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. R. D. Hicks traduziu a mesma palavra por *shapes*.

a *variedade ilimitada dos fenômenos* seria impossível, contradizendo assim a experiência. Para Epicuro e para o epicurismo vale sempre o pressuposto de que a realidade pede por explicações que não contradigam essa mesma realidade observável. Aliás, é com base nesse pressuposto que, para Epicuro, a junção dos átomos ocorre encerrada dentro de certos limites, ou seja, limita-se em uma adequação de átomos que, em suas formas distintas, viabilizam o agrupamento atômico tornando possível o surgimento dos fenômenos²⁶. A título de ilustração podemos pensar aqui na junção de dois átomos (*a* e *b*), sendo o átomo *a* côncavo e o átomo *b* convexo²⁷.

É a partir da afirmação de Epicuro acima referida que Lucrécio buscará colocar em crise aquele pensamento mítico-religioso que fantasiava criaturas (por exemplo, sereias e centauros), e que tanto aterrorizava os homens de pouca ou nenhuma instrução. Lucrécio faz isso com base no seguinte raciocínio: uma vez que a possibilidade de junção dos átomos se restringe a certo tipo de compatibilidade, os átomos que constituiriam um cavalo (no caso, por exemplo, de cogitar-se a viabilidade de um centauro) não poderiam jamais se unir com átomos que compõem os seres humanos²⁸. O motivo dessa preocupação de Lucrécio perante o imaginário dos homens de pouca instrução comportava uma questão tipicamente epicurista, a saber: apresentar meios puramente racionais (porém, que exigem um nível de esforço intelectual humanamente possível a qualquer um que deseje, de fato, se dedicar ao filosofar) para a explicação do que pode e do que não pode vir a existir. Com isso, o intuito era fornecer aos homens um conforto, um ‘bem estar mental’ para que, dessa forma, fosse possível o gozo de paz, serenidade, de um ‘bom ânimo’. Como pretendemos demonstrar no presente trabalho, toda reflexão realizada pelos epicureus, mesmo as reflexões voltadas para os fenômenos

²⁶ Nesse ponto, Lucrécio faz a seguinte afirmação: “[...] assim como todas as coisas, por sua natureza, diferem entre si, assim também se deve compor cada uma de elementos diversos, não porque sejam poucas a terem as mesmas formas, mas porque em geral os conjuntos não são iguais. Como os germes são distintos, têm também de ser diferentes os intervalos, as trajetórias, as ligações, os pesos, os choques, os movimentos, os encontros, que não só diferenciam os seres vivos mas também distinguem as terras e o total do mar e separam das terras todo o céu”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 2, vv. 720-729. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

²⁷ Segundo Guthrie, para Demócrito, a associação dos átomos (e conseqüente formação dos corpos) não seria tal como em Epicuro, pois era a semelhança entre os átomos que garantia tal união para o primeiro. GUTHRIE, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy*, p. 409. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

²⁸ “Mas não houve centauros nem podem em tempo algum existir conjuntos de dupla natureza e de dois corpos, formados de membros díspares, nem haver forças desiguais. E qualquer o pode reconhecer pelas razões seguintes, mesmo que seja de espírito obtuso. Primeiro, ao fim de cerca de três anos, está o cavalo em pleno vigor, mas não o está uma criança; mesmo nesta idade, procurará em sonhos a ponta do seio que o amamentou. Depois, quando o cavalo começa a não ter já as mesmas forças vigorosas por causa da idade e lhe falham os membros e o deserta a fatigada vida, então floresce para o menino o tempo da sua juventude e lhe veste as faces uma branda penugem”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 5, vv. 879-889. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

celestes, ou à Física (como podemos observar) são voltadas ao bem-estar mental. Em uma palavra, toda a Filosofia de Epicuro tem como objetivo a *ataraxia* (ἀταραξία) (LAERTIUS, 1925, X, 85)²⁹.

Quanto ao tamanho dos átomos, Epicuro afirma que não podemos atribuir a eles todos os tamanhos possíveis, embora haja uma variedade de tamanhos. O que está em questão aqui é: até que ponto devemos inferir sua divisão? Para Epicuro, seguindo a tradição atomista, os átomos são concebidos como corpos extremamente pequenos até o ponto de serem invisíveis. Esse limite atribuído ao tamanho dos átomos seria necessário, visto que certamente não poderíamos levar a divisão desses corpos até o infinito: “se não houver limite na pequenez, os corpos menores compor-se-ão de uma infinidade de partes, porque cada metade de metade sempre terá metade e nada porá fim à divisão” (LUCRÉCIO, 1973, 1, vv. 615). Assim, a proposta é que deve haver um limite para a divisão dos átomos, tanto para mais, quanto para menos: para mais porque, se se afirma que deve haver átomos de todos os tamanhos, deveriam ter chegado a nós átomos visíveis (o que é contrariado pelos fenômenos) (LAÉRCIO, 2008, X, 56); para menos, porque:

[...] se a natureza criadora das coisas costumasse a levar tudo a dispersar-se em partes muito pequenas, já não poderia tornar com elas a formar coisa alguma, visto que, não sendo formadas de partículas, não podem ter aquilo de que precisa a matéria criadora – as diversas ligações, os pesos, os choques, os encontros e os movimentos, por meio dos quais tudo se cria (LUCRÉCIO, 1973, 1, vv. 625-630).

Por fim, ao contrário do que teria feito Demócrito, Epicuro atribuiu peso aos átomos. Dessa propriedade Epicuro retirou a causa do movimento atômico, o que resultou na concepção de um movimento natural para baixo, em um movimento de ‘queda’. Colocando os átomos em movimento, Epicuro afirma, mesmo com algumas dificuldades teóricas, que no percurso dos átomos pelo vazio haveria um choque entre eles que possibilitaria uma espécie de agrupamento, de junção, caso seus formatos fossem compatíveis. Do contrário, se houvesse alguma incompatibilidade entre suas formas, esse agrupamento se tornaria impossível, levando-os a se repelirem e a seguirem todas as direções contrárias possíveis. Já em Demócrito, temos um ‘turbilhão’ (δίνη - *díne*) como causa do agrupamento atômico e consequente formação dos corpos, visto que ele dispensou o peso como propriedade dos átomos. Aliás, esse é outro ponto exegeticamente discutível, uma vez que, segundo alguns pesquisadores, para Demócrito, devido o átomo ser um corpo, ele necessariamente possui o

²⁹ Devido ao fato de que Mário da Gama Kury traduziu a palavra grega ἀταραξία (*ataraxia*) pela expressão “paz de espírito”, resolvemos seguir a tradução realizada por R. D. Hicks, pois, em sua tradução (embora também tenha seus problemas) transparece com maior facilidade a ideia da *ataraxia* enquanto um estado de imperturbabilidade mental. Abordaremos essa questão mais adiante.

peso como uma de suas características (MORAES, 1998, p. 47). Seja como for, em um primeiro momento, o peso não parece exercer grande influência no processo de geração das massas. Façamos algumas considerações sobre essa questão a partir da tradição atomista.

A ideia de que os átomos se agrupam a partir de um movimento (cuja causa seria um ‘vórtice’) estaria presente, primeiramente, nas considerações de Leucipo. Se seguirmos o que consta em Diógenes Laércio, para Leucipo, os mundos se formariam a partir de uma “reunião” de átomos de todas as figuras (formas) no vazio. Ao se encontrarem, os átomos geram um único ‘vórtice’, no qual, após haver o atrito, “separam-se de modo a que os semelhantes se unam entre si”. É nesse momento que o peso exerce alguma diferença, pois “os corpos leves dirigem-se para o vácuo externo, como se estivessem sendo peneirados” (LAÉRCIO, 2008, IX, 31). Porém, mesmo aqui, tanto o peso quanto o formato dos átomos não são as propriedades fundamentais para a formação das massas. É o ‘vórtice’ a causa de tal reunião, na medida em que é esse próprio ‘vórtice’ a causa do movimento dos átomos. As mesmas consequências podem ser encontradas nas considerações de Demócrito, pois, como foi dito, o peso não é a propriedade que determinaria o movimento atômico. É nesse sentido que Margherita Isnardi Parente (1974) afirma que:

Para Epicuro, o peso dos átomos tem um papel fundamental no seu movimento, enquanto que, para Demócrito, o peso tem um valor muito mais relativo: o pesado e o leve entram em funcionamento apenas quando se produz uma situação de vórtice que pode dar origem à formação de um mundo, de modo que não têm função no movimento dos átomos absolutamente livres girando no espaço (PARENTE, 1974, p. 15, tradução nossa).

João Q. de Moraes aponta para o fato de que o ‘turbilhão’ proposto por Demócrito surge como uma tese sem explicação (MORAES, 1998, p. 47). No entanto, Christopher Taylor (2008) observa que tal fenômeno pode ser compreendido sem maiores problemas se seguirmos a interpretação apontada por Diógenes Laércio, que identifica esse ‘turbilhão’ como “Necessidade” (ἀνάγκη – *anáγκη*)³⁰. Segundo Taylor, ao realizar essa identificação, Diógenes Laércio estaria apontando para uma interpretação na qual tudo o que ocorre por Necessidade se restringe a eventos em um *cosmos* já formado. Desse modo, todos os eventos desse tipo são determinados pelos movimentos atômicos que constituem o turbilhão, enquanto que o próprio turbilhão não seria determinado por nada, apenas ocorreria. “Nessa concepção”, diz Taylor, “a necessidade governa uma ordem do mundo a que, no entanto, está confinada,

³⁰ “Tudo acontece por força da necessidade [ἀνάγκη]; Demócrito chama necessidade o vórtice causador da gênese de todas as coisas”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX (45). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

ordem essa que surge por um acaso de um estado pré-cósmico em que não há necessidade” (TAYLOR, 2008, p. 252).

Se pensarmos por esse viés, o turbilhão de Demócrito não se apresentaria mais como uma tese gratuita (como um equívoco em seu sistema físico), justamente porque está fora do campo da Necessidade. O turbilhão, mesmo se entendido como fruto do acaso (τύχη – *tyche*), segundo Taylor, possui uma “reconciliação” no sistema de Demócrito.

A reconciliação é sugerida por uma passagem em Aécio (I.29.7): “Demócrito e os estóicos afirmam que ele, isto é, o acaso, é uma causa que não é clara para a razão humana”, o que pode ser lido como a asserção de que a atribuição de eventos ao acaso é uma confissão de ignorância de suas causas, não uma negação de que tenham causas (TAYLOR, 2008, p. 252-253).

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900) parecia estar de acordo com esta interpretação que busca, a partir de um reconhecimento da ignorância humana, ‘compreender’ o princípio das causas. Afirmamos isso com base na seguinte passagem:

Eis como Demócrito se representa a formação de um mundo dado: os átomos flutuam, perpetuamente agitados, no espaço infinito; censurou-se desde a Antiguidade esse ponto de partida, dizendo que o mundo teria sido movido e teria nascido por “acaso”, *concurso quodam fortuito*, que o “acaso cego” reinaria entre os materialistas. Esta é uma maneira pouco filosófica de se exprimir. O que é preciso dizer é que há uma causalidade sem finalidade, *anánke* sem intenções. Não há acaso, mas um conjunto de leis rigorosas, embora não racionais (...) (NIETZSCHE, 1978, p. 350, grifo do autor).

Diante das considerações feitas até aqui, percebemos que conceber um ‘turbilhão’ como causa do movimento dos átomos, ao invés do peso, não impediu que Demócrito caísse em sérios problemas teóricos. Como dissemos anteriormente, ao tratar dessa mesma questão também Epicuro encontrou dificuldades – embora seguindo na contramão de Demócrito. Essas dificuldades surgem na medida em que Epicuro propõe o peso como causa primeira do movimento atômico (o que implicaria em um movimento de ‘queda’), porém, como incapaz de intervir na velocidade dos átomos³¹. Dessa forma, ‘caindo’ em linha reta³² pelo vazio com a mesma velocidade, a colisão que possibilitaria a junção dos átomos e a consequente formação dos corpos compostos se torna impossível. Supostamente restaria apenas o “desvio

³¹ “Além disso, os átomos têm necessariamente velocidade igual quando, movendo-se através do vazio, não encontram resistência alguma. Tampouco os átomos pesados movem-se mais velozmente que os átomos pequenos e leves, pelo menos enquanto não encontram um impedimento qualquer; nem os átomos pequenos movem-se mais velozmente que os grandes, achando todas as passagens simetricamente proporcionais ao seu tamanho, enquanto não se lhes opuser algum obstáculo”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (61). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

³² “Pode-se, claro, perguntar por que é retilíneo o movimento cuja causa é o peso. A resposta mais plausível é que, não tendo propriedades, o vazio não pode exercer nenhum efeito sobre a trajetória dos átomos”. MORAES, João Quartim de. “A Linha Reta e o Infinito na Refundação Epicureana do Atomismo”, p. 33. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 14 (2004): p. 7-47.

espontâneo” (sem causa) na trajetória de tais átomos – o qual, para alguns comentadores, seria tal como o ‘turbilhão’ de Demócrito, ou seja, uma tese gratuita, uma vez que carece de qualquer explicação.

2.2 O *clinamen* na Filosofia de Epicuro

Como já mencionado no início da presente investigação, também em Diógenes de Enoanda encontramos o relato de que o próprio Epicuro teria concebido um desvio dos átomos em sua trajetória pelo vazio. Entretanto, é em Lucrecio que tal argumento se apresenta com maiores detalhes. Segundo consta na obra do epicurista romano, o *clinamen* atenderia a uma dupla necessidade teórica: (a) seria o único modo possível (já que os átomos cairiam em linha reta pelo vazio) para que houvesse a colisão entre os átomos e a consequente formação do mundo; (b) por ser um princípio segundo o qual, a partir dele, é possível pensar uma quebra nas leis do destino, permitindo-nos, dessa forma, agir para além do determinismo. Seria por causa dessa declinação ainda no âmbito do vaguear dos átomos pelo *cosmos* que “a própria mente não tem, em tudo o que faz, uma fatalidade interna, e não é obrigada, como contra a vontade, à passividade completa” (LUCRÉCIO, 1973, 2, vv. 290). Temos aqui, portanto, um fenômeno de ordem da Física que está intrinsecamente ligado à Ética. Analisemos as considerações de Lucrecio acerca do *clinamen*.

Lucrecio apresenta o *clinamen* da seguinte forma:

[...] quando os corpos [átomos] são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento. Se não pudessem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos [átomos] nenhuma possibilidade de colisão ou de choque; se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma (LUCRÉCIO, 1973, 2, vv. 216)³³.

O *clinamen* é justamente esse “afastamento”, o desvio espontâneo dos átomos em sua trajetória habitual que possibilitaria as colisões e a consequente formação dos corpos. Karl Marx (1818 – 1883), em sua tese de doutorado, *Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*, afirmou que a “espontaneidade” desse desvio não pode ser explicada, ou melhor, não necessita de qualquer explicação, visto que o *clinamen* surge justamente para

³³ Se a ideia de colocar a Natureza (φύσις) como “criadora das coisas” foi capaz de suscitar questões como: ‘seria a Natureza, no epicurismo, uma divindade?’, temos – como bem aponta Luciano Canfora – que nem Epicuro nem Lucrecio se propuseram esclarecer esse ponto. CANFORA, Luciano. *Um Ofício Perigoso*, p. 149. Trad. Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Perspectiva S.A., 2003.

negar o determinismo. Assim, dar uma causa física ao *clinamen* o colocaria novamente dentro do sistema determinista que Epicuro visa negar:

Procurar a causa dessa declinação equivale então a inquirir a causa que faz do átomo um princípio, questão evidentemente despojada de sentido para quem pensa que o átomo é a causa de tudo, e que, portanto, não pode ter uma causa (MARX, 1979, p. 36).

Podemos dizer que, tanto para Epicuro quanto para Demócrito, o átomo era entendido como uma causa sem causa. Enquanto princípio, o conceito de átomo não poderia ter uma causa que o explicasse, visto ser ele mesmo a causa para todas as demais coisas³⁴.

DeWitt também se encontra na esteira dos comentadores que buscaram apresentar argumentos que favorecessem a ideia de que o *clinamen* seria uma tese original de Epicuro. Segundo esse comentador, Epicuro introduziu no âmbito das causas do movimento atômico³⁵ uma nova causa, na medida em que propôs uma “folga suficiente” no movimento dos átomos. Nesse ponto, DeWitt chama a atenção para o esforço de Epicuro em buscar “afrouxar” o determinismo legado por Demócrito. Essa ‘nova causa’, ou seja, o desvio dos átomos em sua trajetória habitual, Epicuro postulou ainda no âmbito dos átomos que vagueiam pelo vazio infinito. Seu objetivo era tornar possível, em um mundo já formado, outra causa, a saber, a vontade humana (*human volition*), que, permitindo o desvencilhar-se do determinismo da tradição filosófica, propiciaria aos homens a possibilidade da liberdade da vontade (*freedom of the will*) (DEWITT, 1964, p. 75)³⁶.

O objetivo da interpretação de DeWitt é dar um ‘salto’ da Física para a Ética a partir do *clinamen*, tal como pretendia Lucrecio. Entretanto, DeWitt pretende evitar aquela aparente circularidade presente nos argumentos do epicurista romano. Em seu poema, Lucrecio não deixa muito clara a ordem das coisas, de modo que o *clinamen* parece se apresentar, não apenas como a causa da possibilidade da ‘liberdade’, mas também como consequência de uma ação ‘livre’. Tal raciocínio circular, diga-se de passagem, também está presente já na argumentação sobre a origem do mundo. Lucrecio concebe a existência do mundo graças ao *clinamen*, ao passo que a existência do *clinamen* passa a ser garantida porque, caso contrário,

³⁴ É pertinente aqui observar as considerações feitas por Gigandet: “o átomo dos antigos atomistas não é um ser a ser compreendido, a ser explicado, a explicação consistindo, ao contrário, em postular sua existência e suas propriedades como necessárias a toda compreensão, a toda inteligibilidade do mundo”. GIGANDET, Alain. *Os princípios da Física*, p. 66. In: *Ler Epicuro e os epicuristas*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

³⁵ DeWitt se refere aqui a um movimento que seja distinto do peso dos átomos e causa dos encontros (colisões) entre eles.

³⁶ Embora a mera possibilidade de se falar em ‘vontade’ já implique na negação de um determinismo em tal raciocínio.

não se poderia afirmar a existência do mundo – o que seria um absurdo. Nesse sentido, o *clinamen* de Lucrecio se apresenta a nós revestido de um aspecto falacioso: uma petição de princípio³⁷.

No intuito de evitar essa circularidade dos argumentos de Lucrecio, a DeWitt é cara a ideia de que o desvio dos átomos no vazio infinito é algo “inerente” a eles (DEWITT, 1964, p. 169). Contudo, surge aqui um ponto que deve ser esclarecido. A ideia de que a declinação dos átomos é um fenômeno cuja causa é a sua própria natureza, facilmente nos remete a uma passagem contida no Livro II do poema de Lucrecio. Nessa passagem (que pode ser tomada como contraposição a DeWitt) há a afirmação de que os átomos não podem, por si próprios, originar os choques a partir dos quais tudo é formado (LUCRÉCIO, 1973, 2, vv. 240). Na verdade, essa passagem nos revela uma suposta contradição presente na fala do próprio Lucrecio. Nos referimos aqui à afirmação feita pelo epicurista romano, no Livro III, de que o desvio dos átomos surge a partir de uma “espontaneidade” (LUCRÉCIO, 1974, 3, vv. 33). Ora, se os átomos não podem originar os choques por si próprios, tal como é dito no Livro II, então por que Lucrecio diz no Livro III que o desvio desses átomos surge de uma “espontaneidade”?

Que os átomos não poderiam gerar por si próprios – no sentido de ‘a partir de uma vontade própria’ – nem um desvio, nem coisa alguma, isso é certo. Como vimos na exposição acerca das bases do atomismo de Epicuro, no que diz respeito às qualidades dos átomos não há qualquer espécie de ‘vontade’ nesses elementos. Por esse motivo, pensamos aqui essa “espontaneidade” referida por Lucrecio segundo a interpretação de DeWitt, e não como uma contradição presente na exposição do epicurista romano. A interpretação de DeWitt busca apresentar, não os átomos, mas os compostos atômicos como possuindo, em sua complexidade, a capacidade de deliberar ‘livremente’. Nesse sentido, sua interpretação de que o desvio dos átomos acontece por ser ele um fenômeno oriundo da própria natureza dos átomos esclareceria aquilo que está em Lucrecio como um aparente equívoco. Ao afirmar que os átomos não podem, por si próprios, originar os choques, e que o desvio dos átomos surge a partir de uma “espontaneidade”, o que Lucrecio possivelmente buscava deixar em evidência era que esse desvio ocorreria, não por uma ‘vontade’ própria desses corpos, mas por ser fruto de um movimento natural.

³⁷“Com evidência meridiana, o texto demonstra a insegurança em que labora Lucrecio. Mas, a qualquer preço, quer justificar sua doutrina, valendo-se de ideias não convincentes. De feito, emaranha-se numa verdadeira *petitio principii*, ou seja, supõe provado o que deveria ser provado”. ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro: o filósofo da alegria*, p. 55. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

A ideia defendida aqui seria a de que não são os átomos, por si próprios, que geram os desvios, mas sim que os desvios acontecem porque é da própria natureza dos átomos se desviarem de sua rota habitual³⁸. A partir disso, DeWitt, mais explicitando a tese de Lucrecio do que inovando, propõe que esse desvio não pode se limitar ao movimento descendente (ou seja, ao movimento ao qual os átomos estão fadados no vazio infinito), mas a todos os movimentos. O desvio dos átomos “deve ser autorizado a se estender para os movimentos vibratórios, que só prevalecem em corpos compostos, incluindo os corpos de criaturas animadas” (DEWITT, 1964, p. 169, tradução nossa). Ao estender o desvio dos átomos às “criaturas animadas” (ao ser humano, especificamente), DeWitt dá o ‘salto’ da Física para a Ética, pois viabiliza a possibilidade da escolha e rejeição, ou, em uma palavra, da ‘vontade’. Contudo, o emprego desse conceito (vontade) exige algumas considerações.

Ao longo de sua exposição, DeWitt faz uso frequente de expressões como “*free will*”, “*freedom of the will*”, e até mesmo “*human volition*”. Como vimos, seu objetivo com tais expressões é a defesa da ideia de que, para Epicuro, haveria a possibilidade dos homens realizarem suas escolhas e rejeições de forma ‘livre’, para além daquela rede causal imposta pelo determinismo. No entanto, o emprego da palavra ‘vontade’ (*will*) para designar a possibilidade de escolha e rejeição de forma ‘livre’ gera sérios problemas, não apenas no que diz respeito ao linguajar de Epicuro, mas também ao de qualquer filósofo grego. O próprio DeWitt não deixa essa dificuldade de lado ao esclarecer que, assim como a língua grega, nem mesmo o latim possui uma palavra que admite ser traduzida regularmente como ‘vontade’ (DEWITT, 1964, p. 173). O conceito grego a que DeWitt se refere ao falar em ‘vontade’ (*will*) é o *παρ’ ἑμῶς* (*par’hemās*), que, traduzindo de forma literal para o português, seria algo como “por causa de nós mesmos”, ou ainda, “por nós mesmos”. A dificuldade em traduzir tal conceito permanece para o nosso idioma, acarretando em alguns problemas teóricos. Nos dedicaremos com maior afinco à essa questão mais adiante, pois ela também se mostra como ponto crucial da argumentação de João Q. de Moraes.

2.3 O *clinamen* como suposta tese dispensável

³⁸ É essa, aliás, a interpretação defendida por Brun ao sugerir que o desvio dos átomos não seria fruto de uma “deliberação consciente”, mas sim, de uma “liberdade mecânica”. BRUN, Jean. *O Epicurismo*, p. 66. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987.

Encontramos na obra de Cícero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, a seguinte crítica em relação ao *clinamen*:

Ele [Epicuro] acredita que esses mesmos corpos sólidos indivisíveis são levados pelo seu próprio peso perpendicularmente para baixo, o qual considera o movimento natural de todos os corpos; mas, em seguida, no mesmo fôlego, sendo astuto o suficiente para lembrar que, se todos eles [os átomos] viajaram para baixo em uma linha reta, e, como eu disse, perpendicularmente, nenhum átomo jamais seria capaz de ultrapassar qualquer outro átomo, ele [Epicuro] conseqüentemente introduziu uma idéia que ele mesmo inventou: ele disse que o átomo faz uma guinada [*declinatio*] muito pequena – a menor divergência possível; e por isso são produzidos emaranhados, combinações e coesões de átomos com átomos, que resultam na criação do mundo e todas as suas partes, e tudo o que há nele (CÍCERO, 1914, I, VI, 18-19, tradução nossa)³⁹.

Na crítica feita por Cícero em relação ao *clinamen* não há nada de ‘novo’. O que chama a atenção na passagem mencionada é o fato dele acusar como autor da teoria do *clinamen* o próprio Epicuro⁴⁰. Se Cícero, assim como Lucrécio, ou mesmo Diógenes de Enoanda, tinham acesso às obras nas quais Epicuro mencionava algum *desvio dos átomos*, jamais saberemos. O fato é que, se tais obras existiram, elas se perderam com o passar do tempo, deixando um grande problema para os estudiosos da área. Entretanto, do fato de Diógenes de Enoanda, Cícero e Lucrécio afirmarem a existência do *clinamen*, deve-se a ele forte credibilidade (quanto à sua presença no pensamento de Epicuro).

Nesse esforço de compreender o *clinamen* e sua compatibilidade (ou incompatibilidade) com a Filosofia de Epicuro há, com efeito, também aqueles que afirmam que esse *desvio* seria uma invenção de Lucrécio. Essa é a posição defendida por João Q. de Moraes, segundo o qual de modo algum o *desvio dos átomos* é uma tese necessária para explicar tanto a origem do mundo quanto a liberdade. Do ponto de vista de João Q. de Moraes, o *clinamen* seria desnecessário à Física epicurista porque, segundo Epicuro, “não devemos afirmar que o alto ou o baixo do infinito possa ser considerado em sentido absoluto” (LAÉRCIO, 2008, X, 60). Ou seja, “alto” e “baixo” no vazio infinito são sempre relativos ao

³⁹ Chamamos a atenção para o fato de que, por algum motivo, na tradução dessa obra de Cícero para o português, o tradutor comete um erro ao afirmar que, devido a causa do movimento dos átomos ser o seu peso, então, seu movimento seria “para cima”: “Ele [Epicuro] crê que todos os corpos elementares e sólidos são impelidos pelo seu próprio peso para cima e de forma linear; e que este é o movimento natural de todos os corpos”. CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, p. 9. Trad. Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Há, portanto, um equívoco na tradução, pois, como vimos, o movimento seria “para baixo”. O movimento natural dos átomos é sempre um movimento de *queda* linear devido ao peso.

⁴⁰ O mesmo pode ser encontrado no discurso de Agostinho de Hipona (354 d.C. – 430 d.C.) em sua obra *Contra os Acadêmicos*. Diz Agostinho: “Como julgaremos a contenda entre Demócrito e os físicos anteriores sobre o mundo único ou os mundos inúmeros, se entre ele e o seu herdeiro Epicuro não pôde haver acordo? Porque esse voluptuoso [Epicuro], quando permitiu aos átomos, como seus servos, isto é, aos corpúsculos que lhe aprouve achar nas trevas, que não seguissem o seu caminho mas declinassem em vários sentidos, dissipou todo o seu patrimônio em constelações”. AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*, III, 23, p. 116. Trad. Vieira de Almeida. Coimbra: Atlântida, 1957.

ponto em que se encontra um observador⁴¹. Desse modo, se Epicuro fala que os átomos ‘caem’, ele apenas está se referindo à queda como relativa à posição em que se encontra o observador. É tomando o modo como o suposto observador se apresenta no espaço que podemos falar em queda. Nisso João Q. de Moraes está de acordo com Carlos García Gual (2002), para quem: “Dizer que [os átomos] caem “de cima para baixo” em um espaço infinito resulta um tanto chocante, já que toda direção está definida somente apenas relativamente à situação do sujeito” (GUAL, 2002, p. 117, tradução nossa)⁴². Aliás, sobre essa dificuldade presente na argumentação de Epicuro, também Plutarco fez seus apontamentos: “[Epicuro] diz que parte da hipótese de um universo infinito, mas não suprime as noções de *alto* e *baixo*” (PLUTARCO, 2004, 1111C, p. 62, tradução e grifo nosso).

Segundo o comentário de João Q. de Moraes quanto à refutação do *clinamen* como fenômeno necessário à gênese do mundo, dois pontos presentes na exposição feita por Epicuro acerca da Física devem ser levados em consideração. São eles: (a) o fato de que não há alto e baixo em absoluto; (b) que os átomos (infinitos em número) se repelem quando seus formatos não são compatíveis. Ao fazer tais postulados estaria implícito, no discurso do próprio Epicuro, o modo como um encontro dos átomos seria possível sem a necessidade de qualquer *declinação*. Os átomos – dispersos pelo vazio – seguiriam em uma linha reta (cuja causa do movimento é o peso) a qual é impossível dizer se é para cima ou para baixo, visto que o vazio é infinito. Assim, percorrendo todas as direções, não haveria a necessidade de se aplicar um *desvio* para justificar o modo como os átomos se encontram (MORAES, 1998, p. 49).

Com relação à suposta necessidade do *clinamen* enquanto meio para se garantir a ‘liberdade’, temos (em Lucrécio) um raciocínio segundo o qual o *clinamen* justificaria a ação humana fora do determinismo da seguinte forma:

[...] se a própria mente não tem, em tudo o que faz, uma fatalidade interna, e não é obrigada, como contra a vontade, à passividade completa, é porque existe uma pequena declinação dos elementos, sem ser em tempo fixo, nem em fixo lugar (LUCRÉCIO, 1973, 2, vv. 290).

⁴¹ Entretanto, João Q. de Moraes alerta para o fato de que, embora Epicuro postule que não há alto e baixo em absoluto, ainda assim, entre os átomos há relações absolutas de oposição: “Os átomos mantêm entre si *relações topológicas absolutas* válidas para quaisquer pontos neste espaço [...] O átomo *a* está mais perto do átomo *b* do que do átomo *c*, portanto, *b* está entre *a* e *c*, suas trajetórias respectivas estão se aproximando (ou afastando) umas das outras”. MORAES, João Quartim de. “A Linha Reta e o Infinito na Refundação Epicureana do Atomismo”, p. 39. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 14 (2004): p. 7-47.

⁴² É digno de nota o fato de que, mesmo assumindo a ideia de “queda” como algo relativo ao indivíduo, Gual não descarta a *clinamen* como tese original de Epicuro, tal como faz João Q. de Moraes.

Segundo João Q. de Moraes, “a autonomia da vontade pode ser explicada perfeitamente, no epicurismo, pela particular configuração dos átomos sutis que compõem a alma” (MORAES, 1998, p. 73-74). Para demonstrar isso, João Q. de Moraes constrói seu argumento a partir de uma passagem da *Carta a Meneceu* na qual Epicuro – assim como consta em seu *tetraphármakon* – ensina:

Na tua opinião, será que pode existir alguém mais feliz do que o sábio [...] que nega o destino, apresentado por alguns como o senhor de tudo, já que as coisas acontecem ou por necessidade [ἀνάγκη], ou por acaso [τύχη], ou por vontade nossa [παρ’ ἡμᾶς]; e que a necessidade é incoercível, o acaso, instável, enquanto nossa vontade é livre [ἀδέσποτος], razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor? (EPICURO, 2002 p. 47-48).

Na passagem acima, Epicuro menciona a *Necessidade* (ἀνάγκη – *anáγκē*) ao se referir ao movimento dos átomos no vazio – entende-se aqui o movimento de queda retilínea. Por sua vez, o *acaso* (τύχη – *tyché*, também traduzida por *sorte*, *fortuna*) refere-se à cosmogonia, pois é o encontro fortuito de átomos complementares que irá possibilitar o surgir do *cosmos*. É neste ponto que João Q. de Moraes chama a atenção para o suposto equívoco de Lucrecio. O poeta romano teria confundido o movimento dos átomos no vazio (no qual tudo acontece por *anáγκē* e *tyché*) com o movimento dos corpos compostos em um mundo já formado, no qual “os corpúsculos elementares se deslocam em função de suas interações no *interior* de corpos ou sistemas físicos complexos” (MORAES, 1998, p. 74), ou seja, “por nós mesmos” (παρ’ ἡμᾶς – *par’hemās*). O que João Q. de Moraes pretende demonstrar é que, uma vez que os átomos constituem um corpo, há a possibilidade de se pensar as ações humanas para além de meros efeitos mecânicos, tornando o *clinamen* de Lucrecio uma tese dispensável.

Aparentemente a argumentação de João Q. de Moraes estaria de acordo com o próprio Epicuro, pois, como exposto na citação acima, Epicuro fala de uma ‘vontade livre’, de ‘atos livres’, negando, dessa forma, qualquer dependência da ‘vontade’ humana a um determinismo. Para João Q. de Moraes, tais atos são aqueles que resultam de uma deliberação sobre condutas opostas cuja origem é um processo que se dá na alma. Aqui é preciso explicar o modo como a alma opera no homem. Para isso, iremos nos valer tanto do que disse Lucrecio em seu poema, quanto daquilo que, em um escólio, foi atestado por Diógenes Laércio. Adiantamos desde já que a discussão acerca da ‘alma’ (ψυχή – *psychē*) exige, como faremos mais adiante, uma análise mais detalhada. Por ora, o intuito é apenas expor os fundamentos do argumento de João Q. de Moraes em sua tentativa de extirpar a necessidade do *clinamen* como causa da ‘liberdade’ humana.

Segundo consta em Diógenes Laércio, Epicuro dividiu a alma em duas partes, a saber: uma “irracional” (ἄλογος – *álogos*) e outra “racional” (λογικός – *logikós*) (LAÉRCIO, 2008, X, 66). Lucrécio, por sua vez, fez a divisão entre “espírito” (*animus*) e “alma” (*anima*) (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 135-150). A parte “irracional” (que, em Lucrécio, consta como *anima*) corresponde às funções sensoriais, de modo que está dispersa por toda a extensão do corpo. À parte “racional” (ou *animus*), localizada na região média do peito (poderíamos dizer, no coração), cabe as funções do pensamento. As emoções e sensações (αἴσθησις – *aísthēsis*) – as quais são provenientes de algo externo ao corpo (e que o afeta) – vão para a parte dita “racional” da alma e dela surge a deliberação⁴³. A operação destes átomos que constituem a alma, ou seja, da parte que assume as funções do pensamento, baseia-se em um entrecruzamento de sensações e estímulos recém-chegados, nas experiências consolidadas na forma de *prenoções* (πρόληψις – *prólepsis*)⁴⁴ e hábitos adquiridos, como o de comparar os efeitos prováveis de cada ação (MORAES, 1998, p. 75).

Chamamos a atenção para a relação de concordância entre as considerações de João Q. de Moraes e Gual. Também na interpretação de Gual, em Epicuro a ‘liberdade’ do homem se expressa na capacidade da alma de escolher livremente a partir do que apreende das sensações (base para o conhecimento)⁴⁵. Isso seria possível devido às funções de um organismo (de um composto atômico) – enquanto ‘sistema’ (“*concilium* atômico”) – serem superiores aos elementos atômicos que as constituem. Desse modo, para ambos os comentadores, o materialismo de Epicuro deixaria um espaço para a ‘liberdade’ de escolha, que, diga-se de passagem, se refere sempre a nós mesmos (*par’hemās*) (GUAL, 2002, p. 123). Em síntese, é com base em tais pressupostos que João Q. de Moraes fundamenta seu argumento, segundo o qual, Epicuro jamais recorrera a um *desvio dos átomos* para explicar a ‘liberdade’. Para Epicuro, a necessidade de se recorrer a tal artifício não se apresentava, uma vez que a ‘liberdade’ poderia ser explicada a partir de um processo que começa na alma e termina em uma capacidade de deliberação sobre condutas opostas. Condutas que, diga-se de passagem, se pautam em *prólepsis*, ou seja:

⁴³ DeWitt também sugere que Epicuro poderia ter pensado a ‘vontade’ (*volition*) como fruto dessa relação entre corpo e alma (*cosensitivity of soul and body*). DEWITT, Norman Wentworth. *Epicurus and his Philosophy*, p. 210. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press/Londres: Oxford University Press, 1964.

⁴⁴ Já tratamos disso anteriormente ao discutir os *critérios de verdade* em Epicuro. A partir de uma combinação, de uma junção entre as experiências que adquirimos ao longo da vida, as *prólepsis* são pensadas como o ato de *antecipar* juízos (opiniões) já presentes na mente frente a determinadas situações.

⁴⁵ Para Epicuro, a alma é corpórea e responsável pela “faculdade da sensação”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (64-65). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. Mais adiante abordaremos os problemas que essa postura de Epicuro acarreta.

[...] em decorrência das humanas percepções naturais que o sujeito tem a respeito das coisas do mundo e que vão se acumulando em sua mente, e, assim, gerando *antecipações*: forjando noções, conceitos ou ideias opinativas que se estabelecem na mente e que sempre ou cotidianamente interferem nas opiniões (SPINELLI, 2012, p. 4).

Que o *par'hēmās* pode ser a chave para a resolução da questão acerca da ‘liberdade’ em Epicuro, isso já havíamos deixado subentendido ao apresentarmos as considerações de DeWitt sobre o assunto. Entendemos que Epicuro delimita muito bem o espaço de ação da Necessidade, deixando-a para o plano dos movimentos dos átomos no espaço pré-cósmico. Entretanto, se a formação dos corpos compostos surge da possibilidade de um encontro que se dá graças ao percurso que se estende para todas as direções, ou a qualquer *desvio* em suas rotas, isso não pode ser defendido com total segurança. Ambas as interpretações possuem suas justificativas e, se concordamos com a maior parte do que uma interpretação em específico propõe, isso não quer dizer que ignoramos de todo a coerência da outra. Assim, pensamos aqui a interpretação que segue a linha de raciocínio empregado por João Q. de Moraes como a ‘mais viável’ para a defesa acerca, não somente da gênese do mundo, mas também da autonomia da conduta – objeto de análise da investigação que se segue.

Ao que nos parece, a autonomia da conduta foi pensada por Epicuro sob o termo do *par'hēmās* e, portanto, como uma característica que deveria ser atribuída a um conjunto de compostos atômicos que residem em um mundo já formado. Nesse sentido, ao contrário das teses que defendem a origem da ‘liberdade’ no âmbito do vaguear dos átomos sob a figura do *clinamen*, propomos aqui a ‘liberdade’ operando em um espaço bem definido, a saber: o mundo já formado⁴⁶. No entanto, deixamos claro que a pretensa exclusão do *clinamen* nessa interpretação não estabelece de forma alguma uma cisão entre o campo da Física e o campo da Ética em Epicuro – tal como parece ser o caso em Demócrito⁴⁷. Independente do *clinamen*

⁴⁶ Dessa forma, também estamos de acordo, de certo modo, com a proposta de Reale, para quem: “[...] o *clinamen*, que não está vinculado a qualquer lei ou regra, não é liberdade, porque são-lhe estranhas qualquer finalidade e inteligência e, portanto, é só uma *casualidade*: a liberdade não pode ser buscada e encontrada na esfera do físico e do material, mas só na superior esfera do espiritual”. REALE, Giovanni. *Filosofias Helenísticas e Epicurismo*, p. 183. Trad. Marcelo Perine. Vol. 5. São Paulo: Loyola, 2011.

⁴⁷ Nos referimos aqui ao posicionamento de Taylor em relação às considerações filosóficas de Demócrito: “Minha tese é: ele assume em seus escritos éticos a concepção atomista da alma como uma substância física que perpassa o corpo. Contudo, a tese de que há uma conexão mais íntima entre física e ética não me convence. Em particular, não vejo qualquer indicação de que quaisquer conclusões éticas (por exemplo, de que o bem seja a “alegria”) devam supostamente ser derivadas de sua teoria física ou de que sua teoria física forneça caracterizações da natureza de qualquer estado psicológico significativo”. TAYLOR, C. C. W. *Os atomistas*. In: LONG, A. A. *Primórdios da Filosofia Grega*, p. 268. Trad. Paulo Ferreta. São Paulo: Idéias & Letras, 2008. Entretanto, elencamos aqui o artigo *A natureza humana entre a necessidade e a liberdade*, também de Miriam C. D. Peixoto, visto que tal trabalho busca justamente evidenciar uma relação de reciprocidade entre a física e a ética de Demócrito. PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. “A natureza humana entre a necessidade e a liberdade”. In: *Filosofia Unisinos*, vol. 8 (2007): p. 33-40.

ser uma tese genuína, todo o esforço empregado por Epicuro em sua *physiologia* é sempre voltado, como vimos, para a garantia de uma vida boa (nos moldes da *ataraxia*), motivo pelo qual não há cisão entre Física e Ética ainda que o *clinamen* seja ignorado.

Atribuir tamanho valor àquilo que o *par'hēmās* representa na Filosofia de Epicuro exige que algumas considerações sejam feitas. Começamos, portanto, discutindo sua tradução. Como já dito anteriormente, traduzir o *par'hēmās* de Epicuro pelo conceito de ‘vontade’ é fazer uma escolha problemática, uma vez que tal termo (*voluntas*) tem sua origem entre os romanos, e não entre os gregos. Essa tradução/interpretação está contida, por exemplo, na tradução da *Carta a Meneceu* feita por Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore, os quais, por inferência, traduziram *par'hēmās* por “vontade livre” sem qualquer explicação. Na verdade, essa dificuldade em traduzir o *par'hēmās* de Epicuro não é uma exclusividade da língua portuguesa. Como vimos, no próprio comentário de DeWitt transparece tal dificuldade, de modo que optamos por seguir uma linha de raciocínio que busca, na medida do possível, se ‘esquivar’ da atribuição do conceito ‘vontade livre’ às considerações de Epicuro, mantendo-se o mais fiel possível à sua mentalidade grega. Desse modo, propomos que a ideia contida na expressão *par'hēmās* é melhor compreendida como uma ação cuja realização se dá sempre ‘por nós mesmos’ e, dessa forma, sob os termos de uma *autárkeia* (αὐτάρκεια), de uma *autossuficiência*, ou ‘princípio da ação em si mesma’⁴⁸.

Propomos aqui que o *par'hēmās* em Epicuro, como também observou Renato dos Santos Barbosa (2014), se apresenta como a expressão da autonomia da conduta a partir de dois pontos. O primeiro refere-se ao fato de Epicuro limitar gradativamente o espaço de ação da Necessidade. Epicuro fez isso na medida em que postulou a Natureza como necessária em seus fundamentos corpóreos (átomos), porém casuística na formação dos compostos atômicos. O segundo ponto diz respeito ao esforço de Epicuro em demonstrar que nossas ações não são pré-determinadas, motivo pelo qual elas são passíveis de elogios e censuras. Como já dito acima, o esforço aqui é apresentar uma interpretação que demarque com clareza o âmbito da Necessidade e da autonomia (*liberdade*). Os dois tópicos aqui elencados viabilizam a presente interpretação.

Não nos restam dúvidas de que há uma “folga” (da qual se valeu DeWitt para justificar o *clinamen*) na Física de Epicuro. Podemos ver isso tanto no que diz respeito ao modo como

⁴⁸ Em sua obra, *Os Caminhos de Epicuro*, Spinelli realiza uma análise detalhada do conceito *autárkeia* dentro da Filosofia de Epicuro. SPINELLI, Miguel. *Os Caminhos de Epicuro*, p. 80-95. São Paulo: Loyola, 2009.

os corpos são formados (choque fortuito dos átomos), quanto na tentativa de Epicuro de salvaguardar certa autonomia aos homens (*par'hemās*). Frente a isso temos a Necessidade operando em um espaço bem específico, a saber: no âmbito dos átomos enquanto elementos dotados de características pré-determinadas⁴⁹. Dentre essas características está o peso – causa do movimento dos átomos pelo vazio infinito, o qual culmina em um encontro entre eles. Desse encontro (que aqui julgamos como *necessário*, visto que, se os átomos percorrem todas as direções, então certamente haveria consequentes choques) surge a possibilidade da formação dos compostos atômicos. ‘Possibilidade’ porque, como vimos, só há agregação atômica na medida em que o encontro é entre átomos complementares. Assim, ao que nos parece, o âmbito da Necessidade é aquele que diz respeito aos átomos em si mesmos – ou seja, sua caracterização, condições de ligação e movimento –, pois no que diz respeito à formação dos corpos, isso cabe ao acaso (*tyche*), no qual, aliás, não há qualquer ‘providência’ (*πρόνοια* – *prónoia*).

Segundo Barbosa, o *par'hemās* seria, enquanto espaço aberto pelo acaso no interior da Necessidade, um espaço natural destinado às ações humanas, na medida em que esse “espaço vago” deixado pela Natureza permitiria aos homens certa autonomia em suas ações: “Não podemos, por exemplo, deixar de comer ou beber, mas podemos escolher o que comer ou o que beber”, exemplifica Barbosa (2014, p. 58). Desse modo, podemos dizer que, para Epicuro, mesmo que existam coisas que, por Natureza, não podem ser mudadas, ainda assim sempre haverá algo que escapa a essa condição necessária. Esse seria o caso do acaso e do *par'hemās*, conceitos que expressam, dentro da Filosofia de Epicuro, a importantíssima tese de que jamais devemos viver sob o jugo da Necessidade, mas sim, a partir de um esforço subjetivo, buscar sempre viver “sem mestre”. Aliás, há mesmo entre as *Sentenças Vaticanas*, a seguinte afirmação feita por Epicuro: “A necessidade é um mal, mas não há nenhuma necessidade de viver sob a necessidade” (EPICURO, 2014, 9, p. 19). Ou seja, embora a Necessidade impere no âmbito da formação das massas, enquanto pensada na esfera do agir humano a Necessidade será sempre um mal⁵⁰, motivo pelo qual não se pode viver sem qualquer autonomia.

Para Epicuro, a Necessidade sobre o agir humano seria não apenas um mal, mas também contraditória. Isso pode ser demonstrado de duas formas: (a) a partir do que já

⁴⁹ *Eternidade, indivisibilidade e imutabilidade*, além da *forma, tamanho e peso*.

⁵⁰ Mesmo porque, no âmbito das relações atômicas, à Necessidade (*ἀνάγκη* - *anáγκη*) não podemos atribuir qualquer adjetivo, pois ela apenas é.

enunciamos anteriormente, ao dizer que nossas ações não são pré-determinadas devido ao fato de que são passíveis de elogios e censuras; (b) da sentença proferida por Epicuro, segundo a qual: “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” (EPICURO, 2014, p. 40-41). Sobre esse segundo ponto, João Q. de Moraes faz a seguinte consideração:

O nervo do argumento não consiste nas opiniões contraditórias sobre a necessidade universal, mas no conteúdo intrínseco do enunciado: afirmar que tudo é necessário implica afirmar também que a negação dessa tese também é verdadeira (EPICURO, 2014, p. 41).

Com relação à Necessidade enquanto fator condicionante da ação e, por esse motivo, como algo não condizente com a própria realidade, seguimos as considerações de Barbosa:

[...] o fato de que as pessoas reprovam, criticam e elogiam, implica na crença comum de que o comportamento de alguém pode ser moldado, e isso serve como prova de que não vivemos subjugados pelo destino nem por uma necessidade (*anánke*) de alcance universal (BARBOSA, 2011, p. 25-26).

De fato, a coerência de tal raciocínio é demonstrada quando levamos em consideração aquela passagem (também citada anteriormente) segundo a qual nossa ‘vontade é livre’ [ἀδέσποτος – *adéspotos*], motivo pela qual nos acompanham a censura e o louvor (EPICURO, 2002, p. 47-48). Se admitíssemos a Necessidade como norteadora das ações, isso não apenas implicaria na submissão dos homens frente às leis naturais, como também os absolveriam de qualquer culpa. A Necessidade torna os homens irresponsáveis, e, por isso, “a atuação do acaso e da necessidade é limitada em função da ação autônoma do homem e esta é delimitada pelo fenômeno da responsabilidade” (BARBOSA, 2011, p. 30).

Uma passagem da obra do próprio Epicuro (Περὶ φύσεως – *Sobre a Natureza*) também contribui para a nossa presente interpretação. Segundo consta nesse fragmento, Epicuro teria dito:

[E nós podemos opor ao argumento de que o nosso comportamento deve ser causado pela nossa constituição inicial ou por] fatores ambientais, através da qual nunca deixamos de ser afetados, [o fato de que] nós repreendemos, nos opomos e nos reformamos uns aos outros como se nós tivéssemos a causa em nós mesmos, e não apenas em nossa constituição inicial e na necessidade mecânica que nos rodeia e nos penetra (apud LONG & SEDLEY, 1987, C 2, p. 103, tradução nossa).

Como bem aponta Barbosa, a causa da ação estaria em nós mesmos na medida em que, para Epicuro, os elogios e as censuras estão de acordo com as nossas *prenoções* (*prólepsis*) de causa (LONG & SEDLEY, 1987, C 4, p. 103). Assim, o raciocínio de Epicuro parece ter a seguinte lógica: podemos dizer que há autonomia em nossas ações porque elas são passíveis

de elogios e censuras. Tanto os elogios quanto as censuras são juízos formulados com base na experiência (*prólepsis*), de modo que podemos pensar a possibilidade da autonomia da conduta como o fruto de um processo histórico no qual a humanidade, em sua relação com o mundo, forjou modos de convivência (*νόμος* – *nómos*). Contudo, ao contrário daquilo que parece ser a proposta de Barbosa, ou seja, de que seria necessário um *clinamen* para “quebrar as leis do destino” e garantir à ação sua *autárkeia* (BARBOSA, 2014, p. 60), pensamos que a ação autônoma em Epicuro não exige tal fenômeno. Ao que nos parece, a ação autônoma diz respeito a algo que ocorre no âmbito dos compostos atômicos (no âmbito das relações humanas), e surge como fruto de um processo muito mais complexo, a saber: das relações humanas entre si e com o mundo culminando na formação de costumes, os quais são representados nas figuras das *prólepsis*.

A possibilidade de se deliberar com autonomia seria proveniente desse processo que ocorre na alma, e não de um *desvio* que ocorre na rota dos átomos pelo vazio infinito. Contudo, essa é apenas uma dentre outras tantas leituras⁵¹. De fato, se o *desvio dos átomos* é uma ‘tese original’, ou seja, elaborada pelo próprio Epicuro, não podemos afirmar com total segurança. Mesmo o optar por alguma das diversas interpretações acerca dessa questão é algo problemático. Seja como for, o *desvio dos átomos* se apresenta ao mundo da Filosofia como um esforço no sentido de salvaguardar a ‘liberdade’ frente a uma tradição filosófica que postulava um determinismo, e nisso está o seu valor. Discutir com a tradição ao repensar suas bases foi um grande mérito do epicurismo, seja como pensamento genuíno de Epicuro, seja como movimento filosófico seguidor dele. Dessa discussão Epicuro não apenas proporcionou a paz e a serenidade mental (*ataraxia*) àqueles que o seguiam, como também entregou as ‘rédeas’ da vida aos homens, na medida em que retirou dos deuses, ou de qualquer outra fonte que não fosse o humano, a autonomia referente às suas escolhas e rejeições.

⁵¹ Mencionamos aqui alguns dos muitos trabalhos interessantes que versam especificamente sobre o tema do *clinamen*: *Non-linear dynamics: the swerve of the atom in Lucretius’ de rerum natura* (Susan Mapstone, 2004/5); *Lucretius on Atomic Motion: A commentary on De Rerum Natura Book 2, Lines 1-332* (Don Fowler, 2002); *Did Epicurus discover the Free-Will Problem?* (Susanne Bobzien, 2000); *Free action and the swerve* (Elizabeth Asmis, 1990).

3 EPICURO E A SUPERAÇÃO DO MEDO DOS DEUSES

O presente capítulo possui como finalidade apresentar os motivos pelos quais Epicuro acreditava que a religião, tal como estava disposta em seu tempo, seria um fator de perturbação mental e, por esse motivo, um obstáculo para aquele que desejasse atingir a felicidade. O problema que nos dispomos a analisar tem como seu fundamento o *tetraphármakon* de Epicuro, mais precisamente a primeira das quatro máximas que o compõem. Nessa máxima é dito que: “Aquele que dispõe de plenitude e de imortalidade não tem inquietações, nem perturba os outros; por isso está isento de impulsos de cólera ou de benevolência, já que tudo isso é próprio de quem tem fraquezas” (EPICURO, 2006, p. 11). Na verdade, Epicuro coloca em questão a religião (tanto do homem simples, no qual impera os mitos da tradição e suas superstições, quanto a de determinadas escolas filosóficas, como, por exemplo, os deuses em Platão) também a partir da segunda máxima do *tetraphármakon* (tema do nosso quarto capítulo). Fazendo frente a uma tradição religiosa que remonta aos tempos de Homero e Hesíodo, bem como às seitas filosóficas de origem órfica e pitagórica, Epicuro se tornou alvo de críticas durante toda a história da Filosofia. A análise de suas considerações acerca da religião tem também como intuito desfazer certos equívocos provenientes dessas críticas. Para tanto, vamos nos servir quer dos seus textos, quer de alguns comentadores aqui mencionados.

O pano de fundo da presente investigação será o suposto ‘ateísmo’ de Epicuro – como pretenderam demonstrar seus adversários. Adiantamos, desde já, que tal pretensão se mostra descabida pelo ‘simples’ fato de que, sobre a crença de Epicuro nos deuses temos como fonte seus próprios escritos. Como veremos adiante, seja em sua *Carta a Meneceu*, ou em suas *Máximas Principais*, Epicuro é claro quanto a esse assunto. Ele não apenas afirma que os deuses existem como também enfatiza o que deveríamos ‘esperar’ deles, a saber: nada⁵². Os deuses não se preocupam conosco, o que, evidentemente, culmina na questão: qual o ‘papel’ dos deuses na vida humana segundo o epicurismo? A resposta mais cabível seria a de que os deuses servem de modelos para os homens, uma vez que vivem em completa ausência de perturbação, em *ataraxia*. Esclarecidos os pontos principais do presente estudo, passamos, então, à análise propriamente dita.

⁵² Muito provavelmente é desse raciocínio que nasce o equívoco segundo o qual Epicuro seria um ‘ateu’.

3.1 A religião da tradição e da *Pólis* como fator de perturbação

Em sua obra *Os Caminhos de Epicuro* Spinelli parte da rejeição de nosso Filósofo quanto aos assuntos políticos para adentrar propriamente na questão religiosa. Segundo Spinelli, embora rejeitasse a carreira política⁵³, Epicuro não propunha o seu distanciamento por completo. Na verdade, o que ele rejeitava era a participação em cargos públicos – por exemplo – mas não o afastamento por completo da vida cívica. A partir da divisão das ocupações dos homens apresentada por Epicuro, a saber, as corriqueiras e as políticas, Spinelli afirma que essas duas ocupações “constituem-se para o indivíduo numa espécie de prisão (*demôtêrion*)”.

Daí por que põe em questão a pólis, sobretudo as estratégias de governo que usufruem a ignorância do povo, a fim de insuflar e manter os temores, quer em nome da lei (da ordem estabelecida como justa), quer em nome da crença (da suposta ordem edificada pelos deuses) (SPINELLI, 2009, p. 171).

Pensando pelo viés da religião, o distanciamento da política seria devido ao fato de que o Estado (*Pólis*) usava como artifício de manipulação os terrores que o desconhecimento sobre os deuses causava nos ignorantes. O Estado pregava a existência de deuses ‘intocáveis’, inquestionáveis, e zelava para que não houvesse quem os colocasse à prova. Este é o motivo, segundo Spinelli, que levou Epicuro a se contrapor à política e, conseqüentemente, à religião tal como estava disposta. Contudo, há quem não concorde com interpretações que sigam tal raciocínio, como é o caso de Luciano Canfora (2003), em sua obra *Um ofício Perigoso*.

Frente à interpretação de Spinelli, segundo a qual, a existência de um Estado que fazia uso da religião como instrumento de controle era algo fortemente repudiado por Epicuro, salta aos olhos a afirmação de Canfora que, de certa forma, acaba por justificar a presente análise. Canfora, ao realizar uma espécie de distinção entre a crítica à religião feita por Epicuro da crítica feita por Lucrécio, diz que:

Lucrécio não manifesta, com referência ao “vulgar” culto dos deuses, aquela *submissão indulgente própria de Epicuro*, o qual (e Hermarco, seu herdeiro, mais claramente) até mesmo admitia, ou sustentava como *aceitável*, a sanção religiosa enquanto *instrumento de controle* (CANFORA, 2003, p. 151, grifo nosso).

⁵³ Sobre essa rejeição acerca de questões políticas por parte de Epicuro, Diógenes Laércio faz a seguinte afirmação: “Em seu *Banquete*, Epicuro afirma que o sábio não se entregará a palavrórios vãos quando estiver embriagado; nem participará da vida política, segundo as palavras do filósofo no primeiro livro da obra *Dos Modos de Viver*”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (119). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

A afirmação de Canfora tem como base as críticas feitas pelos adversários de Epicuro, os quais, como assinala John Rist, desde a Antiguidade consideraram sua conduta religiosa, ou como incoerente com suas ideias, ou como uma “hipócrita precaução de segurança destinada a proteger os epicureus da impopularidade e do possível perigo causado por sua suposta irreligião” (1994 apud GUAL, 2002, p. 179-180, tradução nossa). Quanto a essa segunda acusação, tanto Rist quanto Gual não deixam de fazer suas devidas restrições. Para ambos os comentadores, essa “submissão” aos costumes locais, para além de um gesto útil para se evitar perseguições e processos de impiedade, ou seja, para além de um “conformismo hipócrita”, e, enquanto mero formalismo exigido pela lei, não era motivo suficiente para Epicuro proibir aos seus discípulos o culto religioso. Nesse sentido, Gual afirma: “Visto que o importante é a piedade interior, a disposição anímica, provavelmente Epicuro considerava que as manifestações do culto eram atos secundários dotados de um valor simbólico” (GUAL, 2002, p. 180, tradução nossa).

Gual busca ser preciso ao demarcar os limites entre aquilo que André-Jean Festugière (1997) vai chamar de “religião cívica e religião individual”. Enquanto mero formalismo, não haveria impedimento algum no ato de celebrar a divindade local segundo seus ritos, mesmo porque, como afirma Festugière, religião e cidade estavam de tal modo ligadas que o culto rendido aos deuses “envolvia toda a vida do cidadão, do nascimento à morte” (FESTUGIÈRE, 1997, p. 3, tradução nossa). Contudo, dirá Gual, o sábio epicureu, ao contrário dos demais homens, cultuaria os deuses sem esperar deles outra coisa senão a satisfação pessoal (subjetiva) de tais celebrações (GUAL, 2002, p. 180), uma vez que sua “religião individual”, por assim dizer, não estaria baseada em uma mera relação de troca de favores. Sobre esse ponto, encontramos também em James Warren (2009) a tese de que a participação dos epicureus em rituais religiosos não era uma ação hipócrita ou contraditória, como pretendiam seus adversários. Pelo contrário, ao tomarem parte dos rituais religiosos, os epicuristas tinham por finalidade reforçar a tese de uma visão verdadeira e benéfica da divindade, a qual, não apenas seria livre da ansiedade que induz aos aspectos da concepção comum, mas também que ofereceria uma imagem clara de uma boa vida para a qual todo epicurista poderia aspirar (WARREN, 2009, p. 241)⁵⁴.

⁵⁴ Giovanni Reale é outro comentador que contribui para essa interpretação segundo a qual Epicuro não foi um hipócrita ao consentir o culto aos deuses. Segundo Reale: “A honra aos Deuses significava, em última análise, honrar o ideal de vida que, no Jardim, ele pregava aos homens e que constituía a marca da sua própria existência”. REALE, Giovanni. *Filosofias Helenísticas e Epicurismo*, p. 202. Trad. Marcelo Perine. Vol. 5. São Paulo: Loyola, 2011.

Assim como Spinelli, Benjamin Farrington (1968) parte da discordância de Epicuro em relação à política para fazer o seguinte apontamento: o motivo pelo qual Epicuro rejeitava a participação de seus discípulos nos assuntos do Estado era o de que essa participação impedia que os homens atingissem o estado de *ataraxia*, finalidade (*télos*) do homem. Grosso modo, a *ataraxia* é a ausência de qualquer perturbação, correspondendo, dessa forma, à *felicidade*⁵⁵. Ao propor que o ensinamento no qual Epicuro dispensava seus discípulos dos assuntos políticos tinha como intenção a *ataraxia*, Farrington acredita desfazer um engano cultivado ao longo dos tempos por comentadores e adversários da escola epicurista, a saber, a perda de interesse pela política devido à sujeição das cidades gregas ao domínio macedônio. Segundo Farrington, essa “generalização” mal se adapta ao pensamento de Epicuro, pois sugere que, “se Atenas tivesse permanecido livre, ele [Epicuro] poderia ter se tornado um político” (FARRINGTON, 1968, p. 17). Uma das chamadas *Sentenças Vaticanas* legitima a interpretação de Farrington. Lemos na sentença cinquenta e oito: “Liberemos a nós mesmos da prisão dos assuntos cotidianos e públicos” (EPICURO, 2014, 58, p. 55), pois, do contrário, o *cuidado de si* acaba por cair para segundo plano impedindo, dessa forma, o alcance da *ataraxia*⁵⁶.

Tal posição negativa de Epicuro frente o campo político em muito se assemelha à crítica platônica presente na obra *Apologia de Sócrates*. Nessa obra, podemos ler Sócrates afirmando que se tivesse se dedicado à política antes, há muito estaria morto, visto que este é o fim para todo aquele que se opõe à Assembleia no intuito de impedir que “aconteçam coisas injustas e ilícitas na cidade” (PLATÃO, 2007, p. 53-54). Assim, Epicuro encontrara já na Academia as bases para sua crítica à política. Entretanto, como bem assinala Farrington, Epicuro diverge de Platão na medida em que busca uma reforma na religião, proibindo seus adeptos de participarem da vida do Estado, de modo que, dentro do movimento epicurista, a diferença entre Estado e religião já era um fato consumado. “Todos sabiam que eles professavam uma crença nos deuses. A acusação era de que não acreditavam *nos deuses do Estado*. Nessa revolta estava o seu papel histórico” (FARRINGTON, 1968, p. 74).

Dito isso, Farrington, assim como Spinelli, antecipa uma possível resposta para a questão que facilmente se coloca quando apresentamos Epicuro opondo-se à religião: Epicuro

⁵⁵ Mais adiante analisaremos esse conceito de forma mais aprofundada ao confrontarmos traduções e interpretações feitas ao longo dos tempos.

⁵⁶ Devemos ter claro, como bem apontou Spinelli, que a proposta de Epicuro a partir de tal sentença não era, de modo algum, excluir a política da vida do indivíduo, mas sim, de “nós mesmos”, ou seja, daqueles que buscam uma vida boa nos moldes do que pressupõe o movimento epicurista. SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*, p. 170. São Paulo: Loyola, 2009.

acreditava nos deuses? Adversários do movimento epicurista se esforçaram em demonstrar um tipo de ‘ateísmo’ nessa corrente filosófica. No entanto, como podemos observar até o presente momento, Epicuro não chega a negar o divino, visto que seu problema não parece ser, de fato, a religião em si, mas sim, o modo como os homens a manipulavam. A crítica de Epicuro à religião se restringe à sua deturpação, que ocorre na medida em que os homens apresentam a religião: (a) na forma de mitos, como divulgavam *aedos* e *rapsodos*⁵⁷; (b) enquanto instrumento político; (c) como concepção filosófica incapaz de garantir a tranquilidade e felicidade aos homens. O próprio Epicuro em sua *Carta a Meneceu* afirma que: “Os deuses de fato existem e é evidente (ἐναργής – *enargés*) o conhecimento que temos deles” (EPICURO, 2002, p. 25), de modo que Epicuro estaria mais para um ‘purificador’ da religião do que para um ‘ateu’ propriamente dito⁵⁸.

A purificação da religião proposta por Epicuro ocorre na medida em que ele apresenta uma noção de divindade que tem como ‘função’, simplesmente, servir de modelo de virtude ao homem. Os homens deveriam voltar-se para os deuses no intuito de buscar “assemelhar-se” a eles em suas virtudes, não para pedir favores⁵⁹. Sobre esse mesmo ponto, Festugière chama a atenção para o fato de que antes de Epicuro, também Platão teve como objetivo propor uma ideia de divindade diferente daquela tradicional – a qual era constituída pela superstição desde os fundamentos. Porém, isso não significa que Epicuro concordou com os pressupostos de Platão. Na verdade, tais pressupostos eram, para Epicuro, ainda “mais insuportáveis” que os caprichos dos Olímpicos (FESTUGIÈRE, 1997, p. 103). Segundo Festugière, o divino em Platão tinha essa conotação para Epicuro por representar o inflexível jugo da Necessidade (ἀνάγκη – *anágkē*). Ullmann esclarece esse ponto ao fazer as seguintes considerações:

[...] se dos movimentos dos astros se cria uma imagem de necessidade, de destino implacável e, se essa necessidade é atribuída à vontade dos deuses, a conclusão é que todos os acontecimentos, no mundo, principalmente os que afetam o homem, são ordenados por decretos das divindades. Não há como fugir ou subtrair-se a eles. E mais. Visto, muitas vezes, o homem ser atingido pela dor, deve inferir-se que os deuses, com seu ódio, perseguem a humanidade. Essa ideia gera angústia e temor permanentes (ULLMANN, 2010, p. 43).

⁵⁷ Os *aedos* eram compositores que também cantavam seus poemas de cidade em cidade. Muito semelhantes eram os *rapsodos*, com a exceção de não serem compositores, mas apenas recitadores de epopeias.

⁵⁸ Essa “evidência” (ἐναργής – *enargés*) acerca do conhecimento dos deuses exige maiores esclarecimentos. Realizaremos tal discussão logo adiante.

⁵⁹ [...] “l’homme vraiment pieux ne s’adresse pas aux dieux pour les apaiser ou en obtenir quelque grâce, mais pour s’unir à eux par la contemplation, se réjouir de leur joie, et goûter ainsi lui-même, dans cette vie mortelle, à leur bonheur sans fin”. FESTUGIÈRE, André-Jean. *Epicure et ses Dieux*, p. 98. Paris, PUF, 1997.

Como bem observou Festugière, essa “angústia e temor permanentes” não se encontravam entre a crença nos deuses Olímpicos. Justamente pela semelhança que os deuses da tradição (Homero e Hesíodo) tinham com os mortais (paixões, raiva, orgulho, inveja, etc.) é que aos homens era possível uma convivência minimamente ‘saudável’ com o divino. Qualquer falta para com os deuses antropomórficos poderia ser ressarcida com oferendas, sacrifícios. “Assim, o temor não dominava por inteiro o coração dos homens. Ele estava mesclado com a esperança. Por mais dura que parecia a condição presente, era dado esperar uma sorte melhor” (FESTUGIÈRE, 1997, p. 106, tradução nossa). Entretanto, o que fazer se os deuses agora são aqueles que fixam imutavelmente o curso das coisas? É no intuito, pois, de mostrar que também estes astros apresentados por Platão não possuíam nada de divino que Epicuro disse em uma passagem de sua *Carta a Heródoto*: “Não se deve também crer que massas de fogo esféricas possuam a beatitude e ao mesmo tempo assumam esses movimentos segundo a sua vontade” (LAÉRCIO, 2008, X, 77). Na mesma carta, Epicuro ainda faz a seguinte afirmação:

[...] a principal perturbação das almas humanas tem sua origem na crença de que esses corpos celestes são bem-aventurados e indestrutíveis, e que ao mesmo tempo têm vontades e praticam ações e são causas incompatíveis com este seu estado [...] (LAÉRCIO, 2008, X, 81).

Outro ponto que contribui para a presente análise está contido ainda nas considerações de Ullmann. Diz ele acerca do período no qual Epicuro se encontrava:

A superstição tomara conta. A prática religiosa replenara-se de temores. Ora, medo escrupuloso dos deuses não é religião, porque esta quer dizer adoração dos deuses, num sentido de reverência e dependência (ULLMANN, 2010, p. 37).

Nesta passagem, Ullmann deixa claro dois pontos fundamentais: (a) que Epicuro encontrava-se em um momento histórico no qual a religião grega estava corrompida; (b) o significado real de religião para o grego. Conforme entendemos, não há dúvida de que a crítica de Epicuro não era, de fato, à religião como um todo. Não encontramos, como sugerem as afirmações de Lactâncio (aprox. 240 d.C – 320 d.C.) – e que serão analisadas logo adiante –, uma desqualificação de Epicuro à religião em si mesma, muito menos uma crítica com relação ao ato de reverenciar os deuses. A posição de Epicuro em relação à religião é mais parecida com a de um ‘reacionário’, no sentido de contrário (e, por esse motivo, disposto a colocar em crise) à religião tradicional, bem como contrário ao modo como a religião estava disposta na *Pólis*. Desse modo, a postura de Epicuro exige mais do que um mal emprego de adjetivos do tipo “ateu”, tal como pretendiam Plutarco (PLUTARCO, 2004, 1125A, p. 117) e Clemente de Alexandria (150 d.C. – 215 d.C.) (CLEMENT, 1867, p. 349). Aliás, o “ateísmo” do qual

Plutarco acusa Epicuro certamente não procede, pelo menos não como Plutarco pretende. Se Epicuro se apresenta como um ἄθεος (*átheos*), isso só pode ocorrer na medida em que entendemos seu “ateísmo” como a negação da existência de deuses tal como a crença do homem simples a concebia, ou seja, eivada de mitos e superstições (δεισιδαιμονία – *deisidaimonía*).

A *Carta a Meneceu* é prova incontestável da crença de Epicuro nos deuses e, portanto, fundamental frente à lógica argumentativa de Plutarco. Tomando a divindade como modelo de virtude, uma vez que no conceito do divino repousa a excelência por definição, Epicuro se desvincula da crença do homem simples e afirma que: “Ímpio (ἄσεβής) 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). Aqui, o termo ἄσεβής (*asebés*) possui, para além do sentido de *ímpio* – cujo termo rapidamente nos leva para a ideia de *sacrilégio*, *afronta ao religioso*, etc. –, o simples sentido de ‘aquele que não faz reverência ao sagrado’. Desse modo, Epicuro estaria propondo que *aquele que não faz reverência ao sagrado* não é quem rejeita os deuses (ou seja, aquele que não se prostra frente ao divino tal como a maioria acredita; esse não é o verdadeiro *asebés*), “mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria”, como, por exemplo, crer que o divino intervém na vida humana, seja para castigá-la, seja para premiá-la. Somente nesse sentido é que, assim como Plutarco, podemos pensar em Epicuro como um ‘ateu’, e, mesmo assim, com restrições.

Ainda na *Carta a Meneceu* (passagem em parte já mencionada anteriormente) Epicuro diz:

Os deuses de fato existem e é evidente (ἐναργής) o conhecimento que temos deles; já a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe: as pessoas não costumam preservar a noção que têm dos deuses [...] os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em noções inatas [προλήψεις], mas em opiniões falsas [ὑπολήψεις]. Daí a crença de que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons (EPICURO, 2002, p. 25)⁶⁰.

O problema que se coloca aqui é o fato de Epicuro afirmar que nosso conhecimento dos deuses surge a partir de *prólepsis* (πρόληψις). Na verdade, já apresentamos essa questão anteriormente ao tratarmos da função desse conceito entre os *critérios de verdade* em

⁶⁰ Se Lorencini e Carratore optaram por traduzir προλήψεις (*prolépseis*) por “noções inatas”, Mário da Gama Kury optou por “preconcepções verdadeiras” LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (124). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008. Chamamos a atenção para essa divergência de tradução pelo fato de que, como já dito no início do presente trabalho, Epicuro não diz que ‘nascemos’ com nossas *prólepsis*, mas sim que as formulamos no decorrer de nossas vidas. As *prólepsis* não são inatas, como pretendia Cícero ao traduzi-las por *innatas cognitiones*. Conforme SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as Bases do Epicurismo*, p. 203. São Paulo: Paulus, 2013.

Epicuro. Na investigação referida, apresentamos como uma possível resposta à questão das *prólepsis* em relação ao divino a interpretação de Spinelli (2013, p. 205). Contudo, Festugière também indica outro suposto modo a partir do qual poderíamos pensar a presente questão.

Como vimos, as *prólepsis* seriam como que *ideias previas* forjadas a partir da experiência e que nos serviriam de base para a emissão dos nossos juízos. Desse modo, põe-se a questão: como poderíamos forjar *ideias previas* a partir da experiência acerca da existência do divino? A princípio, isso parece exigir uma relação direta (sensível; empírica) com os deuses. Festugière buscou resolver tais problemas (sem maiores detalhes) a partir do seguinte raciocínio: visto que os deuses são compostos por átomos (o materialismo de Epicuro exige isso), emanariam, portanto, simulacros, os quais seriam apreendidos pela mente, criando, dessa forma, sua “noção comum” (FESTUGIÈRE, 1997, p. 86, *nota 3*)⁶¹. Sobre a afirmação, segundo a qual, para Epicuro, os deuses também seriam constituídos por átomos, temos o comentário do romano Marcus Terentius Varro (116 a.C. – 27 a.C.) em sua obra *Antiquitates Rerum Divinarum*. Segundo comenta Varro, na apresentação das diversas teologias (dos poetas, do Estado e da Filosofia – *teologia naturalis*):

[...] os filósofos têm-nos transmitido muitos livros, em que perguntam quem os deuses são, onde, o que os geraram, ou se sempre existiram; se eles consistem de fogo – como Heráclito acreditava – ou de números – de acordo com Pitágoras – ou de átomos – como dizia Epicuro. Isso e outras coisas podiam ser mais facilmente ouvidas tanto dentro de uma escola quanto em uma praça pública (VARRO, 1991, frag. 8).

Se os deuses são, como se atesta, compostos atômicos, então qual é a propriedade que os permite ser imortais, tal como Epicuro afirma, tanto como primeira máxima de seu *tetraphármakon*, quanto em sua *Carta a Meneceu* (EPICURO, 2002, p. 23)? Como vimos, apenas o átomo considerado em si mesmo seria, em contraposição aos compostos de átomos, eterno. Desse modo, como pensar uma interpretação que segue a linha de raciocínio proposta por Festugière? Segundo Reale, os problemas que surgem de tais análises apenas evidenciam a “insuficiência do materialismo atomístico” (REALE, 2011, p. 200). Muitas são as tentativas de ‘salvar’ qualquer coerência nos argumentos de Epicuro acerca do conhecimento evidente do divino, porém o problema permanece⁶².

⁶¹ Raciocínio semelhante é encontrado na argumentação de Jean François Duvernoy. DUVERNOY, Jean François. *O Epicurismo e sua Tradição Antiga*, p. 56. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

⁶² Uma apresentação pormenorizada das interpretações sobre essa problemática se encontra no texto de José KANY-TURPIN. *Os deuses*. In: *Ler Epicuro e os epicuristas*, p. 179. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

Se há problemas de compreensão no que diz respeito ao modo como Epicuro pensava a constituição dos deuses, menos problemática é a questão acerca de sua crença em tais seres. A indisposição de Epicuro em relação à religião grega nasce da perversão do raciocínio no que diz respeito ao modo de cultuar as divindades. A relação com o divino não pode culminar em submissão ou destruição daqueles que rendem cultos. Como já dito, para Epicuro, a religião deveria ser pensada no sentido de sincera reverência ao sagrado, ou seja, no sentido de assemelhar-se com aquilo que é excelente. Contudo, é fato que, para um leitor distraído (ou ardiloso), tal modo de se pensar a religião não seria compartilhado por todos como, por exemplo, Lucrécio, o que facilitaria qualquer interpretação maldosa do que realmente o epicurismo propunha. O tom áspero usado pelo epicurista romano com relação à religião é digno de menção:

[...] na maior parte das vezes foi exatamente a religião que produziu feitos criminosos e ímpios. Foi assim que em Áulida os melhores chefes gregos, escol de varões, macularam vergonhosamente com o sangue de Ifianassa o altar da virginal Trívia. Quando a faixa enrolada à volta da virgínea cabeleira caiu por igual de um lado e outro do rosto; quando viu o triste pai, de pé diante do altar, e junto dele os sacerdotes que dissimulavam o ferro, e os cidadãos que, ao contemplá-la, rompiam em choros – então, emudecendo de horror, vergou os joelhos e deixou-se cair por terra [...] Foi levantada pelas mãos dos homens e arrastada para os altares, toda a tremer [...] para, criminosamente virgem, no tempo em que deveria casar-se, sucumbir, triste vítima imolada pelo pai, a fim de garantir à frota uma largada feliz e fausta. A tão grandes males pode a religião persuadir (LUCRÉCIO, 1973, 1, vv. 80-100).

Embora severo, o teor negativo do qual a palavra *religião* (*religio*) está carregada em Lucrécio de modo algum redundando em equívocos quando comparada à ideia original de Epicuro. Como bem observado por Spinelli, o tom dado à palavra *religião* pode ser negativo, mas não é destrutivo no sentido de excluir completamente a religião da vida humana. O projeto de Lucrécio é o mesmo de seu mestre: expor os equívocos existentes no modo como o humano interpreta e vive o religioso para que seja possível uma purificação da religião. Esse é o motivo pelo qual em seu poema a palavra *religio* expressa aquilo que Lucrécio chamou de *artis religionis*, ou, mais precisamente, de *artis religionum animum nodis*: “um modo religioso de ser por meio do qual o sujeito dá em si mesmo como que um nó bem apertado na alma” (SPINELLI, 2009, p. 301). Spinelli, aliás, nos apresenta os diferentes sentidos que o termo *religio* expressa no poema de Lucrécio:

a) o mito religioso, mais precisamente à figuração ou representação dos deuses pelo mito; b) aos ritos sagrados, tanto às pomposas cerimônias religiosas quanto às libações, aos flagelos, às expiações e aos sacrifícios; c) à reverência ao sagrado, de modo bem específico aos vaticínios feitos pelos homens que, para ganhar autoridade, põem na boca dos deuses suas explicações como se fossem palavras douradas, educadoras, edificantes, e não são (SPINELLI, 2009, p. 304).

Ao que nos parece, diante das considerações feitas até aqui, clara está a ‘função’ dos deuses no âmbito do humano segundo Epicuro e o epicurismo. Alheios à vida humana, aos deuses cabia o ‘papel’ de modelos para os homens que buscavam um estado de ânimo que lhes garantisse uma vida boa. Assim, Epicuro garantia que a indiferença por parte dos deuses não resultasse na indiferença dos homens em relação ao divino, o que, aliás, impede que se atribua a Epicuro qualquer adjetivo relacionado ao ateísmo. Os diversos argumentos formulados pelos comentadores que aqui mencionamos são provas de que a proposta de Epicuro não era voltada para a negação dos deuses, e, muito menos, como pretende Canfora (2003, p. 151), para qualquer espécie de legitimação da ordem estabelecida (pelo Estado) no que diz respeito à religião enquanto instrumento de controle. Ao restringir o campo de ação dos deuses, Epicuro entregava aos homens a possibilidade de reger as suas próprias vidas, e isso obviamente não surge como algo benéfico para quem se aproveita da ignorância e do medo de alguns para controlá-los. Desse fato podemos facilmente conjecturar as razões pelas quais o epicurismo foi tão criticado, bem como tão mal interpretado mesmo por pensadores que, ainda hoje, são tidos como ‘clássicos’.

Embora pervertida em seus fundamentos, a religião da tradição, apropriada pelo Estado para seus próprios fins, não era de todo excluída na proposta epicurista de vida religiosa. Seja por artimanha, seja por sincero respeito aos deuses locais, Epicuro parece ter até incentivado a participação de seus discípulos nas festividades religiosas⁶³, porém, como bem assinalado anteriormente, com o intuito de retirar de tais encontros apenas uma satisfação pessoal, e não para alcançar favores divinos. “É inútil pedir aos deuses o que temos capacidade de conseguir por nós mesmos”, afirma Epicuro (EPICURO, 2014, 65, p. 63). Esse modo de proceder ‘liberta’ os indivíduos daqueles que se dizem representantes dos deuses (os quais, na verdade, fazem valer suas próprias vontades e interesses), na medida em que garante a *autonomia* desses indivíduos. Não por outro motivo Epicuro afirmava que a *liberdade* (ἐλευθέρια – *eleuthéria*) seria o maior e mais importante (μέγας – *mégas*) dos frutos da *independência* (αὐτάρκεια – *autárkeia*) (EPICURO, 2014, 71, p. 70).

3.2 A interpretação e os equívocos de Lactâncio acerca da religião e do prazer em Epicuro

⁶³ O epicurista Filodemo de Gadara é testemunha disso ao afirmar que, para Epicuro, os deuses cívicos deveriam ser honrados. USENER, Hermann Karl. *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, frag. 169, p. 347. Trad. e note di Iliaria Ramelli; presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2007.

Na esteira dos adversários da Filosofia epicurea está Lactâncio (aprox. 240 d.C – 320 d.C.) e suas críticas ao modo como Epicuro entendia a relação do humano com o divino. Em sua obra, *Instituições Divinas*, Lactâncio apresenta uma série de críticas a Epicuro e seus ensinamentos. Na verdade, mais especificamente no Livro III dessa mesma obra, e com um tom visivelmente jocoso em sua fala, Lactâncio chega a fazer uma lista dos “absurdos” ensinamentos de Epicuro (LACTÂNCIO, 1990, III, §3, p. 297). Dentre esses ensinamentos, obviamente consta a tese epicurista acerca do desinteresse por parte dos deuses no que diz respeito às coisas humanas. Se nosso objetivo é entender a relação de Epicuro com a religião, uma análise das críticas de Lactâncio se torna primordial.

São vários os pontos de discordância entre Lactâncio e Epicuro, a começar pela ideia do surgir do *cosmos*. Em Lactâncio temos que Deus, a partir do nada, teria criado todas as coisas: “Que ninguém pergunte a partir de que matéria fez Deus obras tão admiráveis e magnânimas; tudo o fez a partir do nada (*ex nihilo*)” (LACTÂNCIO, 1990, II, §8, p. 200, tradução nossa). Fruto de um choque entre os átomos no vazio infinito, Epicuro exclui a divindade do processo pelo qual todas as coisas surgiram. Tal é a divergência entre Lactâncio e Epicuro, que rapidamente percebemos que não há a mínima possibilidade de um acordo entre esses dois pensadores, o que não significa que seria lícito a Lactâncio corromper a tese de Epicuro em prol de seus argumentos; argumentos tais que se dão a partir de um ponto de vista muito específico: o da crença religiosa no Cristianismo.

Lactâncio afirma que “a crença de que o mundo foi feito pela providência divina é uma crença aceita entre quase todos os filósofos” (LACTÂNCIO, 1990, II, §48-49, p. 206-207, tradução nossa). , tais como aqueles que, ainda segundo Lactâncio, compuseram a escola pitagórica e estóica, bem como os “sete sábios”, Sócrates e Platão. Dentre outros objetivos, a intenção de Lactâncio é apresentar filósofos como Epicuro, que, indo na contramão dessa tradição filosófica no que diz respeito ao religioso, se opunham à ideia de que o mundo foi feito pela divindade, ou que houvesse qualquer outro tipo de interferência do divino no âmbito do humano. Lactâncio chega ao ponto de tomar Epicuro como um “louco” (*insanus*), com intenções perversas, na medida em que, para ele, ao se opor à tradição, Epicuro buscava simplesmente, “fazer escola”. Não escapa a Lactâncio a pergunta feita por Epicuro a todo aquele que acreditava ser o mundo fruto da criação dos deuses, a saber: “qual o motivo que teria levado os deuses (ou, Deus, no caso de Lactâncio) a criar a humanidade, visto que “Deus”, por ser perfeito, de nada necessita?” “Qual a utilidade do homem para que a

divindade viesse a criar seres humanos, que, aliás, são seres imperfeitos?” Eis a resposta dada por Lactâncio:

Pois para que houvesse alguém que entendesse suas obras, que pudesse admirar com seus sentidos e proclamar com sua voz a providência de Deus na hora de ordenar as coisas, bem como sua inteligência na hora de fazê-las e sua capacidade de consumá-las: e o fim último de tudo isto é que se adore a Deus (LACTÂNCIO, 1990, VII, §4, p. 288, tradução nossa).

Divergindo da resposta dada por Lactâncio, Epicuro se afasta de toda e qualquer tese que defenda a existência de um Deus que cria seres imperfeitos com o único propósito de ser adorado por eles⁶⁴.

Outra crítica presente na obra de Lactâncio a Epicuro está no tópico *Erros da filosofia moral*. Nesse tópico, ao investigar os meios segundo os quais os homens poderiam levar uma vida justa (*quo rectius*), ou seja, os meios pelos quais os homens alcançariam o *sumo bem* (*summum bonum*), Lactâncio diz que Epicuro (entre outros filósofos, como Aristipo e Zenão) teria se equivocado ao pensar o *sumo bem* como um “prazer espiritual” (*voluptate animi*). Esse “prazer espiritual”, Lactâncio o entende como “segurança” (*securitas*), ou “gozo” (*gaudium*) (LACTÂNCIO, 1990, III, §6, p. 262), motivo pelo qual seria equivocado tomá-lo como o *sumo bem*, já que esta parece ser uma característica também comum aos animais⁶⁵. Segundo Lactâncio, o *sumo bem* deveria ser algo próprio do homem⁶⁶, tal como era, segundo ele, a religião.

Para Lactâncio, a única coisa que parece ser distinta entre os seres humanos e os animais é a religião. Nesse ponto, Lactâncio estaria de acordo com Cícero, tal como ele mesmo diz (LACTÂNCIO, 1990, III, §7, p. 272) ao citar uma passagem da obra *Das Leis*. Na passagem em questão, Cícero afirma que, entre todas as espécies animais, nenhuma, com exceção do homem, tem o menor conhecimento de Deus, e que, mesmo muitas vezes ignorando em qual Deus se deva crer, não há povo, civilizado ou primitivo, que não tenha

⁶⁴ Nesse ponto, Lucrécio definitivamente segue seu mestre: “Dizer ainda que foi por causa dos homens que eles [os deuses] quiseram preparar a maravilhosa natureza do mundo e que, por conseguinte, convêm louvar a louvável obra dos deuses e julgá-la eterna e imortal [...] imaginar outras coisas deste gênero e vir apresentá-las é, ó Mêmio, perfeita loucura [...] Em que importaria realmente o nosso agradecimento a seres imortais e felizes para que por nossa causa empreendessem fosse o que fosse?” LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 5, vv. 155-165. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁶⁵ Assim como se comunicar (falar), rir, amar, e até mesmo a presença de certo nível de inteligência. LACTÂNCIO. *Instituciones Divinas*, III, §2-6, p. 271-272. Trad. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

⁶⁶ Na verdade, para além do critério “ser próprio do homem”, o *sumo bem*, em Lactâncio, deveria atender a mais dois critérios: “que sea sólo del alma y que no pueda ser compartido con el cuerpo; y finalmente, que nadie pueda conseguirlo sin la ayuda de la ciencia y de la virtud”. LACTÂNCIO. *Instituciones Divinas*, III, §9, p. 268. Trad. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

uma noção de Deus (CÍCERO, 1967, p. 43). Da fala de Cícero, Lactâncio retira a seguinte conclusão:

Assim, os filósofos [aqui Lactâncio estaria se referindo a Epicuro e os epicuristas] que pretendem liberar as almas de todo tipo de medo, destroem também a religião e privam o homem do bem que lhe pertence de forma exclusiva (LACTÂNCIO, 1990, III, §9, p. 273, tradução nossa).

Do fato de que Epicuro pretendia “libertar as almas de todo tipo de medo” não decorre que ele desejasse “acabar por destruir a religião” e, dessa forma, “privar o homem do bem [da religião] que lhe pertence de forma exclusiva”. Pelo contrário, a Filosofia de Epicuro nunca teve como objetivo a extinção da religião. O que Epicuro buscava, como já demonstrado anteriormente, era justamente uma purificação da religião na medida em que propôs uma reforma do pensamento religioso de sua época. O intuito era a desmistificação, o que tornaria possível uma vida feliz mesmo com a religião existindo. Nesse ponto, concordamos com Gual quando ele diz que há em Epicuro uma “religiosidade gratuita” e cordial, uma veneração festiva, de modo que ela é fonte de gozo para quem sabiamente a pratica (GUAL, 2002, p. 177).

Investigar essa interpretação de Lactâncio se faz necessário devido aos problemas que ela traz consigo, tanto no que diz respeito aos argumentos de Epicuro acerca do infundado medo dos deuses, quanto do medo da morte. Isso porque, esse “prazer espiritual” do qual fala Lactâncio diz respeito ao conceito grego de *ataraxia*, por muitas vezes mal traduzido e, conseqüentemente, mal interpretado. Somando-se a isso, temos o próprio conceito de *prazer* (ἡδονή – *hedoné*) que, no caso de Lactâncio, também causa alguns equívocos. Desse modo, analisaremos esses dois conceitos (ἀταραξία e ἡδονή) a partir das considerações de Lactâncio no intuito de contrapô-las ao que temos como pensamento ‘genuíno’ de Epicuro. Tal análise se justifica também pelo fato de que, se Lactâncio pensou a *ataraxia* de Epicuro como uma espécie de “prazer espiritual”, ainda hoje, não raro, comentadores e tradutores a pensam como uma espécie de “paz de espírito”, o que, segundo nos parece, também não é de todo recomendável.

Como foi dito, para Lactâncio, a *ataraxia* seria uma espécie de “prazer espiritual” (*voluptate animi*), que ele entendia como *segurança* (*securitas*) ou *gozo* (*gaudium*), motivo pelo qual seria um estado compartilhado pelos animais. De fato, tal interpretação está longe de ser minimamente coerente. Analisemos essa questão por partes: primeiramente, o conceito *ataraxia* não se deixa traduzir pela expressão *voluptate animi* sem maiores explicações (coisa que, aliás, não é feita por Lactâncio). O estado a que o conceito *ataraxia* diz respeito está, não

somente no âmbito do *mental/psíquico* (considerando que Lactânncio estivesse mantendo-se minimamente fiel ao pensamento de Epicuro ao empregar o termo *animi* em sua definição), mas também do *físico/corporal*. Sobre esse ponto, Epicuro não deixa dúvidas:

Quando então dizemos que o fim último [τέλος] é o prazer [ἡδονή], 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 [ἀλγεῖν κατὰ σῶμα] e de perturbações da alma [ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν] (EPICURO, 2002, p. 43).

Em segundo lugar, a interpretação de Lactânncio é equivocada pelo fato de que a *ataraxia* em Epicuro exigia um esforço racional (um discernimento sobre o melhor modo de viver) daquele que a almeja, de modo que afirmá-la como um sentimento compartilhado pelos animais seria, no limite, problemático. Aliás, é justamente por exigir tal esforço daquele que o persegue que esse estado de *ataraxia* não deve ser pensado como “prazer espiritual”, ou, “paz de espírito”. Eis um ponto discutível nas traduções e comentários que dispomos. Se a *ataraxia* aparece nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico como “serenidade do espírito”, como pretendem Antonio Gallego e Teresa Muñoz em sua tradução (SEXTO EMPÍRICO, 1993, p. 15), em Epicuro isso não soa bem⁶⁷. Segundo nos parece, ao traduzir *ataraxia* por “paz de espírito”, o tradutor deixa transparecer, de maneira muito forte, a ideia de que a tranquilidade a que esse conceito grego se refere é adquirida por meditação, por vias religiosas, ou coisa do tipo; e isso, absolutamente, não é o caso – pelo menos em Epicuro.

Como terceiro e último ponto, destacamos aqui a relação estabelecida por Lactânncio entre o conceito de *prazer*, sob os termos de uma *voluptas* (respectivo termo latino para a ἡδονή e/ou πάθη – *páthe* dos gregos), e a *ataraxia*⁶⁸. Ao propor tal relação, Lactânncio desconsidera o fato de que, na verdade, na proposta epicurista, havia uma diferença sutil entre esses dois tipos de prazer. A citação acima da Carta a Meneceu (2002, p. 43) demonstra

⁶⁷ Sexto Empírico também propunha a ideia de que a finalidade (τέλος) do homem (nesse caso, do homem céptico) seria a *ataraxia*: “Dizemos ainda que a finalidade do céptico é a tranquilidade em questões de opinião e a sensação moderada quanto ao inevitável”. SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposes Pirrônicas*, p. 120-121. Trad. Danilo Marcondes. Revista *O que nos faz pensar*. Nº 12. Rio de Janeiro: Junho, 1997. Contudo, não desconsideramos o fato de que, segundo Diógenes Laércio: “O fim supremo (τέλος) para todos os cépticos é a suspensão do juízo (ἐποχήν), à qual se segue a imperturbabilidade (ἀταραξία) como se fosse a sua sombra”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX (107). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. O equívoco de Diógenes Laércio é notório, visto que, em passagens como a que mencionamos acima, Sexto Empírico deixa claro que a *epoché* (ἐποχή – suspensão do juízo) ocorre com o único objetivo de garantir ao sábio a *ataraxia*, e não o contrário, como pretende Diógenes Laércio.

⁶⁸ Essa relação de oposição entre ἀταραξία e ἡδονή que deixamos transparecer aqui será detalhadamente abordada mais adiante. Faremos isso quando tratarmos da suposta divergência entre Epicuro e Aristipo no que diz respeito ao fim (τέλος) da ação humana. Por ora, resumidamente, apresentamos a seguinte enunciação: a *ataraxia* diz respeito a um estado de imperturbabilidade físico e mental, ao passo que o conceito de *hedoné* refere-se aos prazeres somáticos (corporais).

isso. O prazer, enquanto *hedoné*, diz respeito ao prazer cuja sensação é medida para as boas escolhas, ao passo que o prazer extraído da condição de *ataraxia* é a finalidade de tais boas escolhas. Esse também é um ponto da Filosofia de Epicuro do qual não nos restam dúvidas: “E o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito [ἀταραξία]” (EPICURO, 2002, p. 35). Contudo, como facilmente percebe-se, a ‘cisão’ existente entre tais conceitos refere-se às suas definições, pois quanto aos seus fins, a relação é de convergência. Lactâncio não se esforçou em demonstrar tais sutilezas, motivo pelo qual nos opomos à sua interpretação. Na análise que se segue, buscaremos deixar ainda mais claras essas considerações. Por ora, vamos nos deter aos problemas que uma tradução da *ataraxia* por “paz de espírito” faz surgir.

Um exemplo de tradução do conceito *ataraxia* a que nos referimos está tanto na tradução da *Carta a Meneceu* feita por Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore (2002), quanto na tradução de Mário da Gama Kury (2008) da obra de Diógenes Laércio (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*). Lorencini, Carratore e Kury traduzem o conceito *ataraxia* por “serenidade do espírito” e “paz de espírito”, respectivamente⁶⁹, assim como, por exemplo, R. D. Hicks (1925) o traduz por “*peace of mind*”. Na verdade, expressões do tipo “paz de espírito”, ou “serenidade da alma”, para designar determinados conceitos gregos, não são novidades na tradução de Kury. Já no Livro IX, quando Diógenes Laércio expõe qual seria o “fim supremo” (*télos*, ou *sumo bem*, no caso de Lactâncio) para Demócrito, Kury traduz “τέλος δ’ εἶναι τὴν εὐθυμίαν” como: “O fim supremo é a serenidade da alma” (LAÉRCIO, 2008, IX, 45). Por algum motivo, Kury traduziu εὐθυμία (*euthymía*) por “serenidade da alma”, se afastando da tradução de Hicks. Em Hicks temos a mesma frase traduzida da seguinte forma: “O fim da ação é a tranquilidade” (*The end of action is tranquillity*). De fato, *euthymía*, que, como entendemos, significa um bom ânimo, alegria, ou, simplesmente, um estado psicológico de *contentamento*, está muito mais próximo de “*tranquillity*” do que para “serenidade da alma”.

Também optamos pela tradução de Hicks no que diz respeito ao conceito *ataraxia*, embora não estejamos completamente de acordo com ela e, de certo modo, a ajustamos ao nosso modo de pensar esse conceito no epicurismo. Como dissemos acima, enquanto Kury traduz o conceito *ataraxia* por “paz de espírito”, Hicks o traduz por “*peace of mind*”,

⁶⁹ Algumas passagens às quais nos referimos: EPICURO. *Carta a Meneceu*, p. 35. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Unesp, 2002; LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (85). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

expressão essa que, em português, significa exatamente “paz de espírito”, tal como foi traduzido por Kury. Entretanto, a palavra “*mind*” contida na expressão inglesa nos remete também ao conceito de “juízo”, “mente”, ou mesmo ao conceito de “razão”, motivo pelo qual optamos por ela e não pela tradução que consta na edição brasileira. Segundo nos parece, a expressão inglesa usada por Hicks, de certa forma, traduz melhor (em relação à tradução de Kury, Lorencini e Carratore) o conceito *ataraxia* em Epicuro. Isso porque, na expressão inglesa transparece com maior clareza a ideia de um estado de “imperturbabilidade mental”, de serenidade, ou tranquilidade de um sujeito racional que, a partir de seus próprios esforços, alcança tal estado e, conseqüentemente, a possibilidade de ser feliz. Com efeito, fica claro, desde já, que o conceito *ataraxia* em Epicuro está diretamente ligado à ideia de um bom ânimo: se se atinge a *ataraxia*, então, se alcança um bom ânimo, o qual é sinônimo de uma boa vida.

A tranquilidade a que o conceito *ataraxia* remete só é alcançada com a investigação filosófica e não através de mecanismos religiosos (meditação, oração, etc.), tal como uma tradução do tipo “paz de espírito” deixa subentendida. É somente através do exercício de investigação da natureza – seja ela a natureza humana ou a Natureza entendida como *phýsis* – com a finalidade de desvelá-la e, dessa forma, conhecer os fenômenos do mundo e a si próprio no intuito de desmistificar opiniões mal formuladas (por exemplo, dogmas religiosos), que, para Epicuro, seria possível alcançar a *ataraxia*. A palavra *ataraxia*, enquanto uma negação de *ταραχή* (*taraché* – perturbação, desordem), visto que nela há o prefixo grego privativo alfa (α), tem como objetivo central exprimir a ideia de privação daquilo que perturba a mente humana, o que, em Epicuro, corresponderia, tanto aos temores infundados (medo dos deuses e da morte), quanto às inclinações (paixões) dos homens em seu excesso. É no processo de investigar o mundo e a própria condição humana que o homem se torna consciente do que é possível e do que não é; do que se deve privar e do quanto se deve privar.

Sobre o medo dos deuses como um dos temores infundados, já tratamos anteriormente. Quanto ao medo da morte, trataremos no capítulo seguinte, pois, embora o conceito de *ataraxia* já esteja delineado, resta ainda destacar a sua relação com o conceito de *prazer* enquanto *hedoné* (ἡδονή). Demonstrar essa relação exige uma análise aprofundada acerca da função e da própria definição da *hedoné*. Se Lactânio, em sua definição de *ataraxia* como “prazer espiritual”, já evidencia uma relação entre esses dois conceitos, ele se equivoca, todavia, também na apresentação acerca da *hedoné* em Epicuro. Com o objetivo de desfazer

os equívocos de Lactânncio e apresentar uma clara relação entre *ataraxia* e *hedoné*, passamos agora ao conceito de *prazer* (ἡδονή) tal como entendido por Epicuro.

Como já dito, em Epicuro podemos também pensar a relação entre a *ataraxia* e a *hedoné* na medida em que a própria palavra *ataraxia* exprime uma ideia de privação daquilo que perturba os homens. Dentre essas perturbações está o *prazer* (ἡδονή), visto que ele consta entre as inclinações humanas que, tanto em seu excesso quanto na sua falta, impedem o homem de vir a atingir a *ataraxia*. Entretanto, é importante ter claro que não é o *prazer* em si mesmo que impossibilita os homens de atingir a *ataraxia*, como se eles devessem evitá-lo ao máximo. Na verdade, Epicuro chega mesmo a postular que o *prazer* é o início e o fim de uma vida feliz⁷⁰. A razão para tal afirmação é que, para Epicuro, as coisas ora são escolhidas, ora rejeitas, devido ao *prazer* que os homens podem retirar delas, e não, como pretende Lactânncio, por Epicuro ser um “defensor dos mais baixos prazeres para cuja consecução pensava que havia nascido o homem” (LACTÂNCIO, 1990, III, §35, p. 303, tradução nossa). Mais uma vez é visível o conflito entre a formulação de Lactânncio com a do próprio Epicuro⁷¹.

Se Epicuro coloca como finalidade da ação humana a *ataraxia*, que também significa o privar-se das inclinações humanas em demasia com o objetivo de atingir uma boa vida, de que forma esse mesmo filósofo poderia propor, como insinua Lactânncio, a busca pelos prazeres mais repulsivos (*fuit enim turpissimae voluptatis assertor*)? O *prazer* em Epicuro nunca foi o *prazer* do intemperante. Pelo contrário, Epicuro afirmava que o *prazer* em excesso torna-se vício e, portanto, prejudicial aos homens. Não se pode encontrar *prazer* em seu excesso (bem como em sua falta, evidentemente). O *prazer*, segundo Epicuro, se encontra em uma justa medida individual. Conhecer essa justa medida cabe àquele que reflete sobre si mesmo e sua condição, o que lhe permite retirar o máximo de *prazer* necessário das coisas com o intuito de extirpar qualquer dor física ou mental. É dessa forma que se torna possível

⁷⁰ “[...] afirmamos que o prazer [ἡδονή] é o princípio [ἀρχή – *arché*] e o fim [τέλος] da vida feliz [μακάριος]”. LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*, X (128), tradução nossa. Trans. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilingue grego-inglês. London: W. Heinemann, 1925 (Loeb Classical Library).

⁷¹ Ateneu de Náucratis nos fornece testemunhos, em sua obra *O banquete dos sofistas*, que apenas confirmam a confusão gerada a partir desse ensinamento de Epicuro. Talvez o mais marcante seja o relato da expulsão dos epicuristas romanos Alcuis e Philiscus de suas cidades. O motivo de tal expulsão seria a tentativa desses dois epicuristas em inserir em suas cidades o prazer epicureu: “Well then did the Romans, who are in every respect the most admirable of men, banish Alcuis and Philiscus the Epicureans out of their city, when Lucius Postumius was consul, on account of the pleasures which they sought to introduce into the city. And in the same manner the Messenians by a public decree banished the Epicureans”. ATHENAEUS, of Naucratis. *The Deipnosophists. Or Banquet Of The Learned Of Athenaeus*, § 68, p. 875. London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1854.

aos homens atingir a *ataraxia*. Fica, desse modo, explícita a *relação* entre os conceitos da *ataraxia* e *hedoné* – relação essa que Lactâncio omitiu, tornando problemática sua interpretação da *ataraxia* em Epicuro. Essas e outras questões acerca do prazer são tratadas por Epicuro em sua *Carta a Meneceu*, motivo pelo qual passamos à sua análise.

Na *Carta a Meneceu*, Epicuro inicia sua argumentação fazendo uma apresentação daquilo que é – e o que deveria ser – comumente desejado (ἐπιθυμία – *epithymía*) pelos homens. Nessa divisão consta que há desejos que são naturais (φυσικός – *physikós*) e desejos que são “inúteis” (κενός – *kenós*: frívolos, vãos, vazios). Os desejos naturais se dividem em duas classes: (a) os necessários, em cuja categoria se encontram também os desejos fundamentais para a felicidade, o bem-estar corporal e a própria vida; (b) os desejos *apenas naturais* (EPICURO, 2002, p. 35). Essa divisão é esclarecida em um escólio de Diógenes Laércio presente na máxima XXIX:

Epicuro considera naturais e necessários os desejos que nos livram do sofrimento, como beber quando temos sede; naturais e não-necessários são os desejos que simplesmente fazem variar o prazer, sem remover o sofrimento, como os alimentos suntuosamente preparados; nem naturais nem necessários são os desejos por coroas e ereção de estátuas em honra da própria pessoa (LAÉRCIO, 2008, X, 149).

O objetivo de Epicuro nessa máxima é mostrar àquele que se dedica à Filosofia que aquilo que deve ser buscado (a fim de alcançar uma boa vida) é a saúde do corpo e da mente. Como já dissemos, é com vistas a alcançar a felicidade, tranquilidade, prazer e, conseqüentemente, se afastar de toda dor e perturbação, que os homens direcionam suas ações e escolhas. E isso exige uma educação filosófica, na medida em que é essa educação que irá tornar possível um discernimento acerca de qual e de quanto prazer é necessário para se atingir uma vida saudável e feliz.

Há uma espécie de ‘critério’ para se chegar ao *prazer* tal como Epicuro o concebe, a saber: “Chega-se ao prazer escolhendo todo o bem de acordo com a distinção entre prazer e dor” (EPICURO, 2002, p. 37). De certa forma, embora haja essa distinção entre *prazer* e dor, ela não exclui o *prazer* da dor por completo. Quer dizer: a escolha nunca é feita entre *prazer* ou dor, mas sim entre um dos dois meios para se obter *prazer*. O *prazer*, enquanto um “bem primeiro e inato”⁷², deve ser buscado sempre, mesmo que para alcançá-lo seja necessário optar por algo que venha a causar dor. É medindo suas ações com vistas ao que é adequado

⁷² Lorencini e Carratore traduzem σύμφυτον (*symphyton*) por *inato*. EPICURO, *Carta a Meneceu*, p. 37. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Unesp, 2002. Kury traduz esse mesmo conceito por *congênito*. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (129). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

para se atingir a *ataraxia* – e, evidentemente, em oposição ao que é prejudicial – que os homens devem pautar suas escolhas⁷³. Essa *medida* é necessária, visto que há ocasiões em que se usa o bem como se fosse um mal, e vice-versa. Em Lucrécio há uma passagem que expressa esse ensinamento de Epicuro de forma muito significativa:

[...] assim como os médicos, quando tentam dar às crianças o repugnante absinto, primeiro põem, no bordo da taça, loiro, fluído e doce mel, de modo que, pela idade imprevidente e pelo engano dos lábios, tomem a amarga infusão do absinto e, não significando este engano prejuízo, possam deste modo readquirir saúde [...] (LUCRÉCIO, 1973, 1, vv. 935)⁷⁴.

Frente a todo o esforço empregado na presente análise percebemos que as críticas de Lactâncio não procedem, tanto no que diz respeito à religião, quanto acerca da *ataraxia* e da *hedoné*. Fruto de uma má interpretação (proposital ou não), Lactâncio parece não se esforçar em investigar as bases da Filosofia epicurista, se deixando levar por uma tradição que, ainda mais desinteressada que ele próprio, se limitou apenas a reproduzi-la de forma caricatural. Uma vez apresentados e discutidos os equívocos referentes ao modo como Epicuro concebia os deuses, assim como a perversão do raciocínio feita por Lactâncio acerca da definição dos conceitos *ataraxia* e *hedoné*, passamos, enfim, para o quarto capítulo da presente dissertação. O assunto sobre o qual tratamos nesse capítulo tem como fundamento a segunda máxima do *tetraphármakon* de Epicuro. Com essa máxima Epicuro ensinava que: “A morte nada é para nós, pois o que se decompõe é insensível, e o que é insensível nada é para nós” (LAERTIUS, 1925, X, 139)⁷⁵. Na verdade, esse ensinamento está presente, não apenas no *tetraphármakon*, mas também na *Carta a Meneceu* (EPICURO, 2002, p. 27), assim como também está pressuposta nas máximas XI e XII a partir da ideia de que, para se extirpar o medo da morte, seria necessário um (re)conhecimento tanto da Natureza (enquanto *phýsis*) quanto da natureza humana (EPICURO, 2006, p. 24).

⁷³ τῆ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει. LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*, X (130). Trans. R. D. Hicks. Bilingue grego-inglês. London: W. Heinemann, 1925 (Loeb Classical Library). Lorencini e Carratore traduzem essa passagem da seguinte forma: “Convém, portanto, avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos”. EPICURO, *Carta a Meneceu*, p. 39. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

⁷⁴ Encontramos também em Machado de Assis, mais especificamente na obra intitulada *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, uma tentativa de ilustrar esse conceito de *prazer* entre os epicureus. Machado de Assis coloca no discurso de seu personagem (Brás Cubas) a ideia de que o simples ato de livrar os pés das botas que, ao longo do dia, se tornaram desconfortáveis, pode proporcionar um sentimento de “felicidade barata, ao sabor dos sapateiros e de Epicuro”. ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, p. 113. Fixação de texto e notas de Marcelo Módo. São Paulo: Globo, 2008.

⁷⁵ O mesmo se encontra em Lucrécio quando esse afirma que: “A morte, portanto, nada é para nós e em nada nos toca, visto ser mortal a substância do espírito (*animus*)”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 830. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

O motivo pelo qual Epicuro busca defender a morte como “nada para nós” (*oudèn pròs hemàs*) se deve ao fato de que, ao seu modo de ver, na medida em que a tradição religiosa e filosófica postulou uma vida ‘além-túmulo’, acabou por florescer no íntimo dos homens certas perturbações que os impediam de viver bem. Para Epicuro, preceitos que apontam para uma alma imortal (fossem eles oriundos da religião tradicional ou de correntes filosóficas como, por exemplo, a platônica)⁷⁶ impediam que uma vida em *ataraxia* fosse possível a todos. A razão disso é que, aos homens de pouca ou nenhuma instrução (os quais eram muitos no período histórico no qual Epicuro viveu), a simples incerteza do que pode se passar depois da morte seria, desde já, suficientemente forte para lhes retirar a mera possibilidade de uma ‘vida boa’, de uma vida ‘tranquila’ aos moldes da *ataraxia*.

Embora esse ensinamento de Epicuro se apresente como uma crítica que se estende a duas tradições, a religiosa (e, em alguma medida, política) e a filosófica, essas duas tradições, por si só, exigem uma extensa pesquisa. Esse é o motivo pelo qual optamos por nos deter ao máximo às considerações do próprio Epicuro. Porém, a presente análise tem como objetivo investigar um terceiro ‘alvo’ dessa tese. Esse ‘alvo’ diz respeito àqueles que colocavam a felicidade como resultante dos prazeres físicos e, por esse motivo, acabavam por sofrer diante do tempo limitado que o ser humano naturalmente tem disponível. Ao elencarmos esse terceiro ‘alvo’ da tese de Epicuro pretendemos realizar uma discussão direta com a tradição cirenaica, pois não são raras as alusões a Aristipo⁷⁷ como alguém que, postulando como fim (*télos*) da ação humana a busca pelo prazer somático, tinha por primazia a quantidade de prazer.

A análise que se segue terá como objetivo, primeiramente, estabelecer – mediante considerações gerais – os motivos pelos quais, para Epicuro, não deveríamos temer a morte. Em um segundo momento, buscar-se-á analisar detalhadamente a estrutura dos argumentos usados por Epicuro para a formulação de tal ensinamento, o que exige, não apenas uma investigação da natureza da alma segundo Epicuro, mas também uma análise das

⁷⁶ Elencamos aqui três obras nas quais Platão trata da questão acerca da imortalidade da alma. A primeira é a obra *A República* e o uso feito por Platão, em sua exposição acerca da vida além-túmulo, do mito de Er, o guerreiro que doze dias após a sua morte volta à vida e conta o que viu no outro mundo (PLATÃO, 2001, X, 614b). Além dessa obra há também o diálogo *Fédon*, no qual Sócrates demonstraria a imortalidade da alma (PLATÃO, 1991, p. 113), e *Górgias*, em cuja narrativa afirma-se a existência de uma “Ilha dos Venturosos” para as almas dos homens justos e o “Tártaro” como destino dos homens injustos (PLATÃO, 2011, 523b).

⁷⁷ Tal como consta em obras como a de Diógenes Laércio (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*), Aristipo de Cirene (435 a.C. – 356 a.C.) foi discípulo de Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.). Fundador da chamada escola cirenaica, Aristipo teria postulado que a finalidade da ação seria o prazer somático, motivo pelo qual comumente se referem a ele como um hedonista.

considerações de Lucrecio sobre esse ponto. E, por fim, no quinto e último capítulo, analisaremos a questão acerca do medo da morte por ser ela o fim da possibilidade de gozo. Nesse tópico, para além dos argumentos de Epicuro, um resgate da Filosofia cirenaica também será feito. O objetivo será traçar uma relação de convergência entre a concepção filosófica de Epicuro e Aristipo.

4 EPICURO E LUCRÉCIO: A SUPERAÇÃO DO MEDO DA MORTE

Ao afirmar que o medo da morte é um sentimento vão, pois “o que se decompõe é insensível, e o que é insensível nada é para nós” (LAERTIUS, 1925, X, 139), Epicuro pretendia tornar claro que a morte (enquanto ausência de sensações) representa o fim da relação do homem com o mundo, ou seja, com tudo o que é prazeroso e/ou doloroso. É nesse preceito que se impõe com mais força a posição de Epicuro frente à impossibilidade de uma vida além-túmulo⁷⁸. Diante de tal raciocínio, Lactâncio surge, mais uma vez, criticando a postura de Epicuro. Lactâncio discorda de Epicuro pelo fato de que, aparentemente, Epicuro não percebeu que o medo da morte não se esgota, nem nos possíveis castigos de uma vida além-túmulo, nem na morte ‘em si mesma’, mas no modo como ela pode ocorrer (LACTÂNCIO, 1990, III, §32, p. 302). Segundo Lactâncio, o que se teme é a possibilidade de vir a sofrer no processo da morte, no consumir-se em alguma enfermidade, ou mesmo vir a morrer de forma violenta. Contudo, ao que nos parece, quando considerado todos os argumentos que fundamentam esse preceito epicureu, a crítica de Lactâncio se torna descabida. Sobre esse ponto, elencamos aqui dois motivos.

Primeiramente, Lactâncio não leva em consideração que, segundo Epicuro, aquele que se dedica à Filosofia tem consciência plena de que o futuro não é “nem totalmente seu, nem totalmente não-seu”. Ter consciência dessa condição permite que o sábio não se veja obrigado a esperar pelo futuro como se ele estivesse por vir com toda a certeza, nem a se desesperar como se o futuro não estivesse por vir jamais (EPICURO, 2002, p. 33). Aquele que teme o modo como a sua própria morte pode vir a acontecer é um tolo, pois deixa de viver o presente e dele retirar o máximo prazer possível para continuar levando uma existência feliz. A simples espera pela morte, bem como o modo como ela virá, é capaz de instaurar no íntimo do homem um nível de terror que lhe impossibilita viver de forma tranquila, feliz. Por esse motivo, não seria digno de atenção, para um epicurista, preocupar-se com tal questão.

Em segundo lugar, como bem pontuou Tim O’Keefe (2010), argumentos fundamentados na ideia de que é a possibilidade de uma morte terrível a responsável por tal medo (por exemplo, “estar preso em um carro em chamas”) são argumentos que, na realidade, se referem ao medo da dor, e não da morte propriamente dita. Desse modo, tais argumentos devem ser analisados, não pelo viés do medo da morte, mas sim, pelas considerações de

⁷⁸ Como veremos mais adiante, Epicuro concebeu tanto o ‘corpo’ quanto a ‘alma’ como compostos atômicos. Desse modo, a morte seria um ‘simples’ desarranjo desse todo ao qual chamamos ‘ser humano’.

Epicuro acerca do prazer, mais especificamente com base no que é proposto na quarta e última máxima do *tetraphármakon* (O'KEEFE, 2010, p. 164):

Uma dor contínua não dura muito tempo na carne; ao contrário, quanto mais aguda é a dor menor é a sua duração, e também se por sua intensidade ela vence o prazer, não dura muitos dias na carne. As doenças prolongadas permitem até uma preponderância do prazer sobre o sofrimento carnal (LAÉRCIO, 2008, X, 140).

Sobre esse postulado de Epicuro cabem aqui as considerações de João Q. de Moraes (2006). Em sua tradução e análise, João Q. de Moraes divide essa máxima em três partes, apontando primeiramente para o fato de que, segundo Epicuro, a dor extrema, no limite do insuportável, dura pouco, mesmo que isso signifique a morte. Em um segundo momento, o que está em questão é a relação entre prazer e dor. Essa relação não seria de coexistência, mas de “luta”, no sentido de que quando a dor ultrapassa um pouco o prazer corporal (“durante não muitos dias”, pontua João Q. de Moraes), a sensação prazerosa fica ausente, implicando, dessa forma, na compreensão da relação entre prazer e dor, não como estática, mas como “uma contradição em ato, na qual um dos pólos (prazer ou dor) predomina, deixando o outro latente”, afirma João Q. de Moraes em seu comentário acerca das *Máximas Principais* de Epicuro (2006, p. 17). Por fim, sobre a possibilidade de haver mais prazer do que dor durante doenças prolongadas, João Q. de Moraes assinala uma interpretação segundo a qual poderíamos pensar que o sofrimento provocado pela enfermidade se torna eventualmente menor do que as sensações prazerosas que lhe são simultâneas. Esse seria, muito provavelmente, o motivo pelo qual optamos por viver mesmo quando padecemos de terríveis dores. Enquanto existir a expectativa de que a dor possa ser suprimida e, dessa forma, ser possível alcançar o prazer, tudo será feito para nos mantermos vivos.

Ao postular que a morte seria “nada para nós”, visto que, quando se está vivo a morte não está presente e, quando morto, os sentidos (que são as únicas vias de acesso para o mundo) não existem mais, podemos dizer que Epicuro buscava duas coisas: (a) proporcionar o sentimento de que a vida é efêmera, motivo pelo qual seria necessário gozar de todos os seus dias com máximo vigor. Esse fim almejado por Epicuro refere-se, diga-se de passagem, justamente àqueles que, como descrito por Lactâncio, passam seus dias com o terror que a simples possibilidade de vir a ter uma morte dolorosa possa surgir; (b) desconstruir a falsa tese de que há uma vida após a morte na qual todos serão punidos caso não tenham seguido os ditames de sua religião. Aliás, no que diz respeito à ideia defendida por Epicuro de que a alma é mortal assim como o corpo, Lactâncio chega a supor que Epicuro teria formulado tal preceito com a intenção de assegurar a impunidade de seus “pecados”. Definitivamente, é

inconcebível para Lactâncio a ideia de um Estado laico, uma vez que, segundo ele, ninguém viria a se abster de cometer todo e qualquer tipo de crime se a possibilidade da alma, em um estado pós-morte, não pagasse pelos pecados cometidos ainda em vida⁷⁹. Desse modo, em Lactâncio, a religião claramente se apresenta como um mero instrumento de manutenção da ordem, seja pela crença (culto ao divino), seja pelo medo. Nada mais controverso para alguém como Epicuro que, ironicamente, foi constantemente acusado por Lactâncio como alguém perverso em seu filosofar.

Além da crítica de Lactâncio à tese de Epicuro, no que diz respeito ao medo da morte, há ainda outro ponto que deve ser observado, a saber: o medo da morte em relação aos entes queridos. Nos textos e notícias que temos de Epicuro não há qualquer menção a essa questão, muito embora ela seja pertinente, visto que, facilmente poderíamos pensar em alguém que teme a morte, não só em relação a si mesmo, mas em relação aos seus amigos e familiares; ou seja, uma pessoa que tem medo de perder algum ente querido e, por esse motivo, tem medo da morte. Sobre esse ponto, O’Keefe faz uma observação muito importante ao dizer que, na medida em que os argumentos dos epicuristas buscam demonstrar que a morte não é algo ruim para a pessoa que veio a falecer, esses mesmos argumentos também ajudam a diminuir a dor daqueles que, ainda vivos, sofrem por perder seus entes queridos (O’KEEFE, 2010, p. 170). Lucrécio apresenta essa ideia nos seguintes termos:

“E tu, adormecido como estás na morte, assim ficarás por todo o tempo, isento de todas as cruéis dores. Mas nós, perto da horrível pira, te choramos incessantemente, a ti já feito em cinzas, e dia algum nos arrancará do peito essa dor eterna”. Tem, por conseguinte, de se perguntar a quem assim fala para que é necessária uma tal amargura; se tudo vem a dar em dormir e estar em sossego, quem há de consumir-se num eterno luto? (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 905-910).

Assim, Lucrécio sugere que, se a morte não é ruim para a pessoa que morreu – devido ser a morte a privação das sensações –, não parece coerente da parte daqueles que estão vivos “consumir-se num eterno luto” e, dessa forma, deixar de “viver” (aproveitar e gozar) a própria vida em nome de algo que é definitivo, imutável, como é a morte.

⁷⁹ “Quis, cum hoc affirmari audiat, vitiis et sceleribus absteineat? Nam si periturae sunt animae, appetamus divitias, ut omnes suavitates capere possimus: quae si nobis desunt, ab iis qui habent, auferamus clam, dolo, vi; eo magis, si humanas res Deus nullus curat, quandocumque spes impunitatis arriserit, rapiamus, necemus” (“¿Quién se va a abstener de pecados y de crímenes cuando oiga decir esto? Si las almas van a morir, busquemos las riquezas, para poder conseguir todos los deleites; si no las tenemos, robémoslas a los que las tienen, a escondidas, con engaños, o por la fuerza; y aún más, si los dioses no se ocupan de las cosas humanas, robemos y matemos cada vez que nos sonría la esperanza de quedar impunes”). LACTÂNCIO. *Instituciones Divinas*, III, §36, p. 303. Trad. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

Diante das considerações feitas até aqui, percebe-se que o pano de fundo sobre o qual a questão da morte se desenrola é o medo frente à natural condição a qual todo ser humano está fadado: nascer, crescer e morrer. Embora esse medo possa se expressar de diversas maneiras (como, por exemplo, do modo como propôs Lactâncio), em Epicuro temos que tal sentimento é sempre um sentimento infundado, pois é proveniente de um modo religioso inadequado de ser. ‘Inadequado’, devemos dizer, para aqueles que com o medo da morte sofrem, pois para aqueles que se servem desse medo (seja de modo religioso ou político) tal sentimento seria ‘adequado’ até demais. Esclarecido o âmbito no qual o presente problema surge, passamos, então, à demonstração dos argumentos de Epicuro com vistas à garantia de uma vida tranquila (em *ataraxia*) a partir da negação da imortalidade da alma. Entretanto, devemos atentar para o fato de que sobre esse ponto da Filosofia de Epicuro se faz necessária também a exposição e análise do Livro III da obra de Lucrécio (*De Rerum Natura*), visto que ele é dedicado justamente ao tema em questão. No Livro III, Lucrécio se esforça para demonstrar a natureza da alma a partir de dois conceitos fundamentais: a *anima* e o *animus*.

Os dois conceitos acima referidos (*anima* e *animus*) foram frequentemente traduzidos por Agostinho da Silva (1973) como “alma” e “espírito”, respectivamente. Na verdade, nas vezes em que a palavra *animus* aparece no poema de Lucrécio, Agostinho da Silva ora o traduziu por “espírito”, ora por “ânimo” (vv. 16; vv. 212; vv. 398; vv. 402), “pensamento” (vv. 139; vv. 448), “alma” (vv. 175; vv. 334; vv. 554; vv. 708), “caráter” (vv. 309) e “mente” (vv. 615; vv. 903)⁸⁰. Com relação ao termo *anima*, Agostinho da Silva adotou como seu respectivo em português a palavra “alma”, embora por vezes também o traduza por “espírito” (vv. 767; vv. 838). Ao que parece, traduções por ‘espírito’ e ‘alma’ não são de todo viáveis e exigem maiores explicações – embora tenham sua razão de ser, uma vez que são expressões comumente usadas para designar tais termos. Traduções desse tipo são, dentro da Filosofia epicurista, demasiadamente ambíguas, podendo acarretar em interpretações muito distantes daquilo que o epicurismo buscou apresentar. Mais adiante, após a exposição dos argumentos de Epicuro acerca da imortalidade da ‘alma’⁸¹, passaremos à análise desses dois conceitos. O intuito é propor uma tradução de *anima* e *animus* que se adeque melhor à própria lógica do

⁸⁰ Aliás, o termo *mens* também recebe distintas traduções por Agostinho da Silva na medida em que é apresentado tanto por *espírito*: (vv. 144; vv. 152; vv. 183; vv. 228; vv. 239; vv. 240; vv. 295; vv. 299; vv. 446; vv. 510; vv. 512; vv. 548; vv. 600; vv. 612; vv. 645; vv. 647; vv. 859; vv. 920; vv. 1018; vv. 1040), quanto por *alma* (vv. 1049) e *pensamento* (vv. 95; vv. 142; vv. 398; vv. 402).

⁸¹ Já de antemão atentamos para o fato de que o termo ‘alma’, para designar tanto o conceito de *psyché* (ψυχή) expresso por Epicuro, quanto o de *anima e animus* em Lucrécio, será abandonado a partir daqui, justamente por considerarmos uma tradução ambígua que exige certo esforço para justificá-la. Desse modo, buscaremos ao máximo nos ater a esses conceitos na mesma forma com a qual Epicuro e Lucrécio a eles se referiram.

poema de Lucrecio, levando em consideração a Filosofia epicurista como um todo. Tal análise também se faz necessária pelo fato de que esses conceitos, ao que tudo indica, servem de auxílio na compreensão dos argumentos de Epicuro acerca da relação entre corpo e *psyché* – cerne da discussão acerca da imortalidade da alma.

Segundo consta na *Carta a Heródoto*, a *psyché* (ψυχή) era, do ponto de vista de Epicuro, expressão de um ‘composto atômico’ diferente de todos os demais compostos existentes na Natureza. Dispersa por todo ‘organismo’, ou seja, por todo composto atômico que forma o que denominamos ‘ser humano’⁸², a *psyché* seria constituída por ‘partículas sutis’ (λεπτομερής – *leptomerés*), ‘semelhantes’ (προσεμφερής – *prosempherés*) a um ‘sopro’ (πνεῦμα – *pneuma*), consistente em uma mistura de ‘calor’ (θέρμω – *thérmo*) (LAERTIUS, 1925, X, 63). Para além desse ‘vento/sopro’ e ‘calor’, Epicuro fala de uma terceira ‘parte’ (μέρος – *méros*) que constituiria a *psyché* humana: diferente em grau de “sutileza” (“*fineness*”, em Hicks) das outras duas ‘partes’, ela estaria em um contato muito mais íntimo com o resto do organismo. Epicuro não forneceu maiores detalhes sobre essa terceira ‘parte’ da *psyché*, de modo que ela ficou “sem nome” (ἀκατονόμαστος – *akatonómastos*)⁸³. Ao que tudo indica, seria justamente essa ‘parte’ que esclareceria a questão acerca da sensação como o resultado de um processo que se inicia na *psyché*. A ausência de qualquer esclarecimento culminou em uma série de interpretações e críticas negativas como, por exemplo, a crítica de Plutarco:

Eles [os epicuristas] argumentam que aquilo a partir do qual a alma julga, recorda, ama e odeia, em poucas palavras, a razão e a inteligência, provém de uma certa “qualidade sem nome”. Sabemos que isso de “sem nome” não é mais que uma confissão de vergonhosa ignorância daqueles que estão dizendo que não há como chamar aquilo que eles não podem compreender. Mas, como eles dizem, “que seja perdoado” isto também (PLUTARCO, 2004, 1118D-E, p. 90-91, tradução nossa).

Realmente, Epicuro não dá maiores explicações sobre esse ponto, ao menos não nos textos que sobreviveram até os dias atuais, dificultando qualquer tentativa de um maior esclarecimento sobre o assunto. Contudo, Cyril Bailey (1964) arrisca a seguinte interpretação: Epicuro teria deixado de ‘nomear’ essa parte da *psyché* pelo fato de que, ao concebê-la como

⁸² A partir daqui também deixamos de lado o termo ‘corpo’ para expressarmos o que seria o ser humano. Isso se deve ao fato de que o termo ‘corpo’ é, dentro da Filosofia de Epicuro, muito abrangente. Desse modo, decidimos seguir Mário da Gama Kury que traduz a ideia de “composto atômico” (quando referido aos seres humanos) como um “organismo”, no sentido de uma estrutura organizada e composta por átomos. De certa forma, também estamos de acordo com Hicks, que, embora não use o termo ‘*organism*’ para se referir à ‘reunião’ (ἄθροισμα – *áthroisma*), ou ‘agrupamento’ dos átomos que forma o organismo humano, usa o termo “*frame*” no sentido de ‘estrutura’. LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*, X (63). Trans. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilingue grego-inglês. London: W. Heinemann, 1925 (Loeb Classical Library).

⁸³ Lucrecio se refere a essa terceira parte que constituiria a *psyché* como “*nominis expers*”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 242. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

composta por átomos ainda mais ‘sutis’ e, portanto, diferente das outras duas partes (*pneuma* e *thérmo*), qualquer nomeação a tornaria semelhante aos demais elementos da *psyché*. Na falta de um termo que a designasse, sem que isso viesse a implicar em qualquer semelhança com os outros elementos da *psyché*, Epicuro não lhe atribuiu um nome (*akatonómastos*) (BAILEY, 1964, p. 392).

Nessa mesma linha de raciocínio na qual segue Bailey, ou seja, no esforço em compreender essa terceira ‘porção’ da qual a *psyché* seria formada, também DeWitt faz algumas considerações. Segundo ele, devemos atentar para o fato de que Epicuro não declara essa terceira parte da *psyché* como “sem nome” (*akatonómastos*)⁸⁴. A razão disso é que, para Epicuro, “as gradações dos átomos eram necessariamente *sem nome* devido ser inúmeras” (DEWITT, 1964, p. 198, tradução nossa), motivo pelo qual, ele afirma que os átomos que compõem a *psyché* são ‘semelhantes’ (*prosempherés*) ao ‘vento’ e o ‘calor’, e não que a *psyché* seria, de fato, composta por ‘vento’ e ‘calor’. Aliás, esse é um ponto que DeWitt critica em Lucrécio (e, conseqüentemente, em Bailey, uma vez que ele adotou as considerações de Lucrécio) pela suposta falta de precisão.

Segundo DeWitt, no que diz respeito às ‘partes’ que formam a *psyché*, qualquer estudioso pode cair em equívocos se confiar plenamente nas palavras de Lucrécio. “Ao afirmar que a alma era composta de calor, vento, ar, e uma coisa sem nome, ele [Lucrécio] foi inexato” (DEWITT, 1964, p. 198, tradução nossa), devido ao fato de que, no raciocínio de Lucrécio (adotado por Bailey), atribui-se à *psyché* uma soma de quatro compostos ao invés de três – como consta em Epicuro⁸⁵. Tal acréscimo seria irrelevante, caso, para DeWitt, o composto ‘ar’ (*aer*) não fosse algo deixado de lado por Epicuro justamente por estar associado à ‘serenidade’ e ‘repouso’, enquanto que seu objetivo, nesse ponto, era debruçar-se sobre a ‘mobilidade’ da *psyché* (DEWITT, 1964, p. 198). Assim, o suposto equívoco de Lucrécio não seria apenas numérico, mas qualitativo. Seja como for, a falta de material como

⁸⁴ No sentido de que o termo *ákatonómastos* não aparece no texto grego: “ἔστι δὲ τὸ τρίτον μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς δὲ τούτῳ μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι”. LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*, X (63). Trans. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilingüe grego-ínglês. London: W. Heinemann, 1925 (Loeb Classical Library).

⁸⁵ Eis a passagem a que DeWitt se refere: “Efetivamente, abandona os moribundos um sopro misturado de vapor: ora, o vapor traz consigo ar e não há calor algum ao qual não esteja misturado ar; como a sua natureza é tênue, tem de se aceitar que se movam dentro dele muitos elementos de ar. Já, portanto, se descobriu a tríplice natureza do espírito; mas ainda não bastam elas todas para criar a sensibilidade [...] É preciso, então, juntar-lhes uma quarta substância. Carece ela de qualquer nome [...] é ela que primeiro reparte pelos membros os movimentos sensitivos”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 230-245. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

produção genuína de Epicuro, bem como a ausência de um consenso entre os comentadores sobre o *akatonómastos*, limita (mas não impossibilita) uma investigação mais aprofundada.

De fato, a questão acerca do modo como a relação entre organismo e *psyché* poderia produzir a sensação é uma das mais difíceis em termos de análise. Como foi dito, a razão disso está na falta de maiores explicações fornecidas pelo próprio Epicuro acerca do *akatonómastos*. Tal falta de informações implicou em diversas interpretações, embora, como assumirá Bailey, nem sempre são interpretações que apresentam respostas satisfatórias para tal problema. Buscar entender esse ponto problemático da Filosofia de Epicuro é de extrema importância para o presente estudo, pois ele nos esclarecerá o motivo pelo qual, segundo nosso filósofo, uma vida além-túmulo seria impossível. Dito isso, passamos então à análise daquilo que restou do pensamento epicureo acerca da relação entre organismo e *psyché*.

Primeiramente temos que, para Epicuro, a ‘alma’ (*psyché*) não pode subsistir sem o organismo no qual se encontra, bem como esse organismo não pode estar vivo sem possuir uma ‘alma’. Essa relação entre ‘corpo humano’ e *psyché* é pensada da seguinte forma: a *psyché* e o organismo no qual ela habita não estão dissociados como dois compostos ‘estranhos’ um ao outro, mas sim unidos, confluindo em um todo harmônico como uma só substância – embora tenham suas particularidades, visto ser formados por átomos diferentes⁸⁶. Desse modo, pensar em qualquer um desses dois compostos atômicos implica, necessariamente, em atribuir existência ao outro. Por esse motivo Bailey afirmou que um organismo sem a ‘alma’ não poderia viver, crescer ou mover, e uma ‘alma’ sem a proteção do corpo não poderia manter sua estrutura atômica, ou fazer qualquer tipo de movimento (BAILEY, 1964, p. 400).

Surge então o problema: nessa relação entre o organismo e aquilo que lhe estimula através dos cinco sentidos (objetos, lugares e demais coisas que possam gerar impressões sensíveis nos indivíduos), Epicuro afirma que é a *psyché* que viabiliza a todo o organismo a possibilidade da sensação, embora ele não explique como a *psyché* poderia produzir por si mesma essa faculdade. Ele diz apenas que a *psyché*, “com a realização de sua potencialidade (αὐτὸ δύναμις – *autò dynamis*) determinada pelo movimento (κίνησις – *kínēsis*), produz imediatamente por si mesma a faculdade da sensação”, tornando, assim, todo o restante do

⁸⁶ Como vimos, para Epicuro os átomos não tinham qualquer qualidade das coisas do mundo já formado, à exceção da forma, peso e tamanho. Cada um com sua massa (peso) e configuração (forma e tamanho) próprias. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (54). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

organismo em que reside participante dessa faculdade (LAÉRCIO, 2008, X, 64). O que podemos inferir dessa passagem é que a realização em ‘ato’ – por assim dizer – da faculdade da sensação, só ocorre na medida em que a *psyché* tem sua ‘potencialidade’ ‘perturbada’, ‘excitada’ ou ‘estimulada’ (κινέω – *kinéo*) por ‘algo’ que é ‘externo’ a ela (objetos, lugares e etc.) e que advém pelos cinco sentidos.

Aos átomos que constituem o organismo cabe a função de fornecer aos átomos que constituem a *psyché* o móvel, o estímulo a partir do qual ela realizará aquilo que possui enquanto potência. Isso ocorre na medida em que o organismo, através dos cinco sentidos dos quais é dotado, fornece à *psyché* os objetos sensíveis, estimulando-a, dessa forma, a produzir, por si mesma, aquilo que lhe havia como potência e que aqui entendemos por ‘faculdade da sensação’. Assim, se de um lado temos que é a *psyché* que produz imediatamente, e por si mesma, a faculdade da sensação, temos, de outro, o organismo como o único meio capaz de tornar possível à *psyché* a realização de tal faculdade⁸⁷. Esse é o raciocínio empregado por Epicuro em sua tentativa de demonstrar que não é possível haver ‘alma’ sem organismo e organismo sem ‘alma’⁸⁸, visto que, na falta de qualquer um desses dois compostos é impossível que haja sensibilidade e, portanto, vida. Mediante tais esclarecimentos fica clara a fala de Gual quando esse afirma que:

Quando o organismo humano deixa de funcionar, os átomos da alma se desvanecem e se dispersam ao quebrar-se a associação psicossomática que era o ser vivente. A *psyché* não tem capacidade de sobrevivência nem de sensação fora desse organismo. Nasce com o corpo inteiro e morre com ele (GUAL, 2002, p. 186, tradução nossa).

Essa é a ‘tese’ de Epicuro segundo a qual uma preocupação com a morte (ou, pior, com uma vida pós-morte) deveria ser encarada como uma perturbação destituída de qualquer fundamento racional (crítico), uma vez que a morte é justamente a privação das sensações. Nesse sentido, Epicuro está discutindo diretamente com a tradição (religiosa, política e filosófica) ao propor a impossibilidade da separação entre organismo e ‘alma’ (*psyché*). Sua proposta surge a partir das seguintes considerações: a ausência da *psyché* em um organismo implica na impossibilidade da capacidade da sensação – pelo fato da *psyché* ser a responsável

⁸⁷ Nas palavras de DeWitt: “Os impulsos provenientes da periferia do organismo e transmitidos para o centro são chamados de sensações. Estes são acompanhados por prazer e dor, que são os sentimentos”. DEWITT, Norman Wentworth. *Epicurus and his Philosophy*, p. 203, tradução nossa. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press/Londres: Oxford University Press, 1964.

⁸⁸ Tal raciocínio é expresso por Epicuro da seguinte forma: “Não podemos pensar a alma [*ψυχή*] como senciente [*αὐτὸ αἰσθανόμενον*], a não ser que ela esteja nesse todo composto e mova com esses movimentos; nem podemos pensar assim a respeito dela quando ela não está no complexo do organismo e não se move com esses movimentos” LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (66). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

por tal faculdade –, e um organismo que não possui mais essa capacidade é um organismo sem vida.

Epicuro recorre ao seguinte exemplo ao buscar dar maior clareza a seu argumento: todo organismo dotado de *psyché*, quando perde alguma parte de sua estrutura (por exemplo, braços e pernas), passa a não mais possuir a sensibilidade daquele membro perdido, embora não perca a sensibilidade no restante de sua estrutura, permanecendo, dessa forma, vivo. A razão disso é que se o organismo perde total ou parcialmente o número de átomos, o qual, embora pequeno, seja necessário à constituição da natureza da *psyché*, então, nesse caso, não haverá mais a possibilidade de tal organismo (ou, se for o caso, a parte desligada do restante desse composto) vir a ter qualquer tipo de sensação. No entanto, enquanto o organismo for capaz de preservar a *psyché* dentro de si, a capacidade da sensibilidade e, portanto, de se manter vivo, está garantida. A questão é: o organismo jamais terá a sensação daquilo que não faz mais parte de seu conjunto. Se estendermos esse raciocínio, teremos claro o argumento de Epicuro segundo o qual só teme a morte aquele que ignora seu ensinamento acerca da relação entre os compostos atômicos ‘corpo humano’ e ‘alma’, adotando com pouco, ou nenhum discernimento, exercício crítico (filosófico) da razão, a crença em uma vida além-túmulo. Dado que a morte é marcada pela perda da sensibilidade, ela não pode resultar em dor e, conseqüentemente, em fator de perturbação para os homens.

Nessa tentativa de compreender a relação entre *psyché* e organismo, apontamos ainda para algumas considerações feitas por DeWitt. Segundo DeWitt, em razão de Epicuro afirmar que a *psyché* só é capaz de existir (e, conseqüentemente, desempenhar a sua função) unicamente dentro de um organismo – visto que sua estrutura é volátil – há nessa relação certa “prioridade de causalidade” do organismo sobre a *psyché*. Para DeWitt isso é paradoxal, uma vez que Epicuro também afirma que organismo e *psyché* são compostos cujas existências e realizações de suas faculdades são simultâneas. (DEWITT, 1964, p. 200). Na tentativa de dar alguma resposta a essa aparente contradição, DeWitt busca apresentar um “significado novo e especializado à palavra *sympathés* (συμπαθής), justamente como fez Lucrecio por *consensus*”, na medida em que fala de um “fenômeno da cosensitividade” (*cosensitivity*) (DEWITT, 1964, p. 200-201, tradução nossa). Segundo DeWitt, essa “doutrina da cosensitividade” (*doctrine of cosensitivity*) envolve três elementos, a saber: (a) a participação do organismo e da *psyché* na faculdade da sensação; (b) simultaneidade de participação; (c) e a causalidade mútua na experiência. Tais fenômenos têm a sua origem no fato de que o ‘corpo’ e a *psyché* são coincidentes e co-extensivos, sendo contidos dentro dos mesmos limites, como um líquido em

um recipiente, e intimamente ligados⁸⁹. Essa interligação é tão íntima, sugere DeWitt, que com ela se chegou à possibilidade de pressupor a negação da ideia de que a ‘alma’ entra no corpo no momento do nascimento (DEWITT, 1964, p. 201).

Se o objetivo de Epicuro é claro, ou seja, combater a tese de que é possível uma vida além-túmulo, o modo como ele o fez não possui o mesmo grau de evidência. Partindo do pressuposto de que a *psyché* produz a capacidade da sensação mediante sua relação com o organismo no qual reside, Epicuro não deixou claro de que modo os átomos que compõem a *psyché* se relacionariam com os átomos que compõem esse organismo. Como vimos, o esforço de DeWitt não é direcionado no sentido de explicar tal problema, mas sim no sentido de deixar claro de que modo a interligação entre *psyché* e organismo explicaria a sensação como simultânea nesses dois compostos (sem que isso viesse a implicar em uma ‘falha’ no raciocínio de Epicuro). O que nos propomos a discutir, nesse momento, é a questão acerca do modo como a sensação seria possível para além da explicação: *a sensação é o resultado de uma relação íntima entre organismo e psyché*. Para tanto, seguimos a interpretação dos argumentos de Epicuro realizada por Bailey.

Bailey afirma que a sensação pode ser entendida: (a) ou como um “acidente” proveniente do *concilium* dos átomos; (b) ou de “movimentos” aos quais os átomos são forçados a realizar na medida em que são constrangidos pelos objetos que afetam o composto atômico no qual a *psyché* se encontra (BAILEY, 1964, p. 394). Seja como for, ambas as hipóteses tem como fundamento a ideia de que é o modo como os átomos estão dispostos que torna a capacidade da sensação manifesta. Quanto ao conceito de um *concilium* dos átomos, esse é retirado por Bailey, muito provavelmente, de uma passagem contida no poema de Lucrécio que trata do modo como os aglomerados de átomos formam os compostos atômicos. No texto de Lucrécio, *concilium* expressa a ideia de uma ‘reunião’, ou, ‘agrupamento’ de vários átomos que formam um todo composto (LUCRÉCIO, 1973, 2, vv. 100–110). O termo *concilium* usado por Lucrécio traduz o que Epicuro chamou de σύστημα (*systéma*) e que foi interpretado por Agostinho da Silva⁹⁰ sob o termo “esquema”.

⁸⁹ Segundo DeWitt, a relação entre organismo e *psyché* seria tal como uma unidade cujas reações são “psicossomáticas”, ou seja, simultâneas entre esses dois compostos. DEWITT, Norman Wentworth. *Epicurus and his Philosophy*, p. 211. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press/Londres: Oxford University Press, 1964.

⁹⁰ LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

O desenvolvimento do argumento de Bailey baseia-se naquilo que Lucrecio se dedicou longamente no Livro II de sua obra⁹¹, ou seja, na possibilidade dos átomos produzirem nos compostos atômicos características das quais eles mesmos, enquanto átomos considerados individualmente, não são dotados naturalmente. Dizendo de outro modo, Bailey sugere que a capacidade da sensação – característica que Epicuro não atribuiu à natureza dos átomos – surge a partir do modo como os átomos se organizam, tal como ocorre no que diz respeito às cores, segundo consta no Livro II do poema de Lucrecio e na *Carta a Heródoto* de Epicuro⁹². Os átomos, eles mesmos, são incolores, contudo, dependendo do modo como se arranjam e se movimentam eles podem vir a formar um organismo colorido⁹³. O mesmo ocorreria, sugere Bailey, com a sensação: proveniente de um arranjo dos átomos que compõem a *psyché*, nela surgiria a ‘possibilidade’ da sensação. Frisamos o termo ‘possibilidade’, pois, como vimos, a efetivação dessa capacidade da *psyché* depende também de um ‘movimento’, de uma ‘disposição’ (ou ‘arranjo’) dos átomos que compõem o organismo.

Tal interpretação está fundamentada em uma tese que não é de todo satisfatória para um crítico. Bailey estava ciente disso, embora, segundo ele, fosse um modo de argumentar coerente quando considerado dentro do próprio ‘sistema’ filosófico de Epicuro (BAILEY, 1964, p, 394). Sobre tal insatisfação, essa se fez sentir já por Plutarco ao apontar para o fato de que, do princípio teórico “os átomos são imutáveis” (cuja origem remonta a Demócrito), qualquer possibilidade de se pensar algo fora daquilo que é atribuído como parte da natureza do átomo seria aniquilada. Os argumentos de Plutarco possuem a seguinte lógica: tanto Demócrito quanto Epicuro consideraram os átomos como elementos imutáveis, e isso supostamente inviabilizaria qualquer defesa acerca de uma possível geração das qualidades (cores, por exemplo). Frente a isso, Plutarco questiona: como algo que é imutável e, portanto, inalterável, impossível de ser modificado, poderia vir a gerar coisas dotadas de características as quais não pertencem à sua natureza? (PLUTARCO, 2004, 1111B, p. 61). Plutarco nega qualquer tipo de defesa que siga a linha de raciocínio apresentada por Bailey, ou seja, de que

⁹¹ Mais especificamente a partir do verso 730ss., segundo a edição brasileira (1973).

⁹² São nos parágrafos 68 e 70 da *Carta a Heródoto* que Epicuro irá descrever as cores (assim como as demais qualidades) como ‘acidentes’ dos ‘compostos atômicos’: “As qualidades agregam-se frequentemente aos corpos sem lhes serem permanentemente concomitantes”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (68-70). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

⁹³ “[...] se, por natureza, não tem os primórdios cor nenhuma e apresentam várias formas de que tiram e variam toda a espécie de cores, tendo grande importância as combinações dos elementos, a posição relativa em que se encontram, e os movimentos que imprimem e recebem, é muito fácil agora explicar racionalmente por que motivo o que anteriormente foi de cor negra poder de repente adquirir uma brancura marmórea, como, por exemplo, o mar quando os grandes ventos lhe revolvem a superfície e o transformam em ondas com esplendores de mármore”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 2, vv. 760-770. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

seria o modo como os átomos estariam dispostos (arranjados) o motivo pelo qual as coisas da Natureza existem de forma diferente daquilo que o átomo – considerado em si mesmo – é.

Questões referentes à relação entre organismo e *psyché* (ou sobre o modo como a sensação seria possível) estão presentes na Filosofia de Epicuro e nem sempre permitem interpretações de todo satisfatórias, tamanho são as dificuldades de análise. Porém, embora sejam questões difíceis, elas estão na base da argumentação que busca extirpar a crença presente nos homens sem instrução – e, por esse motivo, fonte de medo – em uma vida além-túmulo. Veremos a seguir que tais dificuldades permanecem quando analisadas as considerações de Lucrécio sobre o assunto, motivo pelo qual não buscaremos na Filosofia do epicurista romano qualquer explicação específica do *akatonómastos*. Lucrécio, assim como Epicuro, não se estende em sua exposição acerca dessa terceira parte da *psyché*. Lucrécio chega mesmo a afirmar que a pobreza da língua latina o impede de explicar detalhadamente como esses elementos da *psyché* se unem, e, desse modo, produzem a sensação. O que lhe resta é “tocar sumariamente os pontos principais” desse tema – resultando na ausência de maiores explicações sobre a parte da ‘alma’ *sem nome* (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 260).

É nesse ponto da discussão que Lucrécio apresenta as duas partes que constituiriam a ‘alma’: nos referimos aqui à *anima* e ao *animus*. Por trás desses dois conceitos está o esforço de Lucrécio em demonstrar a impossibilidade de uma cisão entre ‘corpo e alma’, visto que, dessa forma, a sensibilidade seria impossível. Analisar o pensamento de Lucrécio no que diz respeito a esses dois conceitos também se faz necessário pelo fato de que, ao que nos parece, eles não se deixam traduzir, tal como comumente é feito, por termos como ‘alma’ e ‘espírito’. Uma vez que Lucrécio examina a Filosofia de Epicuro (em particular sua *Carta a Heródoto*), *anima* e *animus* possuem um significado mais sutil e interessante, que, aliás, nos permite uma interpretação mais aprimorada do próprio conceito de *psyché* em Epicuro. Esclarecidos os pontos principais, passamos à análise.

No que diz respeito ao conceito *anima*, Lucrécio seguiu, em grande parte, o modo como Epicuro caracterizou a *psyché*, ou seja, como um composto disperso por todo o organismo, formado por “partículas sutis” diferentes dos demais átomos. Contudo, Lucrécio atribuiu à *anima* uma ‘pequena’ diferença: ser constituída por átomos que são essenciais no *cálido vapor*⁹⁴. O esforço em demonstrar que a *anima* constitui-se de tais propriedades, bem

⁹⁴ “venti quae sunt calidique vaporis semina, curare in membris ut vita moretur”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 126-127. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Como vimos, esse modo de

como qual seria sua função no organismo, pauta-se nas mesmas considerações feitas por Epicuro em sua *Carta a Heródoto*, a saber: a impossibilidade da *anima* (ou *psyché*, no caso de Epicuro) em manter vivo o organismo no qual reside, caso esse organismo não seja capaz de conservá-la. Até o exemplo é o mesmo: o organismo se mantém vivo ainda com a perda parcial daquilo que o compõe (por exemplo, braços e pernas), entretanto, “quando escapa um pouco de calor (*pauca caloris*) e um pouco de ar (*aer*) é expelido pela boca”, a morte é inevitável (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 121-123). Desse modo, Lucrécio nos fornece um raciocínio segundo o qual a morte não é marcada necessariamente pela perda de características do tipo peso, altura, membros, etc., mas sim, pela perda de uma “sensibilidade vital” (*vitalem sensum*) e do “cálido vapor” (*calidumque vapore*) (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 215).

A *anima* apresentada por Lucrécio se adequa facilmente ao conceito de *psyché* usado por Epicuro, caso compreendida como um composto atômico *semelhante* a uma espécie de *vapor* (vento e calor). Disposta por todo o corpo, a *anima* é a responsável pela possibilidade dos indivíduos possuírem a capacidade da sensação, bem como a própria vida, uma vez que, sem ela, o corpo perece. No que diz respeito ao *animus* apresentado por Lucrécio, o qual se encontraria na região do peito (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 140), não ocorre essa mesma adequação com a *psyché* em Epicuro. Não transparece na Filosofia de Epicuro acerca da *psyché* qualquer divisão desse composto, muito menos que a *psyché* (ou parte dela) ocuparia um lugar específico no organismo em que reside. A única menção que consta na *Carta a Heródoto*, que se assemelha ao raciocínio apresentado por Lucrécio no que diz respeito ao *animus*, surge em um escólio de Diógenes Laércio. Segundo o doxógrafo:

Ele [Epicuro] diz em outra parte que a alma é composta de átomos extremamente lisos e arredondados, muito diferentes dos átomos do fogo; que a parte esparsa por todo o resto do corpo é irracional [ἄλογος], enquanto a parte racional [λογικός] reside no peito, como podemos perceber claramente em nossos temores e em nossa alegria (LAÉRCIO, 2008, X, 66).

Essa “em outra parte” à qual Diógenes Laércio se refere não consta nos escritos de Epicuro que sobreviveram até os dias atuais. Desse modo, podemos fazer duas suposições: (a) ou essa passagem a qual Diógenes Laércio se refere estava em uma obra de Epicuro que não sobreviveu ao tempo, porém, tanto Diógenes Laércio como o próprio Lucrécio tiveram acesso a ela; (b) ou Diógenes Laércio simplesmente tomou tais considerações de Lucrécio como se fossem do próprio Epicuro, embora não faça menção alguma a Lucrécio ao longo de toda sua

conceber aquilo que seria a *psyché* em Epicuro é alvo das críticas de DeWitt: os átomos que compõem a *psyché* são *semelhantes* (προσεμφερής) aos que constituem o *ar* e o *calor*, e não o *ar* e o *calor* eles mesmos.

exposição no Livro X. Não desconsideramos o fato de que a ausência de qualquer menção a Lucrécio, por parte de Diógenes Laércio, não é prova suficientemente forte para afirmarmos que ele não teria lido Lucrécio, visto que a ausência das fontes das quais ele se serviu é comum ao longo de sua obra.

Acredita-se que Diógenes Laércio teria vivido por volta do século III d.C., uma vez que menciona Sexto Empírico (aprox. 160 d.C. até 210 d.C.) (LAÉRCIO, 2008, IX, 116). Isso nos permite supor que Diógenes Laércio muito provavelmente tivera algum contato com a obra de Lucrécio, pois vivera séculos depois da morte do epicurista romano (aprox. 54 a.C.). Aliado a esse fator cronológico está o fato de que o poema de Lucrécio sempre possuiu um imenso valor àquele que se dedica ao estudo do epicurismo. Considerando tais pontos temos que: se o *animus* não for uma ‘invenção’, por assim dizer, de autoria do próprio Lucrécio com a intenção de dar maior clareza ao modo como Epicuro argumentava acerca da *psyché*, então haveria uma relação, de fato, entre *animus* e *psyché*, embora ela não esteja suficientemente explícita. É isso, aliás, o que a análise que se segue buscará defender, ou seja, de que o *animus* assim como a *anima* expressam justamente aquilo que Epicuro buscou apresentar com seu conceito de *psyché*. Assim, passamos a partir de agora à análise do conceito de *animus* no intuito de compreender os seguintes pontos: (a) o que significa esse conceito? E isso implica já uma discussão acerca de sua tradução; (b) de que modo esse *animus* se relaciona com o conceito de *anima*? Questionamento esse que pode nos ajudar a responder outra questão, a saber, o motivo pelo qual Lucrécio dividiu a $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ em duas partes (*anima* e *animus*).

Frente a uma tradução por “espírito”, ou até mesmo por “caráter” (vv. 309), entendemos o conceito *animus* expresso por Lucrécio como uma espécie de ‘ânimo’⁹⁵, ‘vigor’, no sentido de uma ‘disposição natural em sentido ativo’. Propomos tal tradução/interpretação com base nas primeiras descrições feitas por Lucrécio, uma vez que esse *animus*, segundo o qual se coloca a ordem e o regimento da vida, também é habitualmente entendido por ele sob o conceito *mens*⁹⁶. Para além do significado de ‘pensamento’ ou ‘mente’ (como foi comumente traduzido por Agostinho da Silva), a palavra latina *mens* também pode ser entendida como uma ‘disposição’ ou ‘sentimento’. Desse modo, se *animus* e *mens* são conceitos equivalentes, não estamos mais longe do sentido real que o

⁹⁵ Concordando, portanto, com a tradução feita por Agostinho da Silva nos versos 16, 212, 398 e 402 do Livro III.

⁹⁶ “Digo primeiro que o espírito (*animus*), a que muitas vezes chamamos pensamento (*mentem/mens*), e em que se colocam a ordem e o regimento da vida, é uma parte do homem [...]”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 95. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

conceito *animus* possui no poema de Lucrecio, contrariamente àquela tradução ambígua do conceito de *animus* por ‘espírito’. Segundo nos parece, Lucrecio assimilou o conceito *animus* ao conceito *mens* justamente por entendê-lo como esse *ânimo*, ou, *disposição natural humana* a partir da qual os homens realizam suas ações, o que já a caracteriza como uma *disposição ativa*: o modo como enfrentamos as adversidades do dia a dia; o modo como formulamos nossos projetos de vida e os caminhos que seguimos para sua realização está diretamente ligado à forma segundo a qual nos *dispomos* para realizar tais tarefas.

Compreender o *animus* como essa ‘disposição natural’ é de extrema importância para a presente análise, na medida em que, seguindo os raciocínios de Lucrecio, também interpretamos o conceito de *anima* como uma ‘disposição natural humana’, embora em sentido ‘passivo’, e não ‘ativo’, como é o caso do *animus*. É importante que se faça essa distinção desde já, pois ela nos oferece um caminho que possibilita a resolução da questão acerca do modo como o *animus* e a *anima* se relacionam. Embora estejam estreitamente interligados⁹⁷, Lucrecio nos adverte que é o *animus* que domina todo o organismo, de modo que a *anima* apenas “obedece e move-se segundo a vontade e a impulsão do espírito [*animus*]” (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 144) – razão pela qual reforçamos a tese acerca do *animus* como uma ‘disposição natural ativa’, e a *anima* como uma ‘disposição natural passiva’. Contudo, embora exista essa interligação entre *animus* e *anima*, eles possuem certa ‘independência’ no processo de se relacionar com as coisas do mundo. Segundo Lucrecio, do *animus*, cuja localização é a região do peito, sobressaltam os sentimentos humanos (por exemplo, o medo e a alegria), que, não necessariamente, afetarão a *anima*, a qual se encontra dispersa por todo o organismo, corpo humano⁹⁸. Essa ‘independência’ do *animus* frente à *anima* também ocorre de modo inverso, ou seja, a *anima* também pode ser afetada por algo sem que isso implique em uma afetação do *animus*⁹⁹.

Considerados de modo separado, podemos dizer que à *anima* cabe tudo aquilo que se refere às afetações das quais o organismo é passível, enquanto que ao *animus* cabe tudo o que

⁹⁷ “Digo a seguir que o espírito [*animus*] e a alma [*anima*] se mantêm ligados entre si e formam no conjunto uma só substância”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 136. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁹⁸ “E do mesmo modo que, sob o impulso da dor, podem sofrer em nós a cabeça ou o olho, e não padecemos com todo o corpo, assim também o espírito [*animus*] é algumas vezes o único a sofrer ou a revigorar-se de alegria, ao passo que a outra parte, a alma [*anima*], não recebe pelos membros e pelos órgãos nenhuma impressão nova”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 145-150. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁹⁹ “Muitas vezes, o corpo que é exterior e visível está doente [nesse caso, a *anima* é a parte afetada], embora haja alegria numa parte escondida [ou seja, no *ânimo* – *animus* – do indivíduo]”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 106. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

se refere àquela ‘disposição humana’ mediante a qual os homens são levados a agir de determinado modo. No entanto, ao buscar apresentar *animus* e *anima* como uma só substância, ou, como dois termos de uma mesma questão, Lucrecio se esforça em demonstrar a existência de um vínculo entre eles capaz de explicar a relação entre essa ‘disposição’ [*animus*] e a ‘expressão física dessa disposição’ [*anima*]. Isso ocorre na medida em que Lucrecio argumenta da seguinte forma: tudo aquilo que “perturba” o *ânimo* [*animus*] dos homens (nesse caso, mas não só, a tristeza, o medo e demais sentimentos tidos como obstáculos para um bem viver – *ataraxia*) é capaz mesmo de lhes causar dores físicas, embora isso não implique, como vimos, na impossibilidade de se alcançar a ‘felicidade’ (*ataraxia*), uma vez que entre *animus* e *anima* há uma certa relação de ‘independência’.

Nesse ponto, o próprio Epicuro se apresenta como o melhor exemplo do qual poderíamos dispor, visto que, em uma carta a Idomeneu, ele escreve as seguintes palavras: “As dores contínuas resultantes da estrangúria¹⁰⁰ e da disenteria são tão fortes que nada pode aumentá-las. Minha alma (*ψυχή*)¹⁰¹, no entanto, resiste a todos esses males, alegre ao relembrar os nossos colóquios passados” (LAÉRCIO. 2008, X, 22). Ora, nada mais esclarecedor que as próprias palavras de Epicuro sobre a possibilidade de se manter firme, sereno, tranquilo – em *ataraxia* – mesmo quando o corpo padece de terríveis dores. Além disso, ao que nos parece, com base nessa carta surge, entre *animus* e *psyché*, uma clara relação de convergência. Isso graças à afirmação feita pelo próprio Epicuro de que, embora esteja sofrendo fisicamente dores sem igual, sua *psyché* não se abala, de modo que ainda é capaz de conservar, em si, qualquer espécie de contentamento por relembrar dos tempos em que desfrutava da companhia de seus amigos (nesse caso, de Idomeneu). Assim, entendemos que, nem ‘alma’, nem ‘mind’ (como pretendia Hicks) expressam, de fato, aquilo que o conceito de *psyché* se refere em Epicuro, a saber, a um *ânimo*, exatamente no sentido do *animus* em Lucrecio, que, na figura do sábio em *ataraxia*, se apresenta como um *bom ânimo*, ou, em outras palavras, se apresenta como *felicidade* – εὐδαιμονία (*eudaimonía*).

Enquanto *ânimo*, a *psyché*, para além de qualquer perturbação a que o organismo esteja passível (e que, em Lucrecio, diz respeito ao âmbito da *anima*), se mostra ‘independente’. Por esse motivo ela é capaz de se manter incólume, conservando, dessa forma, o estado mental do sábio, ou seja, o estado de *bom ânimo*, de *ataraxia*. Sobre esse

¹⁰⁰ Inflamação vesical que provoca uma eliminação lenta e dolorosa da urina.

¹⁰¹ Na tradução feita por Hicks encontramos o conceito *ψυχή* traduzido por *mind*. LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*, X (22). Trans. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilingue grego-inglês. London: W. Heinemann, 1925 (Loeb Classical Library).

ponto, desde já podemos apontar para uma ‘herança cirenaica’ no pensamento de Epicuro, se, mais uma vez, levarmos em consideração o testemunho de Diógenes Laércio. Segundo o doxógrafo, para os cirenaicos nem todos os prazeres psíquicos eram determinados por prazeres somáticos¹⁰². Semelhante a esse raciocínio, Epicuro argumentou que haveria, de fato, a possibilidade de sentirmos prazer mesmo que tal sensação não fosse compartilhada na carne.

Diógenes Laércio também descreve o ensinamento de Epicuro segundo o qual é possível ser feliz ainda que haja perturbações físicas. Diz Diógenes Laércio que, segundo Epicuro, “mesmo submetido à tortura o sábio é feliz” (LAERTIUS, 1925, X, 118), ou seja, mantém a sua *boa disposição* enquanto sábio. Se relacionarmos tal sentença com aquilo que foi exposto sobre o assunto até aqui, claro está que o próprio Epicuro foi o melhor exemplo de seu ensinamento. Isso porque, mesmo sofrendo terríveis dores ele conseguiu retirar, não da dor em si mesma, mas da vida, momentos prazerosos, os quais, ainda que lhe custasse certo sofrimento, valiam a pena ser vividos. Entretanto, não faltou quem usasse tal preceito para fins pejorativos com o objetivo de desqualificar sua Filosofia.

Valendo-se de sentenças do tipo “mesmo submetido à tortura o sábio é feliz” (*eudaimonía*) para fins caricaturais, Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.) afirmou que, para Epicuro, o sábio, quando jogado dentro do Touro de Fálaris¹⁰³, diria coisas como: “É doce isso, e a mim em nada atinge”, ou “é doce queimar” (USENER, 1887, frag. 601, p. 338-339, 35-4, tradução nossa). Na verdade, mesmo antes de Sêneca, Cícero afirmara o mesmo¹⁰⁴. Lactânio, ainda mais tarde, servindo-se dessa tradição empenhada em distorcer o pensamento de Epicuro, também fez uso desse raciocínio¹⁰⁵. Seja como for, tais afirmações expressam uma leitura

¹⁰² “[...] nem todos os prazeres e dores psíquicos [ψυχικάς] são determinados por prazeres e dores somáticos. Por exemplo, deleitamo-nos desinteressadamente com a prosperidade de nossa pátria, como se se tratasse de nossa própria prosperidade”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, II (89). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

¹⁰³ Instrumento de tortura idealizado por Fálaris (VI a. C.), tirano de Agrigento (região da Sicília), e construído pelo artesão Perilo de Atenas, que, supostamente, foi a primeira vítima de sua própria obra. O ‘Touro de Fálaris’ consistia em uma reprodução artística de um touro feito em bronze. A vítima era trancada dentro desse instrumento, que, por sua vez, era posto sobre uma fogueira. Em determinado momento, já sem ar, à vítima restava apenas recorrer a um mecanismo que ia da boca do touro até o seu interior – semelhante a um trompete. Esse mecanismo permitia àqueles que assistiam a execução ouvir a respiração ofegante do executado, bem como seus gritos de desespero. O objetivo era dar a impressão de que o touro estava, de fato, vivo.

¹⁰⁴ “Epicurus uero ea dicit, ut mihi quidem risus captare uideatur. Adfirmat enim quodam loco, si uratur sapiens, si crucietur – exspectas fortasse dum dicat: patietur, perferet, non succumbet: magna me Hercule laus et eo ipso per quem iuravi digna. Sed Epicuro homini aspero et duro non est hoc satis. In Phalaridis tauro si erit, dicit: quam suaue est, quam hoc non curo”. USENER. Hermann Karl. *Epicurea*, frag. 601, p. 338, 5. New York: Cambridge University Press, 1887.

¹⁰⁵ “Épicure va plus loin. “Le sage, dit-il, est toujours heureux, et si on l'avait enfoncé dans le taureau de Phalaris, il dirait: je m'y trouve bien et j'y suis content”. LACTANCE. *Institutions Divines*, III, p. 582. Trad. J. A. C. Buchon. Paris: A. Desrez, Libraire-Éditeur, 1837.

corrompida do que foi, de fato, a proposta de Epicuro sobre o prazer. Já falamos sobre o conceito de *hedoné* (ἡδονή) anteriormente. O que buscamos deixar claro, por ora, é que o ensinamento segundo o qual é possível manter o *bom ânimo* mesmo que as condições nas quais se encontram o sábio não lhe sejam favoráveis (como foi o caso do próprio Epicuro, visto que sofria de cálculo renal), torna possível a defesa de uma relação entre *animus* e *psyché*.

A coerência existente nessa divisão feita por Lucrécio, e que também é apresentada por Diógenes Laércio sob os termos *álogos* (ἄλογος) e *logikós* (λογικός), pode facilmente significar a existência de obras nas quais o próprio Epicuro versara sobre o tema e que, infelizmente, não sobreviveram até os tempos atuais. Sobre esse ponto está de acordo Bailey ao afirmar que, no geral, para os pensadores gregos, a concepção de ‘alma’ era muito ampla e incluía, por um lado, um elemento irracional (sede dos sentimentos passivos classificados em conjunto como sensação) e, por outro lado, uma parte racional (a mente), compreendida como a sede dos movimentos ativos do pensamento. Segundo Bailey, embora não haja qualquer vestígio dessa distinção por parte de Epicuro na *Carta a Heródoto*, “há pouca dúvida de que o próprio Epicuro não a fez, como seus seguidores certamente o fizeram” (BAILEY, 1964, p. 385, tradução nossa). Contudo, é válido reforçarmos a ideia de que essa divisão entre *parte racional* e *parte irracional* de modo algum significa a exclusão de uma parte em relação à outra. Há sim, como bem apontou DeWitt, uma relação harmônica entre essas duas partes da *psyché*, uma vez que a parte racional “não pode desempenhar sua função sem a parte irracional, porque nenhum estímulo a atinge [a parte racional] a menos que comunicado pela parte irracional” (DEWITT, 1964, p. 202-203, tradução nossa).

Frente a tais considerações, concordamos, portanto, com Lucrécio e sua divisão da *psyché* entre *anima* e *animus*. Ao que nos parece, tal divisão expressa, de forma coerente, aquilo que Epicuro buscou demonstrar em sua *Carta a Heródoto* ao apresentar os elementos que constituiriam a *psyché*, a saber: a relação necessária entre corpo e ‘alma’ no intuito de demonstrar a impossibilidade de uma vida além-túmulo. Nesse sentido, Lucrécio se apresenta como fonte indispensável para a compreensão de tal problema. Entretanto, devemos admitir que a contribuição de Lucrécio com os conceitos *anima* e *animus*, em uma investigação acerca da natureza da ‘alma’, se restringe a apenas dois aspectos: (a) apresentar caminhos que nos possibilitam pensar a relação entre corpo e ‘alma’ a partir de outra perspectiva, uma vez que, como já dito, nos textos de Epicuro não há menção direta a essa divisão da ‘alma’; (b) esclarecer o conceito de *psyché* em Epicuro e, conseqüentemente, justificar a presente

preocupação em relação às traduções e interpretações desse conceito por ‘alma’ ou ‘espírito’ sem maiores explicações. Isso significa que, embora coerente, essa divisão apresentada por Lucrecio ainda não explica satisfatoriamente de que modo, na relação entre organismo e *psyché*, surge a ‘faculdade da sensação’. Por esse motivo, nos limitamos a adotar aqui a interpretação de Bailey¹⁰⁶ e, junto com ela, as críticas de Plutarco.

¹⁰⁶ Ou seja, de que a sensação é o resultado do movimento que os átomos são forçados a realizar na medida em que são constrangidos pelos objetos que afetam o composto atômico no qual a *psyché* se encontra. BAILEY, Cyril. *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*, p. 394. 8ª ed., Oxford: Clarendon Press, 1964.

5 O PRAZER COMO FIM (*TÉLOS*) E FATOR DE PERTURBAÇÃO EM EPICURO E ARISTIPO

Assim como o medo de uma possível morte violenta, a base sobre a qual a presente questão será respondida é a análise global da ética epicurista. Isso porque, em seu cerne está o modo como o epicurismo pensou o prazer. Nos referimos aqui à discussão promovida pelo medo da morte devido a ela ser o fim da possibilidade de gozo. Para tanto, partimos das considerações feitas por Lucrecio em seu poema, as quais, diga-se de passagem, são muito peculiares. O epicurista romano propõe um cenário no qual, se a Natureza, considerada aqui como uma espécie de ‘entidade’, fosse capaz de pronunciar palavras, ela interrogaria os homens que veem na morte um mal – por ser ela o fim de toda e qualquer possibilidade de gozo – da seguinte forma:

Por que choras e te lamentas sobre a morte? Efetivamente, se a vida anterior te foi agradável e se todos os prazeres não foram como acumulados num vaso furado e não correram e se perderam inutilmente, por que razão não hás de, tolo, retirar-te da vida como um conviva farto e aceitar com equanimidade um repouso seguro? Mas se tudo aquilo de que gozaste se perdeu em vão e a vida te pesa, por que buscas aumenta-las mais, para que tudo de novo tenha um mau fim e desapareça sem proveito? (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 935-945).

De modo geral, as considerações de Lucrecio expressam aquilo que Epicuro propôs como uma de suas máximas ao dizer: “A carne considera ilimitados os limites do prazer e seria necessário um tempo infinito para satisfazê-la”, entretanto, graças à ‘inteligência’ (*διάνοια* – *diánoia*) nos é possível reconhecer “os limites da carne” (porque os ‘desejos’ são ilimitados), e, dessa forma, extirpar o anseio por uma vida mais longa com vistas a uma dedicação eterna aos prazeres (EPICURO, 2006, p. 30). Tais ensinamentos são brilhantemente representados no texto de Lucrecio através da analogia do “vaso furado” (*vas commoda perfluxere*) e do “conviva farto” (*plenus vitae conviva*). Para o epicurismo, não investigar as bases sobre as quais a natureza do prazer se encontra, implicava na ausência do reconhecimento dos limites para conquistá-lo e mantê-lo. A falta desse reconhecimento, por sua vez, implicaria na busca pelo prazer em excesso (o que resultaria em dor); implicaria na impossibilidade de se saciar tal desejo pelo prazer (situação representada por Lucrecio com as analogias acima mencionadas).

Embora também haja em Epicuro a proposta de uma ‘boa vida’, enquanto vida prazerosa, nem por isso ele diz que todos os prazeres devem ser buscados, ou que se deve buscar ampliar esse sentimento de satisfação através do acúmulo de prazeres. Na verdade,

para Epicuro: “O prazer na carne não aumenta uma vez suprimido o sofrimento proveniente da carência; ele pode somente diversificar-se” (EPICURO, 2006, p. 28), visto que, como foi dito, a carne possui limites naturais quando se trata da satisfação dos prazeres. Assim, se uma sensação prazerosa não pode ser ampliada, mas apenas se tornar prazerosa de outras maneiras, conclui-se que para que seja possível alcançar uma ‘vida boa’ não é preciso uma vida longa – na qual todo o esforço se dá com vistas ao aumento (quantitativo) de prazer. É óbvio que quanto mais tempo de vida nos for concedido, maior será o número de sensações prazerosas diversificadas que seremos capazes de sentir. Entretanto, Epicuro está buscando demonstrar que, para além do fator ‘tempo’, o crucial para se alcançar uma vida boa é o exercício racional (filosófico) sobre o prazer. Dispor de um longo tempo de vida não é, necessariamente, o critério que possibilita a alguém ter uma vida boa. Segundo Epicuro, tornar claro esse princípio filosófico garantiria a possibilidade de se extirpar mais um dos fatores de perturbação mental que impedia aos homens alcançar a *ataraxia*, e, dessa forma, viver bem.

Tanto a condição do jovem quanto a do idoso é um bom exemplo quando a discussão gira em torno da quantidade de tempo como critério necessário para qualificar uma vida boa. Ser jovem e, portanto, dispor de um longo tempo de vida pela frente, não implica, necessariamente, em uma vida nos moldes da *ataraxia*. Nesse caso, não há a certeza da conquista dessa condição física e mental, a qual Epicuro concebeu como ‘bom ânimo’, mas apenas uma ‘possibilidade’ maior quando comparado a um idoso que, por não ter desfrutado de sua vida (no sentido de ter gozado do tempo passado com sabedoria; com o reconhecimento dos momentos prazerosos, felizes), deixa de viver seu presente na medida em que o consome em lamentações, buscando, no passado, a fonte de sua ‘felicidade’¹⁰⁷. Aliás, esse é um ponto discutido já por Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) na *Ética a Nicômaco* – embora o tenha feito de maneira muito breve. Na obra em questão, Aristóteles faz uma interessante observação acerca da ‘felicidade’ (*eudaimonía*) ao dizer: a maioria das pessoas está de acordo com a ideia de que a felicidade é o fim de todas as ações, e que ela é algo em si mesmo bom. Contudo, quando se trata de definir o que é a felicidade essas mesmas pessoas divergem em suas opiniões, surgindo, então, as mais diversas definições:

¹⁰⁷ Nas palavras de Lucrécio: “Envelheces depois de ter gozado de todos os bens da vida. Mas, como sempre desejas o que está longe e desprezas o presente, passou-te a vida incompleta e sem gosto, e chegou-te a morte à cabeceira, sem tu a esperares, antes de poderes retirar-te saciado, cheio das coisas”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 955-960. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973. O mesmo raciocínio é apresentado nas *Sentenças Vaticanas*. EPICURO, *Sentenças Vaticanas*, 17, p. 25. Texto, tradução e comentários João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014 (Coleção Clássicos da Filosofia).

A maioria pensa que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias; mas até as pessoas componentes da maioria divergem entre si, e muitas vezes a mesma pessoa identifica o bem com coisas diferentes, dependendo das circunstâncias – com a saúde, quando ela está doente, e com a riqueza quando empobrece (ARISTÓTELES, 1992, I, 1095a, p. 19).

Chamamos a atenção aqui para a falta de uma ‘instrução filosófica’, já apontada nas considerações de Aristóteles, como causa da incapacidade da maioria das pessoas em viver bem.

‘Instrução filosófica’ é pensada aqui nos termos de Epicuro, ou seja, de uma instrução com vistas ao aprimoramento humano no intuito de tornar possível às pessoas de pouco ou nenhum saber a conquista da *autárkeia*. Desprovida de qualquer ‘instrução’ que a tornasse capaz de gerenciar sua própria vida com sabedoria, essa maioria viveria à mercê de qualquer um que, aparentando deter grande conhecimento, lhes dissesse o que fazer e como fazer. Tal raciocínio é empregado por Aristóteles da seguinte forma: “côncias, porém, de sua ignorância, elas admiram aqueles que propõem [como definição de ‘felicidade’] alguma coisa grandiosa e acima de sua compreensão” (ARISTÓTELES, 1992, I, 1095a, p. 19). O raciocínio empregado por Aristóteles e Epicuro se faz ecoar ainda nos dias atuais sob dois aspectos: (a) a busca na religião (seja na figura dos sacerdotes, do próprio Deus, ou qualquer outra figura) a fonte para a solução de todos os seus problemas (físicos e mentais); (b) sob os signos do dito popular: “A grama do vizinho é sempre mais verde”, na medida em que, de certa forma, exprime essa ideia de insatisfação permanente das pessoas sobre suas condições, levando-as a atribuir um valor (nesse caso, a felicidade; o bem-estar) à coisas que elas geralmente não possuem, culminando, dessa forma, na impossibilidade de se alcançar o que seria, para Epicuro, uma vida em *ataraxia*.

Kirk R. Sanders (2011) nos ajuda a pensar a questão do desejo por um longo período de vida, na medida em que aponta para o seguinte raciocínio: o sábio epicureu “não racionalmente” prefere continuar vivendo, ou seja, possui uma inclinação (um desejo físico) por um tempo de vida maior. Contudo, esse mesmo indivíduo sabe que uma vida mais longa de modo algum implica em uma ‘vida boa’. “Seu desejo de continuar a viver é, portanto, melhor entendido em termos epicuristas como natural, mas não necessário” (SANDERS, 2011, p. 225, tradução nossa). Tais considerações estão baseadas naquela máxima de Epicuro segundo a qual o prazer não pode ser aumentado, mas apenas diversificado (EPICURO, 2006, p. 28). Uma vez de posse desse (re)conhecimento, o desejo pelo acúmulo de prazeres e, conseqüentemente, por uma vida mais longa, se esvai, pois se torna evidente que uma vida

prazerosa não exige um tempo maior de vida do que o que se tem por natureza. Mas se alguém dissesse: “e quanto àqueles que desejam desfrutar de todas as variações do prazer, razão pela qual o tempo de vida ainda assim deveria ser maior?” Frente a tal questão, retornaríamos às considerações de Lucrécio:

[...] se a vida anterior te foi agradável e se todos os prazeres não foram como acumulados num vaso furado e não correram e se perderam inutilmente, por que razão não hás de, tolo, retirar-te da vida como um conviva farto e aceitar com equanimidade um repouso seguro? (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 935).

Warren também aborda a questão da morte prematura ao apresentar o argumento “antiepicurista”. Segundo Warren, o ponto de vista “antiepicurista” mais popular busca defender que a morte é, de fato, prejudicial aos homens (contrariando a tese de Epicuro segundo a qual “a morte é nada para nós”). A razão disso está no fato de que a morte impede aquele que morreu de experimentar os bens da vida que seria capaz de experimentar, caso não tivesse morrido, em um momento posterior (WARREN, 2009, p. 245). Nesse raciocínio, mais uma vez está implícita a vontade humana de gozar mais prazeres do que ela naturalmente pode e necessita, visto que desconsidera os argumentos de Epicuro acerca da possibilidade de uma vida em *ataraxia* mesmo dentro do tempo que naturalmente dispomos. Além disso, tal raciocínio também contém a ideia de que na morte há a ‘perda’ dos prazeres que não foram conquistados ainda em vida, o que, aliás, é o ponto de discussão visado por Warren ao apresentar os argumentos que fundamentariam essa crítica. Segundo Warren, é difícil pensar o morto privado dos bens da vida se isso significa que ele está “perdendo” tais bens. Depois da morte, parece estranho conceber uma “perda”, quando não há mais sujeito que possa ganhar ou perder (WARREN, 2009, p. 245-246).

Diante das considerações realizadas até aqui propomos a seguinte questão: poderíamos afirmar que a desconstrução feita por Epicuro acerca do modo de viver (e, conseqüentemente, medo de morrer), baseado na busca pelo prazer físico, seria também uma desconstrução do hedonismo herdado de Aristipo de Cirene? Levantamos tal questão com base em dois pontos. O primeiro se refere ao testemunho de Diógenes Laércio, segundo o qual para os cirenaicos o prazer físico era a finalidade (*télos*) da ação humana (LAÉRCIO, 2008, II, 87). O segundo ponto diz respeito ao que foi dito por Sanders acerca dos cirenaicos, a saber: que no hedonismo convencional não havia um limite no que dizia respeito à quantidade de prazer que o indivíduo poderia experimentar, de modo que a sua adição ou prolongamento era sempre compreendida como um acréscimo à soma total dos prazeres. Por conseguinte, um maior período de tempo permitiria maior quantidade de prazer (SANDERS, 2011, p. 223).

Se, de fato, Aristipo admitia um raciocínio segundo o qual viver mais tempo seria melhor do que viver menos tempo, pois assim seria possível conquistar mais prazeres (os quais, aliás, seriam os prazeres físicos), então, nada estaria em maior grau de oposição àquilo que propôs Epicuro do que a doutrina de Aristipo. Entretanto, o objetivo aqui é justamente traçar uma linha de convergência entre Epicuro e Aristipo. Faremos isso na medida em que defendemos a possibilidade de se afirmar, em ambos os filósofos, que uma vida longa não é o critério determinante para uma vida feliz. Tal defesa tem como seu fundamento fontes bibliográficas, segundo as quais, o prazer a que Aristipo se referia não era um prazer exclusivamente corporal, mas também mental. Desse modo, será possível, não apenas traçar uma relação de convergência entre Epicuro e Aristipo no que diz respeito à questão aqui proposta, mas também tornar ainda mais claras as bases sobre as quais Epicuro elaborou seus argumentos em relação ao prazer – seja enquanto *hedoné*, seja enquanto *ataraxia*. Feitas as devidas considerações, passamos à análise.

As fontes acerca da Filosofia de Aristipo são pouquíssimas. Mesmo as considerações feitas por Diógenes Laércio (fonte indispensável para o estudo do hedonismo cirenaico) não são precisas. Em sua exposição, Diógenes Laércio não se remete a nenhum texto ‘genuíno’ de Aristipo, mas sim, àquilo que foi dito pelos discípulos que se mantiveram fiéis ao pensamento do mestre. Assim, analisar o que está em Diógenes Laércio enquanto ‘escola cirenaica’, aparentemente, seria o mesmo que analisar o que teria dito o próprio Aristipo. Isso é problemático, pois um confronto entre comentadores pode levar à ideia de uma cisão entre o que seria ‘genuinamente’ de Aristipo e o que seria obra de seus discípulos. Porém, frente a tal carência de fontes bibliográficas, não podemos deixar de levar em conta o que foi relatado por Diógenes Laércio – o que não significa que deixaremos de questionar suas afirmações.

Em suas primeiras considerações, Diógenes Laércio afirma que o hedonismo dos cirenaicos admitia dois estados: ‘prazer’ e ‘dor’, sendo o prazer algo aspirado sempre e a dor repelida sempre. Entre os prazeres não haveria qualquer diferença, ou seja, um prazer não seria mais agradável que outro. Contudo, essa ‘equivalência’ entre os prazeres só ocorreria no âmbito dos prazeres do corpo (*σῶμα* – *soma*), pois, segundo Diógenes Laércio, os cirenaicos afirmavam que os prazeres do corpo eram muito melhores que os psíquicos (LAÉRCIO, 2008, II, 90). Na verdade, como foi dito acima, o prazer somático não seria apenas ‘melhor’, mas sim, o próprio fim da ação humana. Nesse ponto, Diógenes Laércio pontua a clara divergência entre o pensamento cirenaico e o epicureu, visto que, o prazer a que se referiam os cirenaicos não seria “o prazer estático (*καταστηματικός* – *katastematikós*), resultante da

eliminação das dores, nem a ausência de perturbação aceita por Epicuro como bem supremo (*télos*)” (LAÉRCIO, 2008, II, 87). Há aqui a necessidade de algumas considerações sobre dois pontos do relato de Diógenes Laércio: (a) sobre a afirmação de que o prazer em Aristipo (enquanto *télos*) dizia respeito a um movimento exclusivamente corporal; (b) sobre o “prazer estático” de Epicuro. Analisemos o primeiro ponto.

Para além da citação acima mencionada, na obra de Diógenes Laércio há outra passagem à qual comumente se faz referência para demonstrar a tese de que, para Aristipo, o prazer corporal seria a finalidade da ação humana. Tal passagem é apresentada da seguinte forma: “Aristipo estabeleceu como fim [τέλος] o movimento suave que resulta em sensação” prazerosa (LAÉRCIO, 2008, II, 85). Aqui está um ponto no qual começam a surgir evidências (a partir de divergências entre o que disse Diógenes Laércio e outros comentadores) de que o prazer somático não era, para Aristipo, a finalidade da ação. Em contraposição ao testemunho de Diógenes Laércio há fontes segundo as quais Aristipo afirmou que a essência da felicidade estava nos prazeres, porém, *sem especificação quanto ao tipo*, enquanto seu neto, cujo nome também era Aristipo, passou a definir claramente esses prazeres como movimentos, ou, *cinética* (URSTAD, 2009, p. 5). Na verdade, tal afirmação, em particular, tem sua origem na obra *Praeparatio Evangelica* de Eusébio de Cesareia (263 d.C. – 339 d.C.). Segundo Eusébio, foi o filho de Aréte (que, por sua vez, era filha de Aristipo) quem classificou o prazer como aquilo que está em movimento¹⁰⁸ (e não o Aristipo discípulo de Sócrates), assim como teria sido o neto de Aristipo quem teria dito que há três estados que afetam o nosso temperamento:

(...) um, em que sentimos a dor, como uma tempestade no mar; outro, em que sentimos prazer, que pode ser comparado a uma ondulação suave: o prazer é um movimento suave, comparável a uma brisa favorável; e o terceiro é um estado intermediário, no qual não sentimos nem dor nem prazer e que é semelhante a uma calmaria. Então, somente desses sentimentos, disse ele, temos a sensação (EUSEBIUS, 1903, 764a, p. 823, tradução nossa).

Com base em tais fontes, Kristian Urstad (2009) buscou colocar em crise esse modo de pensar a Filosofia cirenaica tal como disposta em Diógenes Laércio, pois, segundo Urstad, o prazer somático em Aristipo deveria ser entendido como tal, não necessariamente, mas primariamente. A tese é: do fato de que o prazer consiste em um movimento que se dá no organismo, não se pode afirmar com certeza que o prazer é extraído apenas de movimentos

¹⁰⁸ “Among his other hearers was his own daughter Arete, who having borne a son named him Aristippus, and he from having been introduced by her to philosophical studies was called his mother's pupil (μητροδιδάκτος). He quite plainly defined the end to be the life of pleasure, ranking as pleasure that which lies in motion. EUSEBIUS, of Caesarea. *Praeparatio Evangelica*, 764a, p. 823. Trans. E. H. Gifford. Harvard University: Typographeo Academico, 1903.

que envolvam tipos de movimentos físicos diretos, como, por exemplo, tomar banhos quentes ou receber alguma massagem (URSTAD, 2009, p. 6). Segundo Urstad, para além de um movimento exclusivamente corporal, em Aristipo haveria também, na ideia de prazer, um movimento ‘mental’, ou, dizendo de outra forma, um movimento da *psyché*. Como vimos, embora Diógenes Laércio tenha afirmado que o prazer ao qual os cirenaicos tomavam como fim era o prazer físico, o próprio doxógrafo não desconsiderou uma espécie de ‘prazer psíquico’ entre eles. Ora, se Aristipo não desconsiderou tal prazer por completo, isso pode significar que, de algum modo, o prazer mental também lhe aparecia como algo importante na busca pela felicidade.

Urstad ‘soma’ esse parecer de Diógenes Laércio a relatos de comentadores nos quais transparece a ideia de que, para Aristipo, o prazer mental não seria apenas parcialmente importante na busca pela felicidade, mas algo que deveria ser necessariamente almejado. Esse é o caso, como veremos logo a seguir, das afirmações feitas por Cláudio Eliano (175 d.C. – 235 d.C.). Contudo, desejamos deixar claro desde já que nossa preocupação com a presente discussão não é, especificamente, se Urstad prova ou não que o prazer mental seria o prazer que Aristipo pensou como fim. Esse não é o foco da presente investigação. Analisamos a tese proposta por Urstad pelo fato de que ela viabiliza um modo de pensarmos a relação entre Epicuro e Aristipo para além daquela relação de oposição a que se referiu Diógenes Laércio.

Em sua obra, *Varia Historia*, Eliano afirma que:

Aristipo parecia falar com particular convicção quando incentivava as pessoas a não se preocuparem, nem sobre o que se passou, nem com o trabalho na perspectiva das coisas futuras. Este tipo de comportamento é marca de *contentamento* [εὐθυμία] e prova de um quadro gracioso do *pensamento* [διανοία] (AELIANUS, 1866, p. 212, tradução e grifo nosso).

Urstad chama a atenção para o fato de que nessa passagem todas as descrições dizem respeito a certos estados gerais da mente que não se limitam aos prazeres corporais. A razão disso é que, para Urstad, *euthymía* (εὐθυμία)¹⁰⁹ claramente “captura” algo mais próximo de uma “disposição da mente” do que de um episódio agradável, ou de uma sensação corporal particular (URSTAD, 2009, p. 13). Aqui, chamamos a atenção para o modo como o conceito *eutimia*¹¹⁰ estava disposto já em Demócrito, segundo Diógenes Laércio. Aliás, como bem percebido por Urstad, na passagem em que Diógenes Laércio trata de alguns princípios da

¹⁰⁹ Termo que, aliás, já foi incorporado para a língua portuguesa sob a grafia *eutimia*.

¹¹⁰ Entendido no presente estudo como uma espécie de ‘bom ânimo’; ‘alegria’, ou como um estado de ‘contentamento’. Seguindo Sêneca, εὐθυμία era um conceito presente na obra de Demócrito, e poderia ser entendida como “tranquilidade”: “ego tranquillitatem voco”. SÊNECA, Lúcio Aneu. *Da Tranquilidade da Alma*, II, 3, p. 209. Trad. Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Filosofia de Demócrito, clara está a necessidade de uma distinção entre o prazer retirado de um estado de *eutimia* e o prazer enquanto proveniente da *hedoné*. Tal distinção é apresentada sob os seguintes termos:

O fim da ação [τέλος] é a tranquilidade [εὐθυμία], que não é idêntica ao prazer [ἡδονή] como alguns têm entendido devido uma falsa interpretação, mas um estado no qual a alma [ψυχή] continua calma e forte, não perturbada por qualquer medo ou superstição ou qualquer outra emoção [πάθος] (LAERTIUS, 1925, IX, 45).

Diante de tais considerações temos que, em Urstad, a busca pela negação do que propôs Diógenes Laércio¹¹¹ possui a seguinte linha de raciocínio: (a) a informação dada por Eusébio de que o prazer ‘cinético’ como fim da ação não seria de autoria de Aristipo (o discípulo de Sócrates); (b) o relato de Eliano, para quem o prazer a que Aristipo se referia assemelhava-se mais a uma espécie de ‘contentamento’ (*eutimia*) e, por esse motivo, “prova de um quadro gracioso do pensamento”¹¹²; (c) da doutrina de Demócrito referente à necessidade de uma distinção entre *eutimia* e *hedoné*, no sentido de que o primeiro conceito se referia mais a um estado mental (*eutimia*) e o segundo a um estado físico (*hedoné*). É justamente com base nessa linha de raciocínio empregada por Urstad, segundo a qual haveriam caminhos viáveis para o prazer em Aristipo ser associado ao conceito *eutimia*, que uma relação de convergência entre Epicuro e Aristipo se torna possível para nós. A análise que se segue tem, portanto, a finalidade de esclarecer os meios pelos quais essa relação entre Epicuro e Aristipo seria possível através do conceito *eutimia*. Desse modo, ela está associada também à questão do ‘prazer estático’ em Epicuro, razão pela qual passamos, conseqüentemente, para o segundo ponto que nos propomos analisar aqui.

Conforme consta em uma das máximas transcritas por Diógenes de Enoanda, para Epicuro aquele que desejasse alcançar um ‘bom ânimo’ (εὐθυμία) não deveria se ocupar com muitas coisas, nem se empenhar para além das próprias forças, visto que tais modos de viver implicariam em muitas perturbações (DIOGENES, 1907, frag. LVI, p. 54). Ao que parece, em um primeiro momento, o emprego do conceito *eutimia* surge em Epicuro como uma ‘herança’ da Filosofia de Demócrito e traz consigo os seguintes questionamentos: uma vez que tanto *eutimia* quanto *ataraxia* se referem a um estado de ‘bom ânimo’, por que Epicuro teria feito uso de dois conceitos para significar a mesma coisa? De que modo tais conceitos convergiriam em sua Filosofia? Propomos aqui a interpretação apresentada por Festugière, para quem a *eutimia* surge como um complemento necessário ao estado de *ataraxia*, visto

¹¹¹ Ou seja, de que o prazer que Aristipo tinha como fim era o prazer somático.

¹¹² “εὐθυμίας γὰρ δείγμα τὸ τοιοῦτο, καὶ ἕλω διανοίας ἀπόδειξις”. AELIANUS, Claudius. *Varia Historia*, p. 212. Trans. Heraclidis Pontici et Nicolai Damasceni. Lipsiae: Sumptibus Ottonis Holtze, 1866.

que, embora seja uma condição indispensável para o alcance da felicidade, a *ataraxia* não resumiria em si “toda a felicidade”.

Festugière pretende demonstrar que, na medida em que o estado de *ataraxia* – enquanto ausência de perturbações – promove uma sensação prazerosa, então ele não seria um ‘estado neutro’, “semelhante ao de uma pessoa adormecida”, tal como consta em Diógenes Laércio (LAÉRCIO, 2008, II, 89). A presente discussão, no entanto, se desenrola sob outro problema: o da diferença entre as concepções de prazer como fim da ação humana entre Aristipo e Epicuro a partir da ideia de ‘prazer cinético’ (em Aristipo) e ‘prazer catastemático’ (em Epicuro). Assim, para tornar claro de que modo a tese de Festugière nos ajuda a pensar uma possível relação entre Epicuro e Aristipo a partir do conceito de *eutimia* é também necessário deixar clara a base sobre a qual essa tese se desenrola (o ‘prazer cinético’ e o ‘prazer catastemático’). Para tanto, retomaremos as considerações feitas por Diógenes Laércio no Livro II de sua obra.

Segundo Diógenes Laércio, os cirenaicos admitiam apenas dois “estados de ânimo”: prazer e dor (LAÉRCIO, 2008, II, 86), sendo o prazer identificado como um movimento *suave* e a dor como um movimento *brusco*¹¹³. Por esse motivo, para os cirenaicos era equivocada a ideia de que a ausência de dor implicaria, já de antemão, em prazer. Afirmar um estado no qual não haveria qualquer movimento seria a mesma coisa que afirmar a ausência de sensações, fossem elas prazerosas ou dolorosas. Alguém que não sente prazer ou dor seria, no suposto raciocínio cirenaico, semelhante a uma pessoa adormecida. Essas duas condições (ausência de prazer e ausência de dor) eram entendidas como condições ‘intermediárias’ (*ἀπνοία* – *aponía*, no sentido de *inerte*) (LAÉRCIO, 2008, II, 90), incapazes, portanto, de proporcionar qualquer sensação. É nesse ponto que a ideia de um prazer retirado do estado de *ataraxia* (pressuposto teórico adotado por Epicuro) se apresentaria como um prazer *estático* (*katastematikós*), distanciando-se das considerações filosóficas dos cirenaicos.

Para Epicuro, e bem destacado por Diógenes Laércio, a ausência de dores (físicas e psíquicas) já implicava em um estado de satisfação e, portanto, de prazer. Na verdade, a ausência de perturbações não só implicaria em uma condição prazerosa, como seria a máxima expressão do prazer, o qual – é importante que se diga – não se refere mais ao prazer sob os termos da *hedoné*, mas ao da *ataraxia*. Epicuro é preciso ao demarcar essa diferença entre o prazer relativo à *hedoné* e o prazer retirado do estado de *ataraxia* (EPICURO, 2002, p. 43).

¹¹³ Como vimos, Eusébio atribuiu tais considerações ao neto de Aristipo.

Vimos isso quando discutimos a interpretação proposta por Lactânio (*ver* 3.2). Desse modo, o prazer fundamental não seria uma agitação de nossa sensibilidade (prazer *cinético*), mas sim o prazer oriundo de um estado de completa ausência de perturbações (GUAL, 2002, p. 159). Devemos atentar para esse modo preciso da doutrina de Epicuro, pois ao dizer que o fim da ação não é o prazer cuja fonte é o gozo dos sentidos, de modo algum nosso filósofo está propondo que tal prazer não deva ser buscado. Pelo contrário, os prazeres ditos ‘somáticos’ são fundamentais dentro do ‘sistema’ filosófico de Epicuro, pois constituem o critério de *escolha e rejeição* de tudo com o que nos relacionamos ao longo da vida. Nesse ponto Diógenes Laércio só confirma nossa interpretação, visto que, segundo o doxógrafo, Epicuro teria dito, em uma obra intitulada *Da Escolha e Da Rejeição*, que admitia tanto o prazer ‘catastemático’ quanto o prazer ‘cinético’ (LAÉRCIO, 2008, X, 136).

Cícero também chamou a atenção para o fato de que Epicuro, para além de conceber a ausência de dor como uma condição prazerosa, a concebia como o “ápice do prazer” (CÍCERO, 1914, I, XI, 38). Entretanto, longe de concordar com a tese de Epicuro, Cícero busca impossibilitar a ideia de um prazer retirado do estado de *ataraxia*, uma vez que, segundo ele, ‘prazer’, por si só, já implica em sensibilidade e, portanto, em movimento. A condição “estática” do estado de *ataraxia* seria incapaz de exercer uma modificação no “status” da alma. O ‘equivoco’ de Epicuro, aos olhos de Cícero, é posto nos seguintes termos: se o que impulsiona as ações (das crianças aos animais) são as sensações prazerosas, e como o prazer implica em uma espécie de ‘movimento’ (κίνησις – *kínēsis*), então um estado ‘estático’, no qual não se pode sentir nada (nem prazer, nem dor), não pode ser o ‘fim’ da ação de alguém que deseja viver prazerosamente (CÍCERO, 1914, II, X, 32). Cícero se encaixa entre os críticos para quem, tal como dito por Warren, o prazer ‘catastemático’ de Epicuro foi adotado apenas como uma espécie de “artimanha”. Para esses críticos, o intuito de Epicuro era disfarçar o ‘prazer em movimento’ (ou seja, o prazer referente aos sentidos) como o verdadeiro ‘fim’ da ação (WARREN, 2002, p. 4).

A tese de Festugière se apresenta como uma resposta direta às críticas emitidas por filósofos como Cícero acerca do ‘prazer catastemático’ em Epicuro. Na verdade, a tese de Festugière coloca em questão mesmo a argumentação de Diógenes Laércio, segundo a qual a marca de distinção entre cirenaicos e epicureus estava no tipo de prazer que essas correntes filosóficas admitiram como fim da ação. Contudo, devemos ter claro que os argumentos de Festugière se opõem às considerações de Diógenes Laércio na medida em que propõem a ideia de ‘movimento’ (‘prazer cinético’) ainda no estado de *ataraxia*, e não no sentido de que

Diógenes Laércio teria negado a existência desse tipo de prazer em Epicuro. Isso seria um equívoco, visto que, como foi citado, Diógenes Laércio é claro ao dizer que Epicuro admitia o prazer ‘catastemático’ e o ‘cinético’. A diferença entre Festugière e Diógenes Laércio repousa no fato de que, segundo Diógenes Laércio, o prazer ‘catastemático’ dizia respeito a um estado de ausência de perturbações, enquanto que o prazer ‘cinético’ se referia à alegria e ao deleite vistos em sua atividade, ou seja, seriam prazeres aparentemente gozados em estágios diferentes. Festugière procura negar tal cisão, cuja consequência gera interpretações como a proposta por Cícero.

Para Festugière, os termos negativos usados por Epicuro que assinalam a ausência de perturbações (*ataraxia*; *aponía*) se equilibram com termos positivos que indicam uma disposição à alegria física ou espiritual (*eutimia*) (FESTUGIÈRE, 1997, p. 47). Dessa forma, na medida em que a ausência de perturbações (*ataraxia*) promove uma sensação prazerosa (*eutimia*), então ela promove também um ‘movimento’¹¹⁴, distinguindo-se, portanto, de um ‘bem’ retirado de um estado semelhante, por exemplo, ao do nirvana budista. Deve-se ter claro que a *ataraxia* exige a ausência de perturbações e não dos sentidos, pois, em Epicuro, isso seria uma negação da própria natureza humana. Como vimos, em nenhum momento Epicuro postulou que o caminho para se atingir a *ataraxia* implicava em uma negação dos prazeres, mas sim na negação dos prazeres em excesso. Assim, ao que parece, há certa plausibilidade no raciocínio segundo o qual Epicuro de fato aceitava o prazer ‘cinético’ ainda no estado de ausência de perturbações (prazer ‘catastemático’).

Essa interpretação de Festugière nos permite traçar uma relação muito mais estreita entre Epicuro e Aristipo na medida em que, para além de uma plausível herança cirenaica – uma vez que tanto Aristipo quanto Epicuro teriam feito uso do seguinte conceito –, a *eutimia* acaba também por nos permitir pensar o ‘prazer cinético’ como parte do prazer ao qual Epicuro tomou como fim (*ataraxia*). Com essa aproximação podemos pensar possíveis caminhos para novas investigações acerca do modo como esses filósofos teriam concebido a ideia de ‘prazer’ em suas respectivas Filosofias. O que pretendemos deixar como proposta é: se, como relatou Eliano (1866, p. 212), Aristipo também fez uso do termo *eutimia* para exprimir sua preocupação em relação a uma espécie de prazer mental, por que não poderíamos pensar (ao menos a título de conjectura) o emprego desse conceito por parte de

¹¹⁴ Ullmann coloca a questão sob os seguintes termos: “O prazer catastemático tem como condição, para existir, a ausência de dor e de perturbação. Porém, a *aponía* e a *ataraxia* implicam, também, uma atividade espiritual, um prazer em movimento, que redundam na alegria [...]” ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro: o filósofo da alegria*, p. 63. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

Epicuro como fruto de uma ‘herança’, não só de Demócrito, mas também cirenaica? Independente de ser o ‘prazer corporal’ ou o ‘prazer mental’ (como pretende Urstad) o fim para o qual Aristipo pensou a ação humana, a simples preocupação que o filósofo de Cirene aparentemente demonstrou em relação a um prazer de ordem psíquica, ao que nos parece, já permite também pensá-lo como uma possível ideia elaborada por Aristipo e desenvolvida, mais tarde, com suas particularidades, por Epicuro.

Outro ponto que torna possível a defesa de um prazer mental em Aristipo (já aludido anteriormente) diz respeito à seguinte afirmação feita por Diógenes Laércio: para os cirenaicos, “os prazeres somáticos são muito melhores que os psíquicos” (LAÉRCIO, 2008, II, 90). Segundo nos parece, dessa passagem – em conjunto com as demais fontes citadas anteriormente – já se segue uma possibilidade de afirmarmos certa preocupação da escola de Aristipo com o prazer retirado de um estado mental. Consequentemente, podemos também colocar em questão interpretações que estejam formuladas sobre as mesmas bases das quais se serviu John Watson (1895) para afirmar que, na Filosofia cirenaica, “qualquer distinção entre prazeres corporais e mentais seria irrelevante”, visto que todos os prazeres seriam iguais (WATSON, 1895, p. 56).

É evidente que Watson desconsiderou a possibilidade de um prazer referente à *hedoné* e outro referente à *eutimia* em Aristipo. Aliás, chamamos a atenção para outras duas afirmações feitas por Diógenes Laércio que Watson aparentemente não levou em consideração ao dizer que: “A principal característica que separa o hedonismo de Aristipo das formas posteriores da doutrina é a tentativa de banir o pensamento em todas as suas formas como um elemento externo” (WATSON, 1895, p. 47, tradução nossa). Quer dizer, Watson deixa subentendido que, na medida em que Aristipo desconsidera o emprego da razão, um gerenciamento dos prazeres não seria levado em conta. As afirmações feitas por Diógenes Laércio às quais nos remetemos, e que colocam em crise tal modo de pensar a proposta de Aristipo, são as seguintes: (a) “Aristipo educou sua filha *Aréte* com excelentes conselhos, preparando-a para desprezar qualquer excesso” (LAÉRCIO, 2008, II, 72); (b) quando censurado pelo fato de manter relações sexuais com Laís, sua “acompanhante” (*ἑταίρα* – *etaíra*), Aristipo teria dito: “Possuo Laís, mas não sou possuído por ela; abster-nos de prazeres

não é o melhor, e sim dominá-los e não sermos prejudicados por eles” (LAÉRCIO, 2008, II, 74-75)¹¹⁵.

Diante de tais passagens da obra de Diógenes Laércio, podemos concluir que não se pode afirmar com total segurança a exclusão do “pensamento”, por parte de Aristipo, na conquista do prazer. Tal exclusão não pode ser feita nem pelo viés de uma indiferença de Aristipo com o prazer mental (*eutimia*), nem no que concerne à necessidade da reflexão acerca do prazer. Como atestou Diógenes Laércio, Aristipo tinha plena consciência de que na busca pelo prazer era necessário evitar os excessos, o que exigia – inferimos – o mínimo de discernimento acerca dos meios para se alcançar determinada sensação prazerosa. Nesse sentido, pensamos que a questão do prazer em Aristipo está muito mais para um raciocínio pervertido por críticos e comentadores do que, de fato, pelo próprio Aristipo. Um dos principais motivos para tais ‘perversões’ se deve à falta de precisão nos relatos, fragmentos e demais fontes comumente atribuídos ao filósofo de Cirene.

Um dos relatos, por exemplo, que facilmente pode nos levar a determinados equívocos é aquele segundo o qual para os cirenaicos: “O prazer é bom, ainda que resulte dos fatos mais vergonhosos [...], pois até quando a ação é absurda o prazer é por si mesmo desejável e bom” (LAÉRCIO, 2008, II, 88). Uma leitura desatenta (ou mesmo maldosa) pode facilmente nos levar a pensar tal passagem como a expressão máxima de que, para os cirenaicos, não havia limites quanto à conquista do prazer. Entretanto, não é disso que se trata a presente citação, mas sim de que não é pelo fato de uma sensação prazerosa ser proveniente de uma ação absurda (*ἄτοπος* – *átopos*: *extravagante*) que essa mesma sensação deixará de ser, ela mesma, prazerosa. O prazer, como foi dito, é sempre bom e desejável em si mesmo. O que é passível de ser condenado são os meios pelos quais tal prazer é alcançado¹¹⁶.

Não há indícios suficientemente fortes que sejam capazes de sustentar a ideia de que, para Aristipo, a busca pelo prazer seria como um “vale tudo”. A citação acima é prova disso – bem como as considerações de Aristipo em relação ao seu *affair* com Laís. Em Aristipo, ter o prazer como finalidade da ação seria essencial, porém isso não significava de modo algum

¹¹⁵ Encontramos testemunhos semelhantes também em Ateneu e Cícero. MULLACH, Friedrich Wilhelm August. *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, p. 408, §88. M.A: Didot, 1867.

¹¹⁶ Nesse ponto estamos de acordo com a interpretação de Watson, segundo a qual, as pessoas supõem que os prazeres diferem em sua natureza simplesmente porque tais prazeres procedem de fontes diferentes: “Nor is it a valid ground of distinction to say that the pleasure which certain persons receive from the violation of law and custom are evil in their nature. Because a man receives pleasure from running counter to law and custom, that is no reason for saying that the pleasure is bad, although it may be a sufficient reason for condemning his action”. WATSON, John. *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*, p. 38-39. Glasgow: James Maclehose & Sons Publishers to the University; London and New York: Macmillan & Co., 1895.

que nos seria lícito tornar-se como que ‘escravos’ do prazer¹¹⁷. Aliás, na medida em que propõe a necessidade de não nos deixarmos dominar pelo prazer, o que implicaria em uma busca desenfreada para a sua conquista, Aristipo estaria preparando o terreno para um dos argumentos fundamentais da Filosofia de Epicuro: o ‘domínio’ dos prazeres a partir de um reconhecimento dos limites e possibilidades do ser humano. É importante ter clara essa relação de Epicuro com os prazeres, visto que não se trata de uma mera oposição à busca pelo prazer (o que implicaria, como já dito anteriormente, também em uma negação da própria natureza humana).

Frente a tais considerações percebemos que, tal como em Epicuro, haveria também em Aristipo, como pressuposição teórica para ser feliz, a necessidade de se controlar, não os prazeres, mas os desejos. As considerações de João Q. de Moraes acerca desse ponto da Filosofia de Epicuro nos são oportunas. Diz João Q. de Moraes em comentário à vigésima máxima de Epicuro:

Para Epicuro, ilimitado não é o prazer e sim o desejo. A carne (σάρξ), entendamos, o impulso corpóreo elementar, fonte do desejo (ἐπιθυμία), incita à reprodução da sensação prazerosa correspondente à satisfação de uma carência, mesmo quando essa já foi suprimida. Há animais de várias espécies, inclusive a humana, que, postos diante de grandes quantidades de alimentos, devoram-nas compulsivamente; alguns, notadamente certos peixes de aquário, empanturram-se até morrer (EPICURO, 2006, p. 30).

O prazer, enquanto sensação agradável, tanto em Aristipo, quanto em Epicuro, nunca é visto como ‘problemático’, pois é natural. Contudo, o mesmo não acontece com os desejos, uma vez que eles podem ser direcionados para coisas que não são naturais, devendo, portanto, ser rejeitados. Esse é um raciocínio tipicamente epicureu, embora, diante da análise realizada até aqui, não possamos deixar de pensá-lo em associação com a Filosofia cirenaica. Nesse sentido, mais uma vez recorreremos às contribuições de Urstad. Agora, em relação à necessidade de se controlar os desejos, segundo Aristipo.

Em sua análise, Urstad viabiliza nosso presente objetivo ao apontar para uma passagem específica da obra *Memorabilia* de Xenofonte (430 a.C. – 354 a.C.). Segundo consta em Xenofonte, em um diálogo com Sócrates, Aristipo teria afirmado que o motivo pelo qual ele rejeitava a vida política seria o conseqüente acúmulo de problemas que tal modo de

¹¹⁷ Nesse sentido, estamos de acordo com o que também disse Rostovtzeff. Segundo ele, para Aristipo, o homem verdadeiramente feliz seria aquele que goza dos prazeres com moderação, o que exige o uso da razão. Somente a partir do emprego da razão na busca pelo prazer é que nos tornaríamos senhores, e não escravos, do prazer. ROSTOVITZEFF, Michael. *História da Grécia*, p. 242. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro. Zahar, 1983.

viver trazia consigo, impedindo-o, assim, de conquistar o que ele entendia por “vida feliz”¹¹⁸.

Dizia Aristipo:

É que eu, Aristipo, não sou candidato à escravidão; mas há, como eu asseguro, um caminho do meio [μέση] no qual eu ando de bom grado. Dessa forma, não passa nem por regra, nem por escravidão, mas através da liberdade [ἐλευθερία], a qual é precisamente o caminho para a felicidade [εὐδαιμονία] (XENOFONTE, 1997, II, 11, p.87-89, tradução nossa).

Para Urstad, na medida em que Aristipo afirma a ‘liberdade’ como algo conquistado a partir de um modo de vida baseado em um caminho “intermediário”, ele estaria se referindo a uma ‘liberdade’ que diria respeito mais a algo interno do que externo (URSTAD, 2008, p. 51). Como fundamento de sua tese, Urstad aponta para uma preocupação por parte de Aristipo em relação à manipulação dos prazeres a partir de uma espécie de “emancipação interior”. Isso seria possível na medida em que, segundo consta na obra do retórico grego Cassius Maximus Tyrius (II d.C.):

Aristipo, que, de fato, se vestia de púrpura e era perfumado com pomadas, não foi menos moderado do que Diógenes [o cínico]. Pois assim como alguém que tivesse adquirido um poder do corpo a partir do qual ele não sofreria qualquer fermento, ele deveria, na minha opinião, estar confiante da segurança, mesmo que seu corpo estivesse comprometido às chamas de Etna; da mesma forma, aquele que está bem equipado contra os prazeres não será, quando se está em uma delas, tanto aquecido quanto queimado, ou, dissolvido (TYRIUS, 1804, XXXVII, p. 177, tradução nossa).

Da alusão feita por Maximus Tyrius sobre Aristipo estar tão “bem equipado” contra os excessos do prazer (semelhante a alguém que estivesse seguro em andar sobre o fogo, pois possui tal capacidade), Urstad afirma que essa passagem é mais uma evidência do autodomínio de Aristipo: “como alguém que caminha em linha reta no fogo ardente sem sofrer pela ação do fogo e do calor, Aristipo aparece se entregando aos prazeres sem ser subjogado ou prejudicado de forma alguma por seus efeitos” (URSTAD, 2008, p. 52, tradução nossa). Esse controle ativo sobre as situações do dia a dia seria a marca da ‘liberdade’ (da “emancipação interior” referida anteriormente) que permite a exploração contínua e satisfatória de todos os desejos e prazeres, sem que isso implique na possibilidade de se cair em excessos (URSTAD, 2008, p. 53-54). Assim, do mesmo modo como fez

¹¹⁸ Devemos entender esse afastamento da vida política em Aristipo no sentido de ocupar, ele mesmo, algum cargo político. Contudo, isso não significa que Aristipo teria negado a vida política como um todo. Na verdade, no diálogo que se segue entre Aristipo e Sócrates, o filósofo cirenaico busca demonstrar que seu modo de vida nega a vida política tanto no que diz respeito a governar quanto ser governado – motivo pelo qual vive como estrangeiro. Sobre esse ponto, Sócrates faz o seguinte alerta: “Ah”, said Socrates, "if only that path can avoid the world as well as rule and slavery, there may be something in what you say. But, since you are in the world, if you intend neither to rule nor to be ruled, and do not choose to truckle to the rulers I think you must see that the stronger have a way of making the weaker rue their lot both in public and in private life, and treating them like slaves". XENOFONTE. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium Apology*, II, 12, p. 89. Trans. E. C. Marchant. O. J. Todd. London: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1997.

Epicuro posteriormente, Aristipo se apresenta como um filósofo que, mais do que apenas apontar para o prazer como fim da ação humana, buscou também deixar clara a necessidade de não cairmos em excessos durante a sua busca. Aristipo fez isso na medida em que considerou o emprego da razão – na forma de autocontrole – para a conquista do prazer. Isso contraria a interpretação de Watson (1895, p. 47), para quem Aristipo teria desconsiderado a razão enquanto meio para garantir o prazer (e, conseqüentemente, a felicidade), bem como enquanto prazer mental.

A falta de um consenso sobre qual seria, de fato, o fim da ação humana em Aristipo resulta em duas dificuldades. A primeira diz respeito à realização de nossa pretendida relação de convergência entre ele e Epicuro acerca do prazer mental. A segunda dificuldade está em responder a questão que deu origem à nossa investigação, a saber: uma vez que o prazer (*hedoné*) é a finalidade da vida humana, uma vida mais longa, segundo Aristipo, seria preferível ou não? Fruto de um mesmo problema (*qual seria o prazer ao qual Aristipo tomou como télos?*), as questões acima referidas são respondidas a partir de três pontos de vista, os quais consideramos: (a) as conseqüências da tese de Urstad; (b) o que está proposto na obra de Diógenes Laércio; (c) uma possível conciliação da tese de Urstad e das afirmações de Diógenes Laércio. Analisemos cada um deles.

Com relação aos argumentos de Urstad, vimos que ele busca demonstrar – a partir de fontes que colocam em ‘crise’ o que propôs Diógenes Laércio – que o prazer somático a que Aristipo se referia não deve ser entendido como necessário, mas sim, primário. A tese é a de que o fim da ação proposto por Aristipo não se esgotaria na ideia de prazeres somáticos. O fundamento de tal argumento é, dentre outros, o relato de Eusébio, segundo o qual foi o neto de Aristipo quem afirmou que o prazer cinético seria – enquanto um movimento corporal – a condição para a felicidade (*eudaimonía*). Para Urstad, o prazer a que Aristipo se dirigia dizia respeito aos ‘prazeres mentais’, mas não como afirmou Diógenes Laércio, ou seja, com um valor secundário frente aos prazeres somáticos. O prazer proveniente de um estado psicológico não seria ‘um’ prazer, mas ‘o’ prazer, isto é, o prazer enquanto fim (*télos*).

Esse ‘prazer mental’ ao qual Urstad faz referência foi atribuído a Aristipo por Eliano (1866, p. 212) sob o termo *eutimia* (‘bom ânimo’, ‘alegria’ ou ‘contentamento’), que, aliás, é o mesmo termo usado por Epicuro – se considerarmos como genuíno o que relatou Diógenes de Enoanda. Desse modo, se Aristipo pensou o prazer, enquanto fim, sob os moldes do conceito *eutimia*, a resposta ao problema aqui proposto só pode ser a mesma dada por

Epicuro: de que o tempo de vida não influencia necessariamente na possibilidade de se alcançar uma ‘vida boa’. É a capacidade de ‘autogerenciamento’ a garantia de uma existência feliz, seja ela curta ou longa. Esse ‘autogerenciamento’ está intimamente aliado à ideia de “emancipação interior” proposta por Urstad a partir de sua leitura de Xenofonte e Maximus Tyrius, e diz respeito à necessidade de uma busca pelo prazer sem que isso implique em excessos. Tal modo de agir exige um reconhecimento da própria natureza humana e, portanto, se apresenta a nós como uma tese muito semelhante à formulada por Epicuro.

Ao contrário do que podemos concluir através das considerações de Urstad, a resposta que obtemos do relato de Diógenes Laércio referente à questão que guia a presente análise é negativa. Diógenes Laércio deixa claro que o fim da ação para os cirenaicos de modo algum se assemelhava ao que Epicuro propôs mais tarde: enquanto Aristipo apontava para o prazer somático como fim, Epicuro, por sua vez, o pensava como um estado (físico e mental) no qual o indivíduo se encontraria em uma completa ausência de perturbações. Aliás, como relatado por Diógenes Laércio, a ausência de dor (estado de *ataraxia*) não era, para Aristipo, uma condição na qual fosse possível afirmar sequer a possibilidade de sensações (fossem elas prazerosas ou dolorosas, tal como era segundo Epicuro). Aos olhos de Aristipo a *ataraxia* seria um estado ‘neutro’, semelhante ao de uma pessoa adormecida, longe de ser uma condição para a vida feliz.

Diante das considerações feitas acima temos que: se o prazer pensado por Aristipo, enquanto fim, era o prazer somático (como relata Diógenes Laércio), então, ao que parece, para Aristipo vale o raciocínio segundo o qual uma vida mais longa seria preferível àquele que deseja ‘viver bem’, pois, quanto mais tempo viver mais prazeres poderá buscar. Assim, seguir as considerações de Diógenes Laércio implica, pelo menos em parte, na limitação temporal das possibilidades do indivíduo atingir aquilo que foi pensado como seu fim, de modo que, se os princípios da Filosofia de Aristipo forem, de fato, aquilo que é relatado por Diógenes Laércio, não se segue de modo algum uma relação entre o filósofo de Cirene e Epicuro. A investigação inicial teve justamente como objetivo deixar claro esse ponto da Filosofia epicurista. Para Epicuro, seria um erro tomar o prazer somático como fim da ação, uma vez que tal modo de viver implicaria em uma série de perturbações como, por exemplo, o medo da morte (tema central da presente discussão). Se o *télos* do ser humano corresponde aos prazeres somáticos, a morte passa a ser um fator de perturbação, pois ela é a marca do

término da existência humana e, conseqüentemente, da possibilidade de continuar a buscar o fim ao qual sua existência se dirige¹¹⁹.

O terceiro e último modo de se pensar o problema proposto diz respeito a uma ‘conciliação’ entre aquilo que está previsto na tese de Urstad e o que consta em Diógenes Laércio. Seguindo Urstad, consideramos como real a preocupação de Aristipo tanto em relação a uma espécie de prazer mental quanto à necessidade da ‘prudência’ acerca dos prazeres somáticos. Entretanto, no que diz respeito ao prazer mental, não estamos certos de que ele seria, de fato, o fim da ação para Aristipo. Na verdade, não concordamos nem com o fim da ação como prazer mental nem como prazer somático, pois, ao que nos parece, qualquer afirmação em relação a essa questão da Filosofia de Aristipo é, no fundo, uma conjectura. Se Urstad formula sua tese com base em uma série de relatos, Diógenes Laércio faz o mesmo, visto que, como dissemos ainda no início, nada sobrou das obras de Aristipo. Desse modo, não há meios para se afirmar em qual ‘nível’ estaria a preocupação de Aristipo em relação ao prazer mental ou somático.

Buscamos conciliar a tese de Urstad com o que é proposto por Diógenes Laércio na medida em que pensamos Aristipo como um filósofo que considerou tanto o prazer somático quanto o prazer mental. Não discutiremos acerca de qual seria o fim da ação para Aristipo. Esse não é o objetivo da presente análise. O que pretendemos em nossa conciliação é tornar possível uma relação entre Epicuro e Aristipo de tal forma que seja coerente afirmar que, assim como Epicuro, também Aristipo teria um parecer negativo frente à questão: “se o fim do homem é o prazer, então uma vida longa seria mais desejável do que uma vida curta?” Na medida em que for possível defender esse parecer em Aristipo, buscamos também tornar clara as bases sobre as quais Epicuro formulou sua Filosofia – mais precisamente no que diz respeito ao medo da morte como término de uma vida dedicada aos prazeres do corpo.

Diante das divergências encontradas nas fontes aqui mencionadas, optamos por pensar a questão do prazer em Aristipo a partir de um modo de agir no qual não haveria uma distinção dos prazeres baseada em prioridades. A essa proposta somamos a “emancipação interior” pretendida por Urstad, ou seja, a ideia de que na busca pelo prazer seria necessário evitar os excessos. Assim, se o que Aristipo pensou, por ‘condição necessária para uma vida feliz’, foi uma busca por prazeres na qual os excessos deveriam ser evitados, então pouco importaria se tais sensações seriam mentais ou psíquicas, ou se o tempo de vida dedicado a

¹¹⁹ Diante de tais considerações fica clara a fonte na qual Sanders (2011) se baseou para fazer suas afirmações.

esse fim seria longo ou curto. O imprescindível era viver no ‘caminho do meio’, como consta em Xenofonte, e não na busca por uma quantidade maior de sensações prazerosas. Na verdade, Aristipo não parece ter se preocupado com a finitude da vida, mas sim – inferimos – com os modos pelos quais seria possível alcançar uma vida prazerosa tanto no âmbito do físico quanto do psíquico. Nesse ponto, a Filosofia de Epicuro está de tal modo relacionada com as considerações de Aristipo que podemos mesmo fazer a seguinte afirmação: em ambos os filósofos consta o pressuposto teórico segundo o qual é necessário aceitar a vida como ela é, ou seja, mortal, e a partir desse reconhecimento, buscar atingir o máximo de prazer possível (sem, no entanto, cair em excessos), visto que uma vida prazerosa é a nossa única garantia de uma vida feliz.

Concluimos que interpretações como a proposta por Sanders (2011) – de que o raciocínio de Aristipo conduz a uma preferência pela vida mais longa – está longe de ser o único modo de pensarmos essa questão. Nesse sentido, estamos mais de acordo com o que propôs Watson, para quem aquilo que Aristipo entendia por ‘vida feliz’ não era uma existência voltada para a busca de uma quantidade maior de sensações prazerosas. Segundo Watson, esse modo de pensar “é uma concepção que pertence a uma fase posterior e mais desenvolvida do hedonismo” (WATSON, 1895, p. 38, tradução nossa), ou seja, de um período no qual o hedonismo se desenvolve a partir das considerações de seus discípulos, críticos ou pessoas como Epicuro. Nesse ponto, para o presente estudo é importantíssimo ter em mente essa suposta distinção entre o que seria ‘genuinamente’ formulado por Aristipo e o que foi de autoria da tradição. Isso nos permite conjecturar, mediante relatos contrários ao que é exposto por Diógenes Laércio, caminhos para se pensar as bases sobre as quais Epicuro formulou sua Filosofia em favor de um modo de viver, segundo o qual a morte não seria um fator de perturbação mental. Entretanto, os relatos de Diógenes Laércio não são pensados aqui apenas como contrapostos teóricos, uma vez que eles também nos ajudam a fundamentar a tese de que em Aristipo havia uma preocupação com o prazer mental, bem como a necessidade de um ‘equilíbrio’ na busca pelo prazer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo da presente dissertação foi demonstrar como Epicuro pensou a *ataraxia* enquanto meio a partir do qual uma vida feliz poderia ser conquistada. Para tanto, nos baseamos naquela divisão de sua Filosofia proposta por Diógenes Laércio, a saber: a Canônica, a Física e a Ética. Entretanto, é preciso salientar que embora a estrutura da investigação esteja fundamentada nessa divisão, não desconsideramos o fato de que ela é problemática, visto que Epicuro sempre deixou clara a unidade de sua Filosofia ao dizer que toda e qualquer investigação teria como fim a *ataraxia*. Se adotamos aqui tal divisão, a intenção foi simplesmente apresentar da maneira mais clara possível o modo como Epicuro procedeu para atingir seus objetivos, porém sem deixar de demonstrar a *ataraxia* como o fio condutor de sua investigação. Nesse sentido, partimos das considerações de Epicuro acerca daqueles que seriam os critérios legitimadores das ‘verdades’ (presentes em seu *Cânon*) para, em um segundo momento, apresentar as bases sobre as quais ele pensou a *phýsis* no intuito de extirpar toda e qualquer fonte de perturbação. Esclarecidos esses dois pontos de sua argumentação, passamos, então, para uma análise de dois específicos fatores de perturbação segundo Epicuro: o medo dos deuses e o medo da morte. Esses dois fatores de perturbação compõem o chamado *tetraphármakon* de Epicuro juntamente com outros dois *fármacos*, os quais dizem respeito à possibilidade de atingirmos a felicidade, bem como a capacidade de suportar a dor.

Na análise referente aos *critérios de verdade* surge a preocupação de Epicuro para com o (re)conhecimento dos homens em relação à sua própria natureza. A ideia central se coloca sob os seguintes termos: antes de qualquer investigação sobre o mundo (*phýsis*) é preciso (re)conhecer a própria natureza humana, no sentido de desvelar os mecanismos com os quais os homens se relacionam com o mundo. Somente ao passo que a ignorância for superada, no que diz respeito ao modo como os nossos juízos são formulados, é que alguns medos podem ser extirpados. Como exemplo, vimos a crença nas figuras míticas: fruto de uma sobreposição de imagens advindas pelos sentidos (*aísthesis*), criaturas como ciclopes e centauros permeavam o imaginário grego, constituindo-se, por vezes, em fonte de medo, de perturbação mental, fosse em sonho ou vigília. Aliás, para Epicuro, é a ignorância em relação às projeções mentais a razão pela qual comumente se atribui um valor de verdade às criaturas e aos familiares falecidos vistos em sonhos. Não que tais ‘visões’ não tevessem, de fato, acontecido. Nada pode negar o que vejo e o que sonho. O problema estaria no fato de atribuir

realidade, existência, a tais fenômenos. Eis aqui um ponto crucial na doutrina de Epicuro: embora os sentidos sejam a fonte de todo o conhecimento, o ponto de partida para qualquer investigação, o emprego da razão é indispensável na construção do saber e consequente dissipação dos temores infundados. Isso porque é a razão, o exercício crítico filosófico, que irá ‘separar’ o que as coisas são daquilo que acerca delas apenas dizemos ou imaginamos. Sem o emprego da razão ficamos apenas no âmbito das opiniões, lugar das crenças, ou seja, daquilo que não é colocado em crise no intuito de comprovar sua veracidade. Entretanto, investigar a natureza humana não é o suficiente para aplacar o medo e, conseqüentemente, alcançar a vida em *ataraxia*.

Dedicamos o capítulo dois às questões referentes ao estudo da Natureza (*phýsis*) em Epicuro. A proposta foi apresentar as bases sobre as quais ele construiu seu pensamento acerca da Natureza e, com isso, extirpar temores infundados como, por exemplo, aqueles provenientes da crença em deuses que, no intuito de castigar os homens, arrasa plantações com chuvas em demasia, secas e geadas. Com um estudo apurado da Natureza, aos homens é desvelado o modo como ela opera e, conseqüentemente, o que pode e o que não pode vir a existir. Tal como abordado no capítulo três, as coisas não acontecem por uma vontade divina, mas sim, devido a um processo natural que só é conhecido por aqueles que se dispõem a colocar em crise suas opiniões (crenças). Epicuro buscou demonstrar isso ao partir do pressuposto teórico proposto por Leucipo e Demócrito, para quem os átomos e o vazio seriam a causa do nascimento e morte de tudo que existe. Apropriando-se desse raciocínio, Epicuro propôs que, ao se encontrarem, os átomos de formato complementares (por exemplo, átomos côncavos e convexos) seriam os responsáveis pela formação de grandes massas e conseqüentes mundos. Desse processo de composição e decomposição atômica (material), Epicuro retirou, não apenas o argumento segundo o qual nada do que existe seria fruto de uma vontade divina, mas também a ideia de que a alma não é imortal (tema do capítulo quatro). Porém, supostamente haveria alguns problemas teóricos na Filosofia de Epicuro em relação ao modo como ele concebeu o processo a partir do qual tudo teria se formado.

Já dissemos que, para Epicuro, a formação dos corpos compostos (planetas, seres humanos, animais, etc.) se deve ao choque dos átomos que, no princípio, vagueavam pelo vazio infinito. Contudo, alguns adversários viram nessa explicação um problema teórico: no raciocínio epicureu há a ideia de que os átomos, no estado pré-cósmico, teriam seu movimento para baixo, uma vez que a causa desse movimento seria o seu peso. Epicuro ainda acrescentou que mesmo se um átomo fosse mais pesado que os demais, isso não tornaria sua

queda mais rápida. Ora, se os átomos caem em linha reta pelo vazio infinito sempre com a mesma velocidade, de que modo seria possível uma colisão e a consequente formação de massas? A resposta parece vir de dois epicuristas: Diógenes de Enoanda e Tito Lucrecio. Ambos apontam para um suposto *desvio* na trajetória dos átomos. Em Diógenes de Enoanda esse desvio surge sob o termo grego *paréglisis* (παρέγκλισις), porém, ao que tudo indica, essa questão ficou ‘conhecida’ com Lucrecio, que traduziu o *paréglisis* pelo termo latino *clinamen*. Embora esse *desvio* traga consigo o intuito de justificar o motivo pelo qual seria possível pensar uma colisão entre átomos que caem em linha reta com a mesma velocidade, as consequências que os adversários viram nessa aparente solução foi justamente o contrário do que se pretendia. A esse *desvio* se coloca a questão: qual a causa desse fenômeno? Por certo não são os deuses, visto que toda a argumentação de Epicuro tem como objetivo justamente retirar deles tal ‘responsabilidade’. Sobre essa questão muito se escreveu, seja para justificar esse *desvio* ao pensá-lo, por exemplo, como algo próprio (natural) dos átomos, seja para refutá-lo, porém sem deixar de ‘salvar’ Epicuro de certos problemas – vimos isso a partir do que propôs João Q. de Moraes.

Segundo Lucrecio, para além de uma causa do surgir do *cosmos*, o *clinamen* também seria a explicação para a autonomia da conduta humana – o que também pode ser colocado em dúvida, segundo alguns comentadores. Seja como for, a intenção aqui é ‘entregar’ a responsabilidade das ações aos homens. Nesse ponto, em específico, é curiosa a maneira como Epicuro procede para demonstrar a importância da autonomia da conduta como algo propriamente humano. Eis o que é dito por ele na *Carta a Meneceu*:

Mais vale aceitar o mito dos deuses, do que ser escravo do destino dos naturalistas: o mito pelo menos nos oferece a esperança do perdão dos deuses através das homenagens que lhes prestamos, ao passo que o destino é uma necessidade inexorável (EPICURO, 2002, p. 49).

Quer dizer, independentemente do modo como determinada pessoa vive, o que importa é ter em mente que, de um jeito ou de outro, devemos sempre proceder de tal forma que sejamos responsáveis por aquilo que fazemos. Nesse modo de pensar está implícita a necessidade vista por Epicuro em nos tornarmos autossuficientes. Isso não significa, vale dizer, que Epicuro propunha a necessidade de vivermos isolados, ou que ele defendia um estilo de vida no qual a família e os laços de amizade não teriam valor algum. Tais pressupostos estão longe daquilo que seria a verdadeira proposta de Epicuro. Ao defender a autonomia dos indivíduos, ele se referia à ‘habilidade’, por assim dizer, de conquistarmos a felicidade (*ataraxia*) por nós mesmos, deixando, portanto, de atribuir como causa de uma vida boa qualquer um (ou coisa)

que não fosse o indivíduo ele mesmo. Por certo, não há meio de se fazer alguém feliz se essa pessoa não se predispõe a tal condição.

Como já dito, da discussão acerca da *physiologia* surgem as considerações de Epicuro acerca do divino, uma vez que ele buscou retirar dos deuses a responsabilidade pela existência do mundo e dos homens ao propor como suas respectivas causas os átomos. Isso não significava, como pretenderam demonstrar os adversários de sua Filosofia, que Epicuro não acreditava nos deuses. Na verdade, podemos dizer que sua concepção filosófica de vida culminava em uma espécie de indiferença para com a existência, ou não, dos deuses, pois o que importava era a maneira como as pessoas se relacionariam com o divino. Na medida em que Epicuro negou aos deuses a causa do surgir do mundo e dos homens, o único objetivo era extirpar o medo que dessa situação surgia. Segundo o raciocínio epicureu, as consequências retiradas da atribuição aos deuses como causa (razão) da existência do mundo e dos homens seriam mais negativas do que positivas. A razão disso estaria no fato de que tal modo de pensar culmina, por exemplo, na crença referente à necessidade de se prestar homenagens, sejam elas quais forem (das libações aos sacrifícios), visto que, caso contrário, a ira do deus a quem se ofendeu com a falta cometida no ritual seria capaz de destruir, não apenas a vida de um indivíduo, mas de toda a *Pólis*. O antropomorfismo do qual a tradição revestiu os deuses é uma característica problemática aos olhos de Epicuro. Com a crença em deuses benfeitores quando atendidas as suas necessidades, porém malfeitores para com aqueles que os contrariavam, a simples possibilidade de uma vida em *ataraxia* se apresentava cada vez mais distante.

Frente à concepção dos deuses elaborada pela tradição, ou daquela que foi proposta por Platão, segundo a qual a vontade divina se confundia com a ordem do Necessário, Epicuro apresentou uma visão religiosa em que aos deuses caberia o papel de modelo para uma vida feliz. Os homens deveriam se voltar aos deuses pelo simples fato de que eles vivem em um eterno estado de imperturbabilidade, melhor dizendo, em um eterno estado de *ataraxia*. Não podemos negar que a atitude de Epicuro é ousada, uma vez que coloca como fim (*télos*) da ação humana um estado compartilhado pelos próprios deuses. Quer dizer, postula como humanamente possível justamente aquilo que faz dos deuses modelos a serem seguidos. É esse, aliás, o motivo pelo qual Epicuro afirmou que, a partir de seus pressupostos filosóficos, qualquer um poderia viver “[...] como um deus entre os homens. Porque não se assemelha absolutamente a um mortal o homem que vive entre bens imortais” (EPICURO, 2002, p. 51). Dito isso, como conceber a ideia de que Epicuro seria um ‘ateu’, tal como pretendido por

Plutarco e Clemente de Alexandria? Como defender a ideia de que Epicuro era alguém que buscava extinguir a vida religiosa, tal como Lactâncio buscou fazer? São inúmeros os equívocos cometidos pela tradição filosófica posterior acerca da relação proposta por Epicuro entre o homem e o divino. Como vimos, no caso de Lactâncio, em especial, esses equívocos se estendem à concepção epicurista de prazer, seja ela enquanto *hedoné*, seja enquanto a própria *ataraxia*. Talvez seja esse um dos motivos pelos quais Lactâncio não entendeu os pressupostos teóricos de Epicuro sobre o divino, pois, se ele não compreendeu nem mesmo aquilo que, de certo modo, do ponto de vista epicurista, fazia dos deuses seres divinos (modelos para os homens), como Lactâncio poderia emitir algum juízo correto acerca dessa relação?

No capítulo quarto, nosso esforço se voltou para o esclarecimento de uma questão que está diretamente ligada à forma como Epicuro pensava a vida religiosa de seu tempo, a saber: o medo da morte. Nesse capítulo, em específico, o medo da morte é abordado tendo em vista a crença na vida além-túmulo, a qual, segundo a tradição, poderia ser repleta de castigos, ou não. A condição da alma dependia do tipo de comportamento que o indivíduo teve em vida: desobedecer as leis divinas, fossem elas representadas pela religião ou na figura do Estado (*Pólis*), seria um dos critérios para que a alma, em um estado pós-morte, viesse a ser castigada pela eternidade. Para Epicuro, esse raciocínio era problemático de diversas formas, a começar pelo fato de que a incerteza em relação ao que se passa em uma vida além-túmulo culmina em um fator de perturbação que impossibilita a conquista de uma vida tranquila. Associado a isso, temos ainda que, para Epicuro, ao instaurar a ideia de que haveria a possibilidade de castigos durante toda a eternidade, as pessoas que acolhiam tais pressupostos tornavam-se reféns daquilo que era dito pela religião e/ou pelo Estado. Assim, a crença em uma vida após a morte surgia como um poderoso instrumento de controle religioso e político. Epicuro não via, portanto, como essa crença poderia contribuir na conquista por uma vida feliz. Nesse sentido, ele apresenta então o argumento segundo o qual a alma seria mortal, assim como tudo o que existe, pois sua composição são os átomos: a vida começa com um arranjo desses átomos, e termina com o seu desarranjo. Desse modo, não haveria vida além-túmulo e, conseqüentemente, castigos ou prêmios.

Em linhas gerais, esses são os motivos e a maneira como Epicuro buscou colocar em crise a ideia de uma alma imortal. Entretanto, em sua exposição acerca da natureza da alma, alguns pontos não estão de todo esclarecidos. Nos referimos aqui aos argumentos que dizem respeito à relação entre corpo e alma, da qual surge a sensação. Como vimos, Epicuro afirma

que corpo e alma são dois compostos atômicos ‘confundidos’ em uma só pessoa. Da relação desses dois compostos surgiria a sensação, de modo que a ausência de qualquer um deles impossibilitaria essa faculdade e, conseqüentemente, seria a marca distintiva da vida e da morte. Os problemas que dessa questão surgem se devem, em parte, à falta de obras nas quais Epicuro versa especificamente sobre esse assunto. É por esse motivo, aliás, que optamos por inserir nessa discussão as considerações feitas pelo epicurista Lucrécio a partir dos conceitos *anima* e *animus*. O pouco que restou daquilo que o próprio Epicuro disse sobre a relação entre corpo e alma não é o suficiente para apresentarmos com clareza o modo como ele se opôs à crença em uma alma imortal. Seja pelo *akatonómastos*, seja pelo argumento segundo o qual a alma produz “por si mesma” a capacidade da sensação, os argumentos de Epicuro dos quais dispomos não parecem responder com clareza às questões acerca de como essa capacidade, a sensação, seria possível. Desse modo, nos valemos daquilo que Lucrécio apresentou sob os termos da *anima* e do *animus* para demonstrar outra maneira de se pensar a presente questão. Fizemos isso na medida em que, da associação feita pelo próprio Lucrécio entre *animus* e *mens*, pensamos essa parte da alma enquanto *ânimo*, ou, *disposição natural ativa* em relação à *anima* como a *expressão física dessa disposição*. Contudo, embora seja outra possível forma de se pensar o problema, devemos admitir que ela ainda não explica, de fato, como a ‘faculdade da sensação’ surge dessa relação entre corpo e alma.

O medo da morte também foi tema do quinto e último capítulo da presente dissertação, porém, sob outro viés: como fim da possibilidade de gozo dos prazeres físicos. É importante que se especifique a que tipo de prazer nos referimos, pois, para Epicuro, era justamente por atribuir a esse tipo de prazer a causa da felicidade que o medo da morte se colocava aos homens. Podemos dizer que Epicuro viu dois problemas fundamentais nesse tipo de concepção. Um deles diz respeito ao procedimento a partir do qual esse tipo de prazer seria buscado. Quer dizer, uma vez que se estabeleceu o prazer físico como fonte da felicidade, como proceder para a sua conquista? Haveria um critério com base no qual ele seria buscado, ou todo e qualquer tipo de sensação física que resultasse em prazer seria válida? Devemos lembrar que Epicuro não desconsiderou os chamados ‘prazeres somáticos’, na medida em que apontou para a *hedoné* enquanto meio a partir do qual, com base no ‘critério’ de prazer e dor, o estado de *ataraxia* seria alcançado. Contudo, não o estipulou como fim (*télos*), porque almejava como felicidade um estado físico e mental no qual, por exemplo, ter boas condições físicas e econômicas não fossem determinantes (no sentido de *necessárias*) para a sua conquista. Vimos que Epicuro sofreu por ter cálculo renal (causa de sua morte), e mesmo

assim julgarva feliz, uma vez que estava sempre rodeado de amigos e podia exercitar os princípios de sua Filosofia, tal como aquele segundo o qual uma vida boa não exige luxo, mas sim saber distinguir o necessário do inútil (*kenós*) (EPICURO, 2002, p. 41-43).

O outro problema que surge do prazer físico como fim da ação é o desejo por uma vida longa, ou, até mesmo, eterna. É nesse ponto que a morte surge realmente como um fator de perturbação, visto que culmina no desejo (vão) de uma existência para além daquilo que é naturalmente possível. Para Epicuro, entender e aceitar a natureza humana eram condições sem as quais alcançar a *ataraxia* seria impossível. Levando tudo isso em consideração, Epicuro propôs esse estado de imperturbabilidade, cuja condição determinante não seria o tempo de vida, mas o esforço empregado na busca pelo próprio aperfeiçoamento. Foi nesse sentido que propusemos a questão: a desconstrução feita por Epicuro acerca do modo de viver baseado na busca pelo prazer físico seria também uma desconstrução do hedonismo de Aristipo? Inserimos Aristipo nessa discussão por ser comum encontrarmos, em determinadas fontes bibliográficas, a ideia de que ele defendia o prazer somático como a causa da felicidade e, conseqüentemente, estaria de acordo com um raciocínio segundo o qual uma vida mais longa seria melhor (interpretação proposta por Sanders). Entretanto, como buscamos demonstrar, tal afirmação está longe de ser a única via para se compreender os pressupostos de Aristipo. Na verdade, apontamos para três possíveis interpretações sobre essa questão, embora a ‘posição’ adotada na presente dissertação seja a terceira interpretação proposta, a saber: aquela segundo a qual, para Aristipo, a condição para uma vida feliz seria a busca pelos prazeres físicos e mentais evitando os excessos. Foi nesse sentido, portanto, que concluímos a ‘indiferença’ de Aristipo em relação ao tempo de vida disponível para se conquistar uma vida feliz. Conseqüentemente, nos foi possível traçar uma relação de convergência entre ele e Epicuro, visto que, dessa forma, em ambos os filósofos encontra-se a preocupação de garantir uma vida feliz através do prazer em moderação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*. Trad. Vieira de Almeida. Coimbra: Atlântida, 1957.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.

_____. *Aristotle's Ethica Nicomachea* (bilíngue grego-inglês). Oxford: Clarendon Press, 1894.

ASMIS, Elizabeth. "Free action and the swerve". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 8 (1990): p. 275-291.

ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Fixação de texto e notas de Marcelo Módolo. São Paulo: Globo, 2008.

ATHENAEUS, of Naucratis. *The Deipnosophists. Or Banquet Of The Learned Of Athenaeus*. London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1854.

BARBOSA, Renato dos Santos. *A Relação entre as Noções de Eleuthería e a Autárkeia na Filosofia de Epicuro*. 2014. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. 2014.

_____. "O Par'hemás Epicurista Enquanto Evidência de uma Ação Responsável em um Mundo de Acaso e Necessidade". In: *Alétheia – revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*, vol. 1/2 (2011): p. 25-34.

BOBZIEN, Susanne. "Did Epicurus discover the Free-Will Problem?" In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 19 (2000): p. 287-337.

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.

BRUN, Jean. *L'epicurisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

_____. *O epicurismo*. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987.

CANFORA, Luciano. *Um Ofício Perigoso*. Trad. Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Perspectiva S.A., 2003.

CÍCERO. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Trans. H. Rackham. Cambridge, MA: Loeb Classic Library, The Harvard University Press, 1914.

_____. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Trad. Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *De Natura Deorum*. Trans. H. Rackham, M.A. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.

_____. *Da Natureza dos Deuses*. Introdução, tradução e notas de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Nova Vega. 2004.

_____. *Das Leis*. Trad. Otávio T. De Rito. São Paulo: Cutrix, 1967.

CLEMENT, of Alexandria. *The Writings of Clement of Alexandria*. Vol. 1. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867.

DEWITT, Norman Wentworth. *Epicurus and his Philosophy*. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press/Londres: Oxford University Press, 1964.

DIOGENES, of Oenoanda. *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*. Trans. Johannes William. Lipsiae: Aedibus B. G. Teubner, 1907.

DUVERNOY, Jean François. *O epicurismo e sua tradição antiga*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

AELIANUS, Claudius. *Varia Historia*. Heraclidis Pontici et Nicolai Damasceni. Lipsiae: Sumptibus Ottonis Holtze, 1866.

EPICURO. *Carta a Meneceu*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

_____. *Sentenças Vaticanas*. Texto, tradução e comentários de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014 (Coleção Clássicos da Filosofia).

_____. *Máximas Principais*. Introdução, tradução e notas de João Quartim de Moraes. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP, 2006 (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 13).

_____. *Lettres, maximes, sentences*. Traduction, introduction et commentaires par Jean-François BALAUDÉ. Paris: Librairie générale française, 1994.

ETIENNE, Alexandre, O'MEARA, Dominic. *La Philosophie Épicurienne sur Pierre*. Paris/Fribourg: Universitaires Fribourg Suisse, 1996.

EUSEBIUS, of Caesarea. *Praeparatio Evangelica*. Trans. E. H. Gifford. London: Oxford University Press, 1903.

FARRINGTON, Benjamin. *A Doutrina de Epicuro*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FESTUGIÈRE, André-Jean. *Epicure et ses Dieux*. Paris: PUF, 1997.

_____. *Epicuro y sus dioses*. Trad. León Sigal. Buenos Aires: EUDEBA, 1960.

FOWLER, Don. *Lucretius on Atomic Motion: A Commentary on De Rerum Natura, Book Two, Lines 1-332*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

GIGANDET, Alain. *Os princípios da Física*. In: *Ler Epicuro e os epicuristas*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

GUAL, Carlos García. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, J. E., SCHOFIELD, Malcolm. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. Trad. Carlos Alberto L. Fonseca. Lisboa: Gulbenkian, 1994.

LACTÂNCIO. *Instituciones Divinas. Libros I-III e IV-VII*. Trad. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

_____. *Institutions Divines, III*. Trans. J. A. C. Buchon. Paris: A. Desrez, Libraire-Éditeur, 1837.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. *Lives of Eminent Philosophers*. Trans. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilíngue grego-inglês. London: W. Heinemann, 1925 (Loeb Classical Library).

_____. *Vitae Philosophorum*. Edidit. Miroslav Marcovich. Vol. 1. Germany: Berolini; Walter de Gruyter, 2008.

LONG, Anthony Arthur & SEDLEY, David. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MAPSTONE, Susan. “Non-linear dynamics: the swerve of the atom in Lucretius’ *de rerum natura*”. In: *London Consortium: Humanities and Cultural Studies Programme*, vol. 1 (2004/5): p.1-13.

MARX, Karl. *Diferença entre as Filosofias da Natureza de Demócrito e Epicuro*. Trad. Edson Bini, Armandina Venâncio. São Paulo: Global, 1979.

MORAES, João Quartim de. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998.

_____. “A Linha Reta e o Infinito na Refundação Epicureana do Atomismo”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 14 (2004): p. 7-47.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: A História de uma Democracia*. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1982.

MULLACH, Friedrich Wilhelm August. *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. Paris: Didot, 1867.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

O’KEEFE, Tim. *Epicureanism*. Durham: Acumen, 2010.

PARENTE, Margherita Isnardi. *Opere di Epicuro*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974.

PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. “Rhusmos e o Movimento dos Átomos na Filosofia de Demócrito”. In: *Kriterion*, vol. 51 (2010): p. 413-428.

_____. “A natureza humana entre a necessidade e a liberdade”. In: *Filosofia Unisinos*, vol. 8 (2007): p. 33-40.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira – 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Diálogos/Platão*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. – 5. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

_____. *A defesa de Sócrates*. Tradução de Sérgio Avrella. – 5ªed. – Curitiba: Elenco, 2007.

PLUTARCO. *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, XII. *Tratados antiepicúreos: Contra Colotes, Sobre a impossibilidade de vivir placenteramente según Epicuro y De si está bien dicho lo de ‘vive ocultamente’*. Introduçãos, tradução (ed. Loeb Classical Library) e notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Gredos, 2004.

REALE, Giovanni. *Filosofias Helenísticas e Epicurismo*. Trad. Marcelo Perine. Vol. 5. São Paulo: Loyola, 2011.

ROSTOVTZEFF, Michael. *História da Grécia*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro. Zahar, 1983.

SANDERS, Kirk. R. *Philodemus and the Fear of Premature Death*. In: FISH, J., SANDERS, K. R. *Epicurus and the Epicurean Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2011.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Da Tranquilidade da Alma*. Trad. Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposes Pirrônicas: Livro I*. Trad. Danilo Marcondes. Revista *O que nos faz pensar*. nº 12. Rio de Janeiro: Junho 1997.

_____. *Esbozos Pirrônicos*. Trad. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos, 1993.

SILVA, Markus Figueira da. *Pensamento e Imagem na Carta a Heródoto de Epicuro*. In: PIMENTA, M. *Teorias da Imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

SPINELLI, Miguel. *Os Caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. “Sobre a autodidaxia e a autárquia de Epicuro”. In: *Archai, revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, vol. 2 (2009): p. 169-182.

_____. “Considerações Acerca da Prólêpsis de Epicuro”. In: *Trans/Form/Ação*, vol. 35 (2012): p. 3-22.

_____. *Epicuro e as Bases do Epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. “O Conceito Epicurista de Kritêrion Vinculado ao de Enargéias e de Kanôn”. In: *Kriterion*, vol. 53 (2012): p. 59-80.

TAYLOR, C.C.W. *Os atomistas*. In: LONG, A. A. *Primórdios da Filosofia Grega*. Trad. Paulo Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2008.

TYRIUS, Maximus. *Dissertations*. Vol. II. Trans. Thomas Taylor. London: C. Whittingham, 1804.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro: o filósofo da alegria*. Porto Alegre: Ed. EDIPUCRS, 2010.

URSTAD, Kristian. “Pathos, Pleasure and the Ethical Life in Aristippus”. In: *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 3, (2009): p. 1-22.

_____. “Aristippus and Freedom in Xenophon’s Memorabilia”. In: *Práxis*, vol. 1 (2008): p. 41-55.

USENER, Hermann Karl. *Epicurea*. New York: Cambridge University Press, 1887.

_____. *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*. Trad. e note di Ilaria Ramelli; presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2007.

WARREN, James. *Epicurus and Democritean ethics: an archeology of ataraxia*. New York: Cambridge University Press, 2002.

_____. *The Cambridge Companion to Epicureanism*. New York: Cambridge University Press, 2009.

WATSON, John. *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*. Glasgow: James Maclehose & Sons Publishers to the University; London and New York: Macmillan & Co., 1895.

XENOFONTE. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium Apology*. Trans. E. C. Marchant. O. J. Todd. London: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1997.