

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

Rogério Lopes dos Santos

**O CONCEITO DE NATUREZA COMO PONTO DE DIVERGÊNCIA  
ENTRE A ÉTICA EPICUREA E A ÉTICA ESTOICA**

Santa Maria, RS  
2019

**Rogério Lopes dos Santos**

**O CONCEITO DE NATUREZA COMO PONTO DE DIVERGÊNCIA ENTRE A  
ÉTICA EPICUREA E A ÉTICA ESTOICA**

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

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr. Miguel Spinelli

Santa Maria, RS  
2019

Santos, Rogério Lopes dos  
O CONCEITO DE NATUREZA COMO PONTO DE DIVERGÊNCIA  
ENTRE A ÉTICA EPICUREA E A ÉTICA ESTOICA / Rogério Lopes  
dos Santos. - 2019.  
179 p.; 30 cm

Orientador: Miguel Spinelli  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2019

1. Epicurismo 2. Estoicismo 3. Ética 4. Natureza 5.  
Cirenaísmo I. Spinelli, Miguel II. Título

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

---

© 2019

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

**Rogério Lopes dos Santos**

**O CONCEITO DE NATUREZA COMO PONTO DE DIVERGÊNCIA ENTRE A  
ÉTICA EPICUREA E A ÉTICA ESTOICA**

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

**Aprovado em 08 de março de 2019:**

---

**Miguel Spinelli, Dr. (UFSM)**  
(Presidente/Orientador)

---

**David Hernández de la Fuente, Dr. (UCM)**

---

**Vladimir Chaves dos Santos, Dr. (UEM)**

---

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

---

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

Santa Maria, RS  
2019

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao professor Miguel Spinelli pela oportunidade de realizar o presente trabalho sob sua orientação. Foi uma honra ser seu orientando durante todos estes anos, assim como é uma honra tê-lo como amigo.

Agradeço aos professores David Hernández de la Fuente, Vladimir Chaves dos Santos, José Lourenço Pereira da Silva e César Schirmer por aceitarem o convite para participarem como banca avaliadora da presente tese e, conseqüentemente, por contribuírem com suas críticas, observações e correções.

Agradeço ao professor Carlos García Gual pela disponibilidade e observações acerca do meu trabalho, sobretudo no que diz respeito à Filosofia epicurea.

Agradeço à Roberta por suas revisões, seu incentivo, paciência, carinho e companheirismo durante todos estes anos.

Deixo aqui também o meu agradecimento à Elza Maria e Domingos Concórdia pelo carinho e pela disponibilidade de sempre.

Por fim, agradeço à CAPES pela bolsa de estudos, uma vez que, sem ela, tudo seria muito mais difícil.

## RESUMO

### O CONCEITO DE NATUREZA COMO PONTO DE DIVERGÊNCIA ENTRE A ÉTICA EPICUREA E A ÉTICA ESTOICA

AUTOR: Rogério Lopes dos Santos

ORIENTADOR: Miguel Spinelli

A presente tese tem por objetivo evidenciar que a concepção estoica de natureza humana surge como ponto de divergência com a concepção epicurea de natureza humana, e que dessa divergência temos a causa da deturpação da Ética de Epicuro feita, sobretudo, pelos chamados ‘primeiros filósofos cristãos’. Nesse sentido, dividimos a tese em três partes: a) a primeira parte é dedicada à apresentação e análise do conceito de Natureza no Estoicismo, sobre os seguintes pontos de investigação: (i) sobre a forma como o conceito de Natureza é concebido na Filosofia estoica; (ii) sobre as origens e as divergências do pensamento estoico relativo à equiparação entre ‘viver de acordo com a Natureza’ e o ser *virtuoso*; (iii) sobre a crítica estoica quanto à fruição do prazer na vida sábia; b) a segunda parte da tese se ocupa: (i) com a *physiologia* epicurea; (ii) com a concepção de Epicuro a respeito da religião tradicional grega e estoica; (iii) com o prazer e o *desejo* (*epithymía*) desenvolvido pela Ética epicurea. Ainda nesta segunda parte, nos ocupamos em evidenciar os pontos de divergência existentes entre a Filosofia epicurea e a Filosofia estoica, bem como a justificar a afirmativa segundo a qual as críticas e “deturpações” feitas pelos ‘filósofos’ cristãos à Ética epicurea foram construídas sob a base das críticas e “deturpações” feitas pelos estoicos; c) a terceira e última parte da tese recai justamente sobre o ‘ataque’ feito pelos ‘filósofos’ cristãos à Ética epicurea, valendo-se sobretudo da Ética cirenaica como se fosse epicurea. Neste contexto são analisados os principais opositores do Epicurismo nos tempos de ascensão do Cristianismo: Clemente de Alexandria, Lactâncio, Justino de Nablus, Jerônimo de Estridão e Ambrósio Aurélio.

**Palavras-chaves:** Epicurismo. Estoicismo. Ética. Natureza. Cirenaismo.

## ABSTRACT

### THE CONCEPT OF NATURE AS A POINT OF DIVERGENCE BETWEEN EPICUREAN ETHICS AND STOIC ETHICS

AUTHOR: Rogério Lopes dos Santos

ADVISER: Miguel Spinelli

The present thesis aims at showing that the Stoic conception of human nature emerges as a point of divergence with the epicurean conception of human nature, and that from this divergence we have the cause of the distortion of the Epicurean Ethics made above all by the named 'early Christian philosophers'. That way, we divided the thesis into three parts: a) the first part is devoted to the presentation and analysis of the concept of Nature in Stoicism, on the following points of investigation: (i) on the way the concept of Nature is conceived in the stoic Philosophy; (ii) on the origins and divergences of Stoic thought regard to the equation between 'living according to Nature' and *virtuous being*; (iii) Stoic criticism as to the enjoyment of pleasure in wise life; b) the second part of the thesis deals with: (i) epicurean *physiology*; (ii) Epicurus' conception of the traditional Greek and Stoic religion; (iii) with pleasure and *desire (epithymía)* developed by Epicurean Ethics. In this second part we are also concerned with highlighting the points of divergence between Epicurean Philosophy and Stoic Philosophy, as well as to justify the claim that the criticisms and "distortions" made by Christian 'philosophers' to Epicurean Ethics were constructed under the basis of the criticisms and "distortions" made by the Stoics; (c) The third and last part of the thesis lies precisely on the 'attack' made by Christian 'philosophers' on Epicurean Ethics, based primarily on Cyrenaic Ethics as if it were Epicurean. In this context the main opponents of Epicureanism in the ascension times of Christianity are analyzed: Clement of Alexandria, Lactantius, Justin Martyr, Jerome of Stridon and Aurelius Ambrosius.

**Keywords:** Epicureanism. Stoicism. Ethic. Nature. Cirenaism.

## ABREVIATURAS

<b>Agostinho de Hipona</b>	August.
<i>C. acad.</i>	<i>Contra acadêmicos</i>
<b>Ambrósio Aurélio</b>	Ambr.
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<b>Apolônio de Tiana</b>	Apoll. Tyan.
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<b>Aristóteles</b>	Arist.
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<b>Ateneu de Naucrátis</b>	Ath.
<i>Deipnosophistai</i>	<i>Deipnosophistai</i>
<b>Aurélio Ambrósio</b>	Ambr.
<i>Ep.</i>	<i>Epistula Ambrose</i>
<b>Cícero</b>	Cic.
<i>Acad.</i>	<i>Academicae quaestiones</i>
<i>Deiot.</i>	<i>Pro rege Deiotaro</i>
<i>Fin.</i>	<i>De Finibus</i>
<i>Nat. D.</i>	<i>De natura deorum</i>
<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae disputationes</i>
<i>Rep.</i>	<i>De republica</i>
<i>Fat.</i>	<i>De Fato</i>
<b>Cláudio Eliano</b>	Ael.
<i>VH.</i>	<i>Varia Historia</i>
<b>Cláudio Galeno</b>	Gal.
<i>PHP.</i>	<i>De placitis Hippocratis et Platonis</i>
<i>Phil. Hist.</i>	<i>De historia philosophica</i>
<b>Clemente de Alexandria</b>	Clem. Al.
<i>Strom.</i>	<i>Stromateis</i>
<b>Diodoro Sículo</b>	Diod. Sic.
<i>Bibliothecae Historicae</i>	<i>Bibliothecae Historicae</i>
<b>Diógenes de Enoanda</b>	Diog. Oen.
<b>Diógenes Laércio</b>	D.L.
<b>Epicuro</b>	Epicur.
<i>Ep. Hdt.</i>	<i>Epistula ad Herodotum</i>
<i>Ep. Men.</i>	<i>Epistula ad Menoeceum</i>
<i>Sent.</i>	<i>Sententiae</i>
<i>Sent. Vat.</i>	<i>Gnomologium Vaticanum</i>
<b>Estobeu</b>	Stob.
<i>Flor.</i>	<i>Ἀνθολόγιον</i>
<b>Eusébio de Cesaréia</b>	Euseb.
<i>Praep. evang.</i>	<i>Praeparatio evangelica</i>
<i>Chron.</i>	<i>Chronica</i>
<b>Hans Von Arnim</b>	Arnim

<i>S.V.F.</i>	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
<b>Hermann Diels e Walther Kranz</b>	DK
<i>D.K.</i>	<i>Die Fragmente Der Vorsokratiker</i>
<b>Hipólito de Roma</b>	Hippol.
<i>Haer.</i>	<i>Refutatio omnium haeresium</i>
<b>Horácio</b>	Hor.
<i>Epist.</i>	<i>Epistulae</i>
<b>Jâmblico</b>	Iambl.
<i>Theolog. Arithm.</i>	<i>Theologumena arithmeticae</i>
<i>VP.</i>	<i>Vita Pythagorae</i>
<b>Jerônimo</b>	Jer.
<i>Adv. Iovinian</i>	<i>Adversus Iovinianum</i>
<i>Adv. Vigilantium</i>	<i>Adversus Vigilantium</i>
<b>Justino</b>	Justin.
<i>Apol.</i>	<i>Apologia</i>
<b>Lactâncio</b>	Lactant.
<i>Div. inst.</i>	<i>Divinae institutiones</i>
<b>Luciano de Samósata</b>	Luc.
<i>VH.</i>	<i>Verae Historiae</i>
<b>Lucrécio</b>	Lucr.
<i>Fragmenta Nat.</i>	<i>De rerum natura</i>
<b>Marco Aurélio</b>	M. Aur.
<i>Med.</i>	<i>Meditations</i>
<b>Orígenes</b>	Orig.
<i>C. Cels.</i>	<i>Contra Celsum</i>
<b>Papa Sirício</b>	<i>Siricii</i>
<i>Ep. Siricii</i>	<i>Epistula Siricii</i>
<b>Platão</b>	Pl.
<i>Hp. mai.</i>	<i>Hippias maior</i>
<b>Pausânias</b>	Paus.
<b>Plutarco</b>	Plut.
<i>Comm. not.</i>	<i>De communibus notitiis adversus Stoicos</i>
<i>Mor.</i>	<i>Moralia</i>
<i>Alc.</i>	<i>Alcibiades</i>
<b>Sêneca</b>	Sen.
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Vit. Beat.</i>	<i>De vita beata</i>
<b>Sexto Empírico</b>	Sext. Emp.
<i>Math.</i>	<i>Adversus mathematicos</i>
<i>Pyr</i>	Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις
<b>Tertuliano</b>	Tert.
<i>Adv. Valent.</i>	<i>Adversus Valentinianos</i>
<i>Apol.</i>	<i>Apologeticum</i>
<i>De praescr. haeret.</i>	<i>De praescriptione haereticorum</i>
<i>Adv. Marc.</i>	<i>Adversus Marcionem</i>
<b>Xenofonte</b>	Xen.
<i>Men.</i>	<i>Memorabilia</i>

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
<b>1 RELAÇÕES ENTRE OS CONCEITOS DE NATUREZA E DE VIRTUDE NO ESTOICISMO ANTIGO .....</b>	<b>18</b>
1.1 O CONCEITO ESTOICO DE NATUREZA .....	23
1.2 A MÁXIMA ‘VIVER DE ACORDO COM A NATUREZA’ SEGUNDO ZENÃO.....	34
1.3 DIVERGÊNCIAS ENTRE CLEANTES E CRISIPO .....	48
<b>1.3.1 O ‘viver de acordo com a natureza universal’ de Cleantes.....</b>	<b>50</b>
<b>1.3.2 O ‘viver de acordo com a natureza universal e com a natureza particular’ de Crisipo.....</b>	<b>54</b>
1.4 A CRÍTICA ESTOICA SOBRE O PRAZER NA VIDA SÁBIA .....	60
<b>2 FUNDAMENTOS DA <i>PHYSIOLOGIA EPICUREA</i>.....</b>	<b>67</b>
2.1 O ATOMISMO DE EPICURO.....	70
<b>2.1.1 O <i>clinamen</i> na Filosofia de Epicuro.....</b>	<b>79</b>
2.2 CONCEPÇÕES DE EPICURO A RESPEITO DO DIVINO.....	91
<b>2.2.1 Sobre a ordenação divina na Natureza .....</b>	<b>94</b>
<b>2.2.2 Sobre o ‘Deus modelo’ no Epicurismo .....</b>	<b>97</b>
2.3 PRAZER ( <i>HEDONÉ</i> ) E DESEJO ( <i>EPITHYMÍA</i> ) NA FILOSOFIA DE EPICURO .....	104
<b>2.3.1 O tema do prazer (<i>hedoné</i>).....</b>	<b>106</b>
<b>2.3.2 Relação entre <i>desejo (epithymía)</i> e prazer (<i>hedoné</i>) .....</b>	<b>113</b>
<b>3 A CRÍTICA ESTOICA AO GOZO DOS PRAZERES.....</b>	<b>117</b>
3.1 A DETURPAÇÃO ESTOICA COMO HERANÇA PARA OS ‘FILÓSOFOS’ CRISTÃOS.....	122
<b>3.1.1 A caricatura epicurea promovida pelos Padres Apologistas .....</b>	<b>127</b>
<b>3.1.2 A crítica de Lactânio ao prazer na Filosofia de Epicuro .....</b>	<b>137</b>
3.2 O <i>FIM (TÉLOS)</i> CIRENAICO E O EPICUREU: DESFAZENDO EQUÍVOCOS DA TRADIÇÃO.....	139
<b>3.2.1 A caricatura de Aristipo e a deturpação da <i>Ética hedonista cirenaica</i>.....</b>	<b>147</b>
3.3 A CRÍTICA ESTOICA SOBRE OS FUNDAMENTOS DA ÉTICA EPICUREA.....	152
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>158</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>167</b>

## INTRODUÇÃO

Entre a fundação do Jardim de Epicuro (306 a.C.) e as preleções de Zenão no Pórtico de Atenas (301 a.C.) há um intervalo de cinco (talvez, quatro) anos. Para além do sentido temporal, certa proximidade também pode ser observada no que diz respeito à defesa desses filósofos acerca da ideia de que o *fim* humano consiste na conquista da vida boa, na conquista da vida feliz. Contudo, embora convergentes nesse aspecto, Epicuro e Zenão divergem quanto ao modo por meio do qual a vida feliz pode ser conquistada. Ao contrário dos epicureus, por exemplo, os estoicos (*lato sensu*) não ‘enxergavam’ na participação (ocupação) de cargos públicos, no matrimônio (D.L. VII. 121) ou nos pedidos de favores aos deuses (D.L. VII. 124) qualquer empecilho para a conquista da vida feliz.<sup>1</sup> A referência aqui é em sentido *lato* por dois motivos: primeiro, porque não existem obras remanescentes de Zenão; segundo, porque o Estoicismo (enquanto movimento filosófico) sofreu diversas modificações teóricas com o passar do tempo. Esses são, pois, os dois motivos que nos impedem de atribuir uma ou outra proposta como pensamento genuíno de Zenão.<sup>2</sup>

Na esteira dessas divergências entre Epicurismo e Estoicismo figuram também, e em especial, as questões relativas ao prazer (*hedonê*), uma vez que, na mentalidade estoica, ao contrário da mentalidade epicurea, o prazer não estava associado à conquista da felicidade. O fundamento dessa postura assumida pelos estoicos se encontra no modo como eles compreenderam a natureza humana e, conseqüentemente, no modo como conceberam a parte relativa à Ética da doutrina. Diógenes Laércio afirma que, em oposição aos hedonistas, os estoicos defendiam que o primeiro *impulso* do ser humano seria o da sobrevivência (D.L. VII. 85), no sentido de que a atitude mais elementar do humano seria o da preservação da vida, e não a fruição do prazer, como proposto no Epicurismo. Essa relação de oposição entre Epicurismo e Estoicismo resultante das suas perspectivas acerca do humano culminou, por parte dos estoicos, em um constante ataque à Ética epicurea. Com isso em vista, o objetivo da presente tese é buscar evidenciar essa postura filosófica estoica – a sua concepção de natureza humana –, não apenas enquanto ponto de divergência, mas também como uma das principais

---

<sup>1</sup> A respeito da postura filosófica epicurea quanto aos pontos acima mencionados, o leitor pode conferir as seguintes passagens: (a) assumir cargos públicos e (b) contrair matrimônio (D.L. X. 119); (c) pedir favores aos deuses (Lucr. *Fragmenta Nat.* 1. vv. 80-100).

<sup>2</sup> Para mais informações nesse sentido, conferir: SEDLEY, D. **A Escola, de Zenão a Ário Dídimo**. In: **Os Estoicos**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odisseus, 2006.

causas da deturpação do raciocínio hedonista epicureu – largamente difundido (mais tarde) pelos primeiros ‘filósofos’ cristãos.<sup>3</sup>

Com vistas à realização do nosso objetivo, construímos a presente tese da seguinte forma. Na primeira parte, composta por quatro tópicos (**1.1**; **1.2**; **1.3** e **1.4**), nos dedicamos à evidenciação do que acreditamos ser a base teórica para uma reflexão acerca da concepção estoica de natureza humana. Nesse sentido, começamos por apresentar de que modo o Estoicismo estabeleceu uma relação de convergência entre o conceito de Natureza e o conceito de *virtude* (**1**), pois é com base nessa relação que os estoicos estipularam, não apenas o seu ideal de sábio, mas o próprio *fim* (*télos*) humano. Aqui, chamamos a atenção para dois pontos em específico. O primeiro deles diz respeito ao fato de que a apresentação dessa relação de convergência estoica entre o conceito de Natureza e o conceito de *virtude* é feita a partir da obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, do doxógrafo grego Diógenes Laércio (III d.C.). Isso porque, os textos de Zenão, bem como os textos dos seus mais célebres discípulos, Cleantes de Assos (330 a.C. – 230 a.C.) e Crisipo de Solos (279 a.C. – 206 a.C.), não sobreviveram à ação do tempo. O segundo ponto a ser ressaltado se refere à nossa justificativa para a ordem de apresentação dos temas que orientam a presente tese. Optamos por começar pelas considerações filosóficas do Estoicismo, visto essa Filosofia ter como seu fundamento, sobretudo no que diz respeito à ideia de *orthòs lógos* divino, filósofos como Pitágoras e Heráclito (além da Academia e do Liceu), ou seja, fontes que não são prioritárias para o Epicurismo, mas fulcrais para a compreensão da Filosofia de Zenão.

Da apresentação acerca da relação de convergência entre o conceito de Natureza e o conceito de *virtude*, passamos ao esclarecimento do próprio conceito de Natureza no Estoicismo. Tal esclarecimento é tema do tópico **1.1**. Nesse tópico, abordamos as questões sobre: (i) o uso estoico do conceito de *orthòs lógos* e a sua contraposição a Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.); (ii) a relação entre o ser estoicamente *virtuoso* e o ser cosmopolita; (iii) o pressuposto segundo o qual o *fim* humano consiste em um esforço de adequação da conduta com a Natureza. Da análise desse terceiro ponto, especificamente, produzimos outros dois tópicos, a saber, o **1.2** e **1.3**. Em **1.2** chamamos a atenção para o fato de que a ideia expressa nesse pressuposto não é originalmente zenoniana, ou seja, não é de autoria do próprio Zenão. O ‘viver de acordo com a Natureza’ é um pressuposto sustentado já por Heráclito (aprox. 535

---

<sup>3</sup> Uma análise pormenorizada dessa perversão, em termos de uma “recriação de sentidos”, realizada pelos primeiros ‘filósofos’ cristãos (não apenas em relação ao Epicurismo, mas também em relação ao Estoicismo, a Platão, Sócrates, entre outros) é tema central da obra *Helenização e Recriação de Sentidos*, de Miguel Spinelli (2015).

a.C. – 475 a.C.), bem como por acadêmicos, peripatéticos e, segundo afirmamos, pelos pitagóricos. Em **1.3** discutimos a divergência entre Cleantes e Crisipo no que diz respeito ao sentido atribuído por Zenão ao pressuposto em questão (o ‘viver de acordo com a Natureza’). Na verdade, por se tratar de duas interpretações, optamos por abordá-las separadamente, sendo o ponto **1.3.1** dedicado à interpretação de Cleantes e o ponto **1.3.2** dedicado a Crisipo.

Embora Cleantes e Crisipo divirjam quanto ao sentido genuíno do ‘viver de acordo com a Natureza’ defendido por Zenão, eles convergem no que diz respeito à ideia de que o prazer somático (*hedoné*) consiste em um empecilho para a conquista da vida sábia. Esse tema é abordado em **1.4** da presente tese, e, fundamentalmente, defendemos que tal raciocínio tem como justificativa: primeiro, a tese de que o *fim* humano não consiste na fruição desse tipo de prazer; segundo, que o gozo dos prazeres físicos conduz o ser humano a sobrepor esse sentimento à busca pela edificação da *razão*. Do ponto de vista estoico, esses dois aspectos relativos ao prazer seriam os principais motivos pelos quais a Ética epicurea estaria equivocada.

A crítica estoica ao modo como o Epicurismo versou sobre a relação entre a fruição do prazer e a conquista da vida feliz é abordada na terceira parte do presente trabalho, mais especificamente nos tópicos **3** e **3.3**. No tópico **3**, por exemplo, apresentamos a crítica estoica a esse aspecto da Filosofia de Epicuro na medida em que nos propomos o seguinte objetivo: esclarecer a postura do Estoicismo relativa aos prazeres a partir daquilo que, ao que nos parece, é o argumento estoico que justifica sua indisposição em relação à Ética epicurea – ou mesmo à Ética cirenaica. Dada a já referida carência de fontes genuínas no que diz respeito às obras de Zenão, Cleantes ou Crisipo, tais argumentos foram retirados, sobretudo, das obras de Ateneu de Náucratis (aprox. II d.C.) e Cláudio Galeno (aprox. 130 d.C. – 216 d.C.). O tópico **3.3** é dedicado à evidenciação não propriamente da crítica estoica relativa à convergência epicurea entre a fruição do prazer e a vida feliz, mas sim da forma como esse embate entre Estoicismo e Epicurismo se deu. Essa exposição é feita a partir das considerações do epicureu Diógenes de Enoanda (II d.C.).

Na senda da crítica estoica ao ideal epicureu de vida feliz, fez-se necessária também a exposição da crítica cristã ao Epicurismo (**3.1**; **3.1.1**; **3.1.2**). Isso porque, como já afirmamos acima ao apresentar o objetivo da nossa tese, acreditamos que foi baseado na crítica estoica à forma como o Epicurismo versou sobre o prazer somático que os chamados ‘primeiros filósofos cristãos’ erigiram as suas próprias críticas. Essa ‘herança’ estoica na forma como os

‘filósofos’ cristãos trataram a Filosofia de Epicuro fica evidente, por exemplo, quando constatamos que na maioria das vezes as suas críticas são sempre uma deturpação do pensamento genuíno de Epicuro. Não por outro motivo, esses ‘filósofos’ constantemente chamam Epicuro de libertino, o associam ao devasso rei assírio Sardanápalo (VII a.C.), ou ainda, o associam sem maiores esclarecimentos a Aristipo de Cirene (435 a.C. – 356 a.C.).

Sobre o aspecto caricatural, tanto estoico, quanto cristão, da Filosofia de Epicuro no que se refere à fruição do prazer, dedicamos os tópicos **3.1**; **3.1.1** e **3.1.2**, sendo o título de **3.1** justamente “A deturpação estoica como herança para os ‘filósofos’ cristãos”. Dois foram os motivos pelos quais atribuímos a esse tópico o presente título: primeiro, porque, no intuito de desqualificar a Filosofia de Epicuro, também o Estoicismo perverteu a Ética epicurea e a associou à caricatura já existente da Ética cirenaica; segundo, como já afirmado no parágrafo anterior, porque essa associação pretendida pelos estoicos também serviu de base teórica para a posterior desqualificação da Ética cirenaica e da Ética epicurea promovida pelos ‘filósofos’ cristãos. Bons exemplos nesse sentido (e que serão analisados aqui) são: Tito Flávio Clemente (150 a.C. – 215 d.C.), mais conhecido como Clemente de Alexandria, Lactâncio (aprox. 240 d.C. – 320 d.C.), Justino de Nablus (ou Justino Mártir) (100/114 d.C. – 162/168 d.C.), Ambrósio Aurélio (340 d.C. – 397 d.C.) e Jerônimo de Estridão (347 d.C. – 407 d.C.). Sobre a associação propriamente dita entre Epicuro e Aristipo, visto ela ser frequente e profundamente prejudicial para a compreensão dos pressupostos de Epicuro, dedicamos o tópico **3.2**, tópico esse no qual buscamos evidenciar a diferença entre o *fim* cirenaico e o *fim* epicureu.

Embora a discussão sobre a oposição estoica à Ética epicurea, bem como as implicações posteriores que tal oposição gerou para os epicureus em Roma, ocupem parte considerável da nossa tese, propomos aqui ainda outras duas investigações que acreditamos ser indispensáveis para o esclarecimento acerca da diferença entre a concepção estoica e a concepção epicurea de natureza humana. Nos referimos aqui aos tópicos **2**; **2.1**; **2.1.1**; **2.2**; **2.2.1** e **2.2.2**. Em **2**, **2.1** e **2.1.1** analisamos as bases da *physiologia* epicurea: as razões pelas quais Epicuro realizou um estudo da *phýsis*; a aproximação de Epicuro com o atomismo de Leucipo de Abdera (V a.C.) e de Demócrito de Abdera (460 a.C. – 370 a.C.); o distanciamento de Epicuro (ou do Epicurismo) em relação a Leucipo e Demócrito, tendo em vista a célebre *declinação* (*clinamen*) na trajetória habitual dos átomos pelo vazio; e em que medida a *physiologia* de Epicuro se relaciona com as questões de ordem religiosa. Na verdade, as implicações teóricas da *physiologia* epicurea para o âmbito da religião são abordadas de forma detalhada apenas em **2.2**; **2.2.1** e **2.2.2**, pois são nesses tópicos que nos

dedicamos à exposição e análise da crítica de Epicuro à religião grega tradicional (aquela que remonta a Homero e a Hesíodo) e à religiosidade estoica. A *physiologia* proposta por Epicuro e a sua crítica ao modo religioso da tradição e, sobretudo, ao modo religioso dos estoicos, é parte do nosso estudo visto tais temas estarem intrinsecamente relacionados com a forma como Epicurismo e Estoicismo conceberem o seu modelo de vida sábia.

Por fim, a título de introdução, cabe deixar claro aqui qual Estoicismo assumimos como objeto de análise. Dada a longevidade da *escola*<sup>4</sup> e do fato de que foi apenas após a morte de Zenão que os seus discípulos passaram a se esforçarem no sentido de preservar os ensinamentos do mestre, o Estoicismo recebeu diversas ‘contribuições’ ao longo dos tempos. Com isso em vista, tomamos preferencialmente como referência as considerações acerca da natureza humana e do prazer tal como foram propostas por Zenão e pelos seus já referidos discípulos e sucessores na direção da *escola*: Cleantes e Crisipo. Justificamos nosso interesse por esses três filósofos em especial, pois enxergamos neles certa unidade de pensamento no que diz respeito às questões que aqui serão analisadas.

Como não há, no conjunto dos textos remanescentes, uma só obra genuína desses três filósofos estoicos, ficamos então limitados aos testemunhos presentes em algumas doxografias. Um bom exemplo nesse sentido está na obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, do doxógrafo Diógenes Laércio. Sobre a tradução dessa obra, vale mencionar, nos servimos aqui preferencialmente (mas não exclusivamente) da edição brasileira, cuja tradução é de Mário da Gama Kury (2008). As edições que assumimos como suporte dessa tradução foram: a edição inglesa bilíngue (grego – inglês) de Robert Drew Hicks (1925)<sup>5</sup> e a francesa, de Charles Maric Zevort (1847).<sup>6</sup> Outra fonte do pensamento estoico (mais precisamente de Zenão e Cleantes) que fazemos uso no presente trabalho é a *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, de Alfred Chilton Pearson (1891).<sup>7</sup> Como fonte das considerações filosóficas de Crisipo, nos servimos da compilação e tradução de fragmentos e testemunhos realizada por Francisco Javier Campos Daroca e Mariano Nava Contreras (2006, volumes 1 e 2). Para além

---

<sup>4</sup> “Por *escola*, entre os gregos, cabe entender um agrupamento (em geral, fechado e restrito) de amigos em torno de um mestre, ou seja, de alguém dotado de uma elevada instrução, mas sobretudo de um espírito atento, observador e reflexivo, que de suas observações e reflexões retirava o máximo de sabedoria. Trata-se, pois, de mestres que possuíam a valiosa capacidade de comunicar e passar aos demais (aos discípulos) o saber de que dispunham e, mais que isso, eram capazes de envolver os discípulos na tarefa de fazer prosperar (intensificar, ampliar) o saber com que se ocupavam. Tais mestres, em geral, mantinham-se restritos a uma *linhagem* de reflexão e assim, cultivando uma certa coerência, construía com os discípulos uma estirpe filosófica” (SPINELLI, 2017, p. 221).

<sup>5</sup> A edição de 1972 dessa obra encontra-se disponível no *site* <http://www.perseus.tufts.edu>

<sup>6</sup> Essa obra encontra-se disponível no *site* <https://remacle.org>

<sup>7</sup> Essa obra encontra-se disponível no *site* <https://archive.org>

dessas fontes citadas, nos servimos também, na medida do possível, da obra de Anthony Arthur Long e David Sedley (1998), bem como da compilação de fragmentos intitulada *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, cujo autor foi Ioannes AB Arnim.<sup>8</sup>

Quanto às obras genuínas de Epicuro, dispomos de um número considerável para a efetivação de um trabalho mais fidedigno. Nesse caso, mais uma vez, Diógenes Laércio veio a ser um dos grandes responsáveis por isso. Em sua obra, Diógenes Laércio dedica um Livro inteiro a Epicuro, o Livro X, no qual ele não só apresenta determinados testemunhos acerca da vida desse filósofo, mas também os argumentos que os seus adversários usavam na tentativa de desqualificar, quer o próprio Epicuro, quer a sua Filosofia. Sobre os textos de Epicuro, Diógenes Laércio reproduziu três cartas que tinham como destinatários três diferentes discípulos. São elas: a *Carta a Heródoto*, a *Carta a Pítocles* e a *Carta a Meneceu*. Embora em cada uma dessas cartas Epicuro verse sobre um assunto específico, seu intuito é sempre o mesmo, a saber, demonstrar como é possível a conquista da ataraxia. Nesse sentido, a seleção dos textos de Epicuro feita por Diógenes Laércio (se ao acaso ou não) é de suma importância, pois ela revela a unidade do projeto filosófico de Epicuro.

Para além dessas cartas, Diógenes Laércio também transcreveu quarenta aforismas que sintetizam a Ética epicurea. Tais aforismas são intituladas como *Máximas Principais*, dado que Diógenes Laércio refere-se a elas por *tàs kýrias autou dóxas (principais opiniões – ou sentenças fundamentais)*.<sup>9</sup> Aliada às *Máximas*, dispomos ainda das chamadas *Sentenças Vaticanas (Gnomologio Vaticano)*: uma coleção de oitenta e um aforismas que foram extraídas em 1880 por C. Wotke de um manuscrito do século XIV,<sup>10</sup> e que foram traduzidas para o português por João Quartim de Moraes (2014). Por fim, dispomos ainda de outro conjunto de aforismas importantíssimo para o estudo da Filosofia de Epicuro: os aforismas escritos pelo epicureu Diógenes de Enoanda no muro da sua cidade, de Enoanda (região da Turquia). As edições das quais nos servimos para análise desses aforismas são duas: uma

<sup>8</sup> Essa obra encontra-se disponível no *site* <https://archive.org>

<sup>9</sup> “*Kýrios* designa o que tem autoridade, o senhorio, o soberano, *hê kýria* o poder, a autoridade, a supremacia, o primado, e *dóxa* a opinião, o parecer, a ponderação... Há diversidade nas traduções brasileiras de *Kýriai dóxai*; na de Mário da Gama Kury – Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* – foi traduzida por *Máximas principais*; Reinhold Ullmann – *Epicuro: o filósofo da alegria* – traduziu por *Sentenças ou Máximas principais*, mas acabou optando apenas por *Sentenças principais*. João Quartim de Moraes – *Epicuro: as luzes da ética* – refere-se de três maneiras: por *Principais sentenças*, por *Máximas principais* e por *Máximas fundamentais*. Não dá para dizer que há uma unanimidade, no entanto todos tendem a se referir às *tàs kýriais autoû dóxas* por as *Máximas principais* de Epicuro, o que por si só já começa a se constituir numa “tradição.” (SPINELLI, 2009, p. 174).

<sup>10</sup> *Codex Vaticanus* gr. n.º 1950.

francesa (1996), cujos responsáveis pela tradução são Alexandre Etienne e Dominic O'Meara, e a outra, bem mais recente, a espanhola (2016), de Carlos García Gual.

## 1 RELAÇÕES ENTRE OS CONCEITOS DE NATUREZA E DE VIRTUDE NO ESTOICISMO ANTIGO<sup>11</sup>

Zenão escreveu cerca de dezenove obras (D.L. VII. 4). Contudo, nenhuma delas sobreviveu à ação do tempo. Dessa forma, a nossa única via de acesso àquilo que supostamente teria sido formulado genuinamente por ele encontra-se restrita às doxografias e aos comentários de filósofos simpáticos (ou não) a sua Filosofia. Ressaltamos esse aspecto da Filosofia estoica em razão de o ponto de partida da presente tese ser justamente um dado doxográfico, e não propriamente uma obra de Zenão. A referência aqui diz respeito à seguinte afirmação feita por Diógenes Laércio:

[...] Zenão foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo [τέλος] como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência [ἀρετή], porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia. O mesmo dizem Cleantes em sua obra *Do Prazer*, e Posidônio e Hecateu na obra *Dos Fins* (D.L. VII. 87).

Seguindo o doxógrafo, temos como o fundamento da Ética estoica o pressuposto segundo qual o *fim* da ação humana é a *virtude* (*areté*) – e que essa *virtude* só é alcançada mediante uma adequação da conduta com a Natureza –, uma vez que é através da *virtude* que se alcança a *felicidade* (*eudaimonía*). Há pelo menos três pontos dessa passagem da obra de Diógenes Laércio que merecem maiores esclarecimentos. A primeira delas se refere à pretendida relação de convergência entre os conceitos: Natureza (*phýsis*) e *virtude* (*areté*).

A relação entre esses dois conceitos carece de algumas explicações prévias, a começar pelo conceito de Natureza. Na mentalidade estoica, a Natureza, enquanto princípio de movimento cósmico, é concebida como regida por uma *reta razão* (*orthòs lógos*) divina responsável pelo seu arranjo; pelo seu ordenamento. Essa *reta razão* divina recebe nomes distintos na Filosofia estoica, de modo que podemos encontrá-la ora como ‘Deus’, ora como ‘Zeus’, ‘Providência’, entre outros termos.<sup>12</sup> Na qualidade de ‘ordenadora’, à *reta razão*

<sup>11</sup> Período que vai do final do século IV a.C. e perpassa o século III a.C., compreendendo, desse modo, a atividade filosófica de Zenão, Cleantes e Crisipo.

<sup>12</sup> Sobre esse aspecto da Filosofia estoica, cabe o seguinte apontamento feito por Maria Ángels Durán López e Raúl Caballero Sánchez (2004): “Esta ‘recta razón’ (*orthòs lógos*), que guía nuestra conducta moral, es la misma Razón o Naturaleza Universal que gobierna el mundo y que los estoicos designaban con heterónimos como

divina é atribuída a função de ‘princípio causal do universo’. É de Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), mais precisamente da sua *Epístolas*, que nos servimos para o esclarecimento desse ponto da doutrina estoica:

Como sabes, os nossos estoicos afirmam que na realidade dois são os princípios dos quais nascem todas as coisas, *a causa e a matéria*. A matéria jaz como substância inerte, pronta para todas as mutações, mas firme se nada a move; a causa, ao invés, isto é, a razão, informa a matéria, reelabora-a como quer, extraíndo-lhe a variedade das suas obras. É, portanto, necessário que exista um princípio do qual uma coisa é extraída e um princípio do qual a coisa é feita: esse primeiro princípio é a causa, o outro primeiro princípio é a matéria (Sen. *Ep.* 65. 2, tradução e grifo nosso).<sup>13</sup>

Ao abordar essa mesma questão, Diógenes Laércio se refere à *causa* e à *matéria* na forma de princípio *ativo* e princípio *passivo*, respectivamente: “De acordo com os estoicos, os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem qualidade – a matéria –; o princípio ativo é a razão na matéria, ou seja, Deus” (D.L. VII. 134).<sup>14</sup>

Giovanni Reale (2015) chama a atenção para dois pontos dessa argumentação estoica acerca dos princípios *ativo* (Deus, ou *reta razão* divina) e *passivo* (a matéria). O primeiro diz respeito à ideia de que esses dois princípios não são “*duas entidades separadas*”. Isso significa que, embora lógica e conceitualmente distinguíveis, eles são ontologicamente inseparáveis, de modo que, na mentalidade estoica, eles se constituem em uma única realidade.<sup>15</sup> O segundo ponto, em consequência do primeiro, é que: “[...] todas as coisas múltiplas e singulares referem-se aos dois princípios que coexistem ontologicamente, assim como os múltiplos membros referem-se ao organismo uno” (REALE, 2015, p. 47). Desse raciocínio segundo o qual a matéria é una, bem como o princípio ativo que a anima, o Estoicismo formula a sua defesa, não só de um Cosmos uno, mas também de um Cosmos que se identifica com Deus (com a *reta razão* divina). Daí a afirmação do estoico Ário Dídimo (I

---

‘Dios/Zeus’, ‘Providencia’ o ‘Destino [...]’ (LÓPEZ & SÁNCHEZ, 2004, XI, p. 376, *nota 27*; Plut. *Comm. not.* 4. 1060B-C).

<sup>13</sup> Cf.: (Arnim. *S.V.F.* II. fr. 303)

<sup>14</sup> O filósofo aristotélico Temístio (317 d.C. – 387 d.C) também nos auxilia nesse sentido quando consideramos o seguinte excerto: “Os discípulos de Zenão sustentam concordemente que Deus penetra toda a realidade, e que ora é inteligência, ora alma, ora natureza” (REALE, 1994, p. 302); (Arnim. *S.V.F.* I. fr. 158).

<sup>15</sup> “Princípio passivo e princípio ativo, matéria e Deus, *não são*, pois, *duas entidades separadas*; são lógica e conceitualmente distinguíveis, mas ontologicamente inseparáveis: constituem, portanto, uma única realidade” (REALE, 2015, p. 47).

a.C.): “[os estoicos] Chamam Deus a todo o cosmos e suas partes” (Euseb. *Praep. evang.* XV. 15, tradução nossa); (Arnim. *S.V.F.* II. fr. 528).<sup>16</sup>

Aliado à ideia de que o Cosmos (a Natureza) é uno(a) e divino(a), temos o pressuposto segundo o qual a alma seria um “fragmento [ἀπόσπασμα = uma parte separada do todo]” do Cosmos (D.L. VII. 143). É com base nesse pressuposto que os estoicos defendem uma relação direta entre o ser humano e a Natureza. Isso porque, é da ideia de que os seres humanos, não apenas participam da Natureza (tal como os animais), mas também compartilham enquanto parte dela (a *reta razão* divina), que a convergência entre o *fim* humano e a Natureza é estabelecida. A *razão* humana, enquanto parte compartilhada da Natureza, apresenta-se como sua característica específica do ser humano quando o confrontamos com as demais criaturas vivas. Sobre esse ponto cabem as seguintes considerações de Sêneca:

O que é próprio do homem é a razão. Por ela o homem precede os animais e vem logo depois os deuses. Uma razão perfeita é, pois, o bem próprio do homem; todos os outros são bens comuns aos animais e às plantas. Todo ser, tendo alcançado a perfeição do que é o seu bem, é digno de louvor e toca o limite máximo da sua própria natureza. Se, portanto, o homem tem por seu bem a razão, se a leva à perfeição, alcança o fim último da sua natureza (Sen. *Ep.* 76. 9, tradução nossa).

A ideia de ‘alcançar a perfeição’, ou ainda, ‘alcançar o limite máximo da própria natureza’ diz respeito ao ser *virtuoso*, tal como sugere Reale: “A *virtude* humana é a *perfeição do que é peculiar e característico do ser humano*; e dado que a característica do ser humano é a razão, a *virtude é a perfeição da razão*” (REALE, 2015, p. 83, grifo do autor). Em síntese, são esses os elementos que emergem da relação de convergência estoica, anunciada por Diógenes Laércio, entre o *fim* humano, a *virtude* e a Natureza.

O segundo ponto para o qual chamamos a atenção diz respeito à afirmação de Diógenes Laércio, de acordo com a qual, Zenão teria sido o “primeiro” a propor como *fim* humano a adequação da conduta com a Natureza. Por algum motivo, Diógenes Laércio desconsidera o fato de que tal pressuposto já estava presente em Pólemon (IV a.C.) – o aluno

---

<sup>16</sup> Cosmos e Natureza são termos equivalentes no Estoicismo. Nas palavras de Frédérique Ildefonse (2003): “A natureza é cosmos; a natureza é ordem natural” (ILDEFONSE, 2003, p. 33).

e sucessor de Xenócrates (406 a.C. – 314 a.C.) na direção da Academia –,<sup>17</sup> filósofo sobre o qual o próprio doxógrafo já havia escrito em sua obra (D.L. IV. 16-20).

Pólemon foi mestre de Zenão (D.L. VII. 2) e, segundo Clemente de Alexandria, autor de uma obra cujo título era justamente *Da vida de acordo com a natureza* (Clem. Al. *Strom.* VII. 7). Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), em *De Finibus Bonorum et Malorum*, e Plutarco (45 d.C. – 120 d.C.), em *Contra os Estoicos*, testemunham a favor da ideia de que, na verdade, foi das considerações filosóficas de Pólemon que Zenão retirou o pressuposto segundo o qual a vida *virtuosa* consiste em uma adequação da conduta com a Natureza. Além disso, tanto Cícero quanto Plutarco salientam que embora Zenão parta do mesmo pressuposto de Pólemon, existem entre eles claras divergências quanto à ideia de ‘vida conforme a natureza’. De acordo com Cícero, dentro do movimento estoico havia três diferentes (e equivocadas) interpretações da proposição de Pólemon (Cic. *Fin.* IV. 6. 14-15). Plutarco, por sua vez, afirma não só que existiam divergências entre Zenão e Pólemon, como também que os pontos nos quais Zenão divergiu de seu mestre seriam justamente aqueles em que ele teria se equivocado (LÓPEZ & SÁNCHEZ, 2004, XI, p. 420-421, *nota* 176; Plut. *Comm. Not.* 23. 1069E-F).

É senso comum entre os estudos remanescentes que versam sobre esse ponto da Filosofia estoica, a afirmação de que Zenão se serviu das bases da Filosofia de Pólemon. David Sedley (2002), por exemplo, em *The Origins of Stoic God*, reforça essa ideia de um ‘Pólemon precursor’ ao fazer a seguinte afirmação:

É verdade que praticamente nada a respeito da doutrina física nos chegou sob o nome expresso de Pólemon – na verdade, temos apenas o relato que, de acordo com Pólemon, “o mundo é (um) Deus”. No entanto, mesmo esse fragmento de informação é de extrema relevância para o nosso tópico. A identificação de Deus, não só com o princípio físico ativo, mas também com o mundo como um todo, é uma tese bem conhecida da física estoica e, portanto, até o momento esse fragmento é totalmente consistente com a hipótese de que a cosmologia estoica surgiu de Pólemon (SEDLEY, 2002, p. 47, tradução nossa).

Para além de Pólemon, acreditamos que Zenão também se serviu de outra fonte filosófica para o estabelecimento do seu ‘viver de acordo com a natureza’, a saber, o Pitagorismo. Justificamos essa associação tendo em vista: (i) a formação filosófica de Zenão, pois, sob a tutela de Pólemon é pouco provável que Zenão não tenha tido contato com o Pitagorismo; (ii)

---

<sup>17</sup> A Academia é dirigida por Pólemon de aproximadamente 314 a.C. até 276 a.C.

a proximidade entre o ‘viver de acordo com a natureza’ defendido por Zenão e a tese pitagórica segundo a qual a vida humana deveria ser regida tal como o Cosmos. Desse pressuposto temos como fonte (dentre outros) Filolau de Crotona (470 a.C. – 385 a.C) e a sua divisão do corpo humano em quatro princípios: *cabeça* ou *cérebro*, *coração*, *umbigo* e *órgão gerador* (Iambl. *Theolog. Arithm*, p. 59).<sup>18</sup> De acordo com Miguel Spinelli (1995), o ponto de vista orientador dessa divisão é cosmológico porque ele é feito com vistas à harmonização do corpo humano com a estrutura cósmica da qual esse corpo participa:

*Cérebro, coração, umbigo e órgão gerador* não são propriamente partes do corpo humano, mas princípios de sua existência; princípios que expressam o corpo humano como um microcosmos, na medida em que representa nele mesmo a auto regência de sua própria destinação (SPINELLI, 1995, p. 297).

Por fim, o terceiro ponto se refere a um desacordo, dentro do próprio movimento estoico, relativo ao conceito de Natureza assumido como modelo para a conduta humana. Esse desacordo é relatado por Diógenes Laércio na seguinte passagem:

Por natureza, conforme a qual devemos viver, Crisipo entende tanto a natureza universal como a natureza humana em sua própria individualidade, enquanto Cleantes entende por natureza que devemos seguir somente a universal, e não a individual (D.L. VII. 89).<sup>19</sup>

Diógenes Laércio não nos informa qual dos dois discípulos estaria alinhado ao pensamento genuíno de Zenão. A única pista da qual dispomos nesse sentido está presente no já anteriormente referido §87 da sua doxografia. Na passagem em questão, Diógenes Laércio afirma que, para Zenão, o *fim* era viver de acordo com a Natureza, e que tanto Cleantes como Posidônio e Hecateu afirmavam o mesmo (DL. VII. 87). Ora, se Cleantes afirmava o mesmo que Zenão, e, segundo o doxógrafo, Cleantes divergia de Crisipo por não considerar a natureza individual como ‘a natureza conforme a qual deveríamos viver’, então é cabível

---

<sup>18</sup> Referência extraída da edição de 1988, cuja tradução devemos a Robin Waterfield. Disponível em: (<https://archive.org>)

<sup>19</sup> Na edição francesa, o conceito de “natureza individual” apresentado por Kury é pensado como “natureza particular”: “Chrysippe, lorsqu’il dit qu’il faut régler sa vie sur la nature, entend par là la nature universelle et la nature humaine en particulier. Mais Cléanthe entend seulement qu’on doit régler sa vie sur la nature universelle, et non sur telle nature particulière.”

concluir que também Zenão considerou apenas a natureza universal como modelo de *virtude*. Compreender essa divergência relatada por Diógenes Laércio é fundamental para a presente tese em razão das implicações teóricas que dela resultam, principalmente, no âmbito da Ética estoica. Isso porque, se, de fato, Zenão procedeu da mesma forma que Cleantes, então é preciso esclarecer de que modo seria possível uma Ética cujo modelo estabelecido desconsidera a natureza humana particular da qual trata Crisipo.

Ao atribuir como condição para a vida sábia um ‘viver de acordo com a natureza humana particular’, Crisipo tinha em mente a ideia de que o ‘ser sábio’ não carece apenas de uma edificação da *razão*, mas também de uma edificação do corpo. Isso porque, a conquista da vida sábia exige que o ser humano não caia nos excessos, sobretudo, no que diz respeito aos excessos provenientes dos seus *impulsos* pelo prazer. Esse raciocínio que emerge do pressuposto (aparentemente genuíno) de Crisipo surgiria, por exemplo, como uma possível resposta à crítica posteriormente feita por Cícero a Zenão. Segundo o filósofo romano, o ideal de sábio proposto por Zenão estava “apartado” da natureza humana justamente por estar fundado apenas na edificação da *razão* (Cic. *Fin.* IV. 19. 54). Dito isso, temos, pois, que a discussão acerca da divergência entre Cleantes e Crisipo sobre o ‘viver de acordo com a natureza’ se estende para um âmbito da doutrina que comporta, tanto uma discussão sobre os *impulsos*, em especial, os *impulsos* pelo prazer (1.4), quanto uma discussão sobre a própria viabilidade do ideal de sábio proposto por Zenão.

Dedicamos essa primeira parte da tese ao esclarecimento dos pontos acima enunciados e que aqui subdividimos em quatro tópicos (1.1; 1.2; 1.3 e 1.4). Acreditamos que a abordagem minuciosa dos problemas que envolvem esses tópicos é a chave para que possamos compreender o conceito de natureza humana estoico e, conseqüentemente, a raiz da divergência entre Estoicismo e Epicurismo no que diz respeito à conquista da vida sábia. Feitos os devidos apontamentos, passemos à análise.

## 1.1 O CONCEITO ESTOICO DE NATUREZA

Embora a presente análise tenha como pretensão ser uma investigação acerca do modo como o conceito de Natureza estava disposto no Estoicismo, não podemos deixar de considerar também a sua estreita relação com as questões de ordem teológica e ética. A

relação entre o conceito de Natureza e o âmbito da Teologia estoica, por exemplo, pode ser observada já a partir da primeira definição de Natureza da qual nos servimos – e que é retirada da doxografia de Diógenes Laércio:

A natureza [φύσις] é a capacidade movida por si mesma que, de conformidade com os princípios seminais, produz e conserva tudo o que germina por si em períodos definidos, fazendo as coisas como elas são e obtendo resultados condizentes com suas fontes (D.L. VII. 148).

No excerto em questão, temos o conceito *phýsis* relacionado à ideia de princípio de movimento por meio do qual as coisas realizam aquilo que elas possuem em si mesmas enquanto limite e possibilidade. Esse é o caso, por exemplo, do feijão, que nasce, cresce e morre sempre sendo feijão e nunca arroz. Na mentalidade estoica, devido a Natureza proceder dessa maneira, atribui-se a ela, enquanto *modus operandi*, o princípio de *justiça (dikē)*, no sentido de que em seu movimento ela ‘garante’ pura e simplesmente a realização do processo natural referente à efetivação daquilo que as coisas possuem em si mesmas; em sua própria natureza.<sup>20</sup> Dessa forma, para seguir o exemplo acima, a Natureza age de forma *justa* com a natureza do feijão na medida em que, no seu processo de desenvolvimento, não o torna arroz, milho ou mesmo um animal qualquer. Por suposto, contrariar a natureza desse feijão seria o mesmo que cometer um ato de *injustiça* contra ele, além de evidenciar um sintoma de desequilíbrio na Natureza.

Por de trás desse pressuposto ‘equilíbrio gerenciador da vida’ no modo de operar da Natureza encontra-se a tese estoica de que, não só há uma *reta razão (orthòs lógos)* divina responsável pela organização do Universo, como também que é a ela que o ser humano deve adequar a sua conduta a fim de se tornar *virtuoso*. Sobre esse ponto, mais uma vez, cabem as seguintes considerações de Diógenes Laércio:

Por isso o fim supremo [τέλος] pode ser definido como viver segundo a natureza, ou, em outras palavras, de acordo com a nossa própria natureza e com a natureza do universo, uma vida em que nos abstermos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, *idêntica à reta razão [ὀρθὸς λόγος] difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo que existe*. E nisso consiste a excelência [ἀρετή] do homem feliz, e consiste o curso suave da vida, *quando todas*

<sup>20</sup> Tese sustentada por Spinelli. Cf.: (SPINELLI, 2015, p. 216).

*as ações praticadas promovem a harmonia entre o espírito existente em cada um de nós e a vontade do ordenador do universo* (D.L. VII. 88, grifo nosso).

Dessa coincidência entre a ideia de Deus e o ordenamento existente na Natureza, encontramos ainda como pressuposto as teses de que: (a) Deus seria um “demiurgo do universo” presente em toda parte (D.L. VII. 147); (b) que a “substância [οὐσία]” do Deus era o Cosmos inteiro (D.L. VII. 148); (c) e que o Cosmos teria uma *racionalidade e inteligência* (D.L. VII. 143). No *De Natura Deorum* de Cícero, consta que Cleantes, no intuito de apresentar ‘provas’ (ou ‘causas’) da existência de Deus, propôs essa mesma identificação entre o divino e o Cosmos. Essa ‘prova’ estaria baseada:

[...] no equilíbrio dos movimentos e no giro sumamente regular do céu, do sol, e da lua, assim como na individualidade, na utilidade, na formosura e na ordem de cada um dos astros, fenômenos cuja simples visão indicava suficientemente que não se produziam de uma maneira fortuita (Cic. *Nat. D.* II. 15, tradução nossa).<sup>21</sup>

Enquanto causa do ordenamento observado na Natureza, essa *racionalidade* ou *inteligência* (esse *lógos* divino) também é concebida pelos estoicos sob os termos da *prónoia*. Dessa caracterização em específico, Diógenes Laércio faz referência baseando-se em dois livros: um de Crisipo (*Da Providência*) e o outro de Posidônio (*Dos Deuses*). De acordo com o doxógrafo, nas obras em questão esses dois filósofos teriam afirmado que: “O mundo é governado com inteligência [νόος] e providência [πρόνοια]” (D.L. VII. 138).<sup>22</sup> A ideia de uma ‘providência divina’ confundida com a Natureza é construída no sentido de fazer emergir uma concepção de ordem reguladora responsável, tanto pelo planejamento, quanto pelo cumprimento do desenvolvimento do mundo.<sup>23</sup> Trata-se de uma *providência* que diz respeito ao movimento ao qual tudo o que existe na Natureza está submetido; a um governo ou previsibilidade assumido como divino e que ‘garante’ o princípio de *justiça* na Natureza. E, sendo assim:

<sup>21</sup> Uma análise pormenorizada nesse sentido pode ser encontrada em: ALGRA, K. **Teologia Estoica**. In: INWOOD, B. **Os Estoicos**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

<sup>22</sup> “Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν”.

<sup>23</sup> Nas palavras de Sedley: “The Stoic god is the single cause of everything, himself a body and immanent throughout all the world’s matter. He is, further, a supremely intelligent, good and provident being who plans and necessitates the world’s entire development from beginning to end” (SEDLEY, 2002, p. 41, grifo nosso).

[...] a ideia de Deus dos estoicos faz dele um *ser* (mais propriamente um *acontecer*) que coincide com o vigor (com a *dýnamis*) inerente ao fazer-se da Natureza, a ponto de *Deus* corresponder à previsibilidade ou providência pela qual tudo no Kósmos exerce o seu fim, e, ciclicamente, retoma um novo começo (SPINELLI, 2015, p. 217).

Outro ponto a se considerar ainda é o da divergência entre o Estoicismo e Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) a partir da ideia da *reta razão* (*orthòs lógos*) como sendo divina. Em Aristóteles também podemos encontrar uma discussão que envolve o conceito *orthòs lógos*. (Arist. *Eth. Nic.* II. 1103b 31; VI. 1138b 1). Contudo, diferente dos estoicos, a *orthòs lógos* de Aristóteles não foi pensada em referência ao ordenamento da Natureza, mas sim em referência ao humano, mais precisamente ao esforço humano em direção ao agir *prudente* (relativo à *phrónesis* aristotélica). O conceito *orthòs lógos* em Aristóteles diz, pois, respeito a um ‘modo’ formal do humano conduzir a sua ação com vistas ao ideal filosófico grego do *bom*, do *belo* e do *justo*.<sup>24</sup> Assim, para Aristóteles, agir com *retidão* significa agir em conformidade com o que de melhor o ser humano pode tomar para si como modelo. No entanto, é preciso salientar que a sua *orthòs lógos* não se identifica com a ideia de princípio moral, no sentido de que uma ação só pode ser caracterizada como boa (ou má) em dependência de um preceituário. A *orthòs lógos* aqui diz respeito a um esforço na busca de adequar a teoria (o que de melhor podemos racionalmente conceber) com a prática (a ação em prol desse melhor racionalmente concebido) independente de preceituários morais oriundos, quer da lei cívica, quer da religião.

É nesse sentido, pois, que cabe efetivamente a esse respeito a seguinte consideração:

Ora, visto que não há uma retidão codificada mediante princípios positivos de ação, é nessa busca, ou seja, num empenho constante no sentido de exercitar-se racionalmente, que Aristóteles concebe a *orthòs lógos*. É, pois, o próprio ato de exercitar-se racionalmente na busca pelo *bem* ou por *plenitude* que formalmente define a *orthòs lógos* (SPINELLI, 2015, p. 347, nota 798).

Em Aristóteles, esse ‘exercício *racional* na busca pelo *bem*’ diz respeito à atividade humana em prol da ação *prudente*, à qual corresponde a um modo de agir que está para além de qualquer modelo culturalmente estabelecido. Assim, pode-se afirmar que a ação *prudente* está

<sup>24</sup> Esse ideal é expresso no mundo grego antigo, especialmente na cultura da nobreza, através do conceito do *kalós kai agathós*.

para a ação *virtuosa* (ao *bem*) na medida em que se refere a um exercício *reto* da *razão*, ou seja, a um exercício da *razão* empregado sempre com vistas ao ideal de *beleza*, *bondade* e *justiça*.

Ao absorverem a *orthòs lógos* para dentro da doutrina, os estoicos procederam de tal forma que esse conceito foi assumido justamente como expressão de um exercício da *razão* em direção ao *bem* e, conseqüentemente, enquanto fundamento da ação *virtuosa* – evidenciando, desse modo, a relação entre a Física e a Teologia com a Ética. Entretanto, ao contrário de Aristóteles – para quem a *reta razão* estava estritamente relacionada ao agir humano –, Zenão concebeu a *orthòs lógos* para dentro do homem partindo do pressuposto de que se tratava da mesma *reta razão* que, segundo ele, ordenava a Natureza. Na medida, então, em que concebeu para dentro do humano o mesmo princípio (o *lógos ordenador*) que rege a Natureza, Zenão retirou dela o modelo por meio do qual o agir *virtuoso* deveria ser assumido pelo sábio estoico. Daí o porquê do ‘agir conforme a Natureza’ ser o equivalente ao agir *virtuoso*, bem como o porquê da ação *virtuosa* também ser condizente à ação *prudente*. Dito de outra forma: (a) dado que a Natureza é regida por um *lógos* divino que é causa da ordenação, da inteligência, do controle, ou ainda, do equilíbrio que há nessa Natureza; (b) e dado que por princípio o próprio conceito de *phýsis* remete à ideia de um movimento em direção à realização daquilo que as coisas possuem em si mesmas enquanto limite e possibilidade; (c) Zenão propõe como *fim* humano justamente o agir conforme essa Natureza, pois o humano participa dela, de tal modo que a sua realização enquanto humano é justamente assemelhar-se a essa Natureza, a qual é assumida como regida por um *lógos* divino e, por esse motivo, modelo do agir *virtuoso*.

Na esteira das divergências entre o Estoicismo e a Filosofia de Aristóteles temos também o conceito de *prudência*. É Guy Hamelin (2010) que atenta para a ideia segundo a qual, acerca da diferença entre a *prudência* aristotélica e a *prudência* estoica, cabe apontar o fato de os estoicos terem concebido a *prudência* como uma *habilidade* (*téchne*), ou ainda, como a melhor das *habilidades*, uma vez que ela permite a conquista da vida feliz. Isso diverge de Aristóteles justamente por ele ter distinguido a *habilidade* da *prudência*, “isto é, a produção (*ποίησις*) da ação (*πρᾶξις*)” (HAMELIN, 2010, p. 94). O fundamento dessa distinção seria que o raciocínio prático usado na *habilidade* difere, em pelo menos dois aspectos importantes, do raciocínio prático usado na *ação moral*. Esses dois aspectos são:

Primeiro, as possibilidades de escolha resultando da habilidade são muito mais restritas do que as oferecidas pela *razão* prática ligada à ação [...] A segunda distinção entre a habilidade e a *prudência* em Aristóteles diz respeito à aquisição do saber necessária para agir em cada uma dessas duas esferas. (HAMELIN, 2010, p. 94).

A distinção proposta por Aristóteles estaria fundamentada na ideia de que, ao contrário do que ocorre no âmbito das *artes*, o agir *prudente* (o qual sempre tem em vista a vida feliz) carece de um modelo e, conseqüentemente, de preceitos passíveis de serem ensinados por outrem. Isso porque, ela exige uma *justa medida* que não pode ser quantificada e estabelecida como padrão universal, ao menos não sem a massificação e, conseqüente, destruição do humano particularmente considerado. É isso o que faz, por exemplo, a lei cívica: ela estabelece como padrão um certo modo de agir em detrimento do qual tudo o que está fora desse modelo passa a ser assumido como injusto (ilegal, imoral, etc.). Ao tomar a *prudência* como um contraposto da *téchne*, Aristóteles estava justamente colocando sob o crivo da análise filosófica (ou apontando para a necessidade de tal análise) a distinção necessária da ação praticada pelo *bom homem* em relação à ação do *bom cidadão*, ou seja, a necessidade de se distinguir aquele que age *bem* (relativo à *aretê*) daquele que age estritamente segundo as leis que regem a sua *pólis* ou a sua religião.

Dado que os estoicos assumiram a *prudência* como uma *habilidade*, poderíamos então afirmar que eles se encontram afastados da Filosofia aristotélica. Contudo, para Hamelin, não é isso o que ocorre – ao menos não em parte. Mesmo concebendo a *prudência* como uma *habilidade*, a mentalidade estoica não estaria tão afastada da proposta aristotélica, visto haver entre os estoicos uma dupla distinção do conceito de *habilidade*: uma que se refere ao aprendiz e a outra que se refere ao sábio. A *habilidade* do aprendiz é expressa no Estoicismo sob os termos do *hábito* (*éxis*), o qual se refere à condição mental (ou psíquica) desse aprendiz no que diz respeito ao seu esforço em seguir as instruções com vistas ao *agir da maneira apropriada* (*kathêkon*). Já a *habilidade* do sábio é pensada enquanto uma *disposição mental* (*diáthesis*) em direção ao agir *prudente*. Assim, à primeira vista, o uso desses vocábulos por parte dos estoicos se trata apenas de uma inversão de termos quando comparados ao raciocínio empregado por Aristóteles nas *Categorias*. Isso porque, esses dois termos (*éxis* e *diáthesis*) são encontrados em Aristóteles enquanto subdivisões do gênero *qualidade* (*poiótes*).

Efetivamente, na obra em questão, Aristóteles diferencia o *hábito* da *disposição* com base no seguinte raciocínio: o *hábito* diz respeito a modos de ser adquiridos, de cunho permanente e estável. Aristóteles apresenta como exemplos o *conhecimento* e a *virtude*:

Difere, porém, o hábito da disposição por ser mais estável e mais duradouro. Tais quais os conhecimentos e as *virtudes*, pois o conhecimento parece ser das coisas permanentes e das mais difíceis de mover: se alguém toma conhecimento como se deve, e se é verdade que uma grande modificação não venha a ser por causa de doença ou outra coisa semelhante; e igualmente a *virtude*: por exemplo, a justiça e a *prudência* e cada uma dessas coisas não parece ser móvel facilmente nem facilmente mudável (Arist. *Cat.* 8b 27–33).

Por conseguinte, no que diz respeito à *disposição*, ela é o oposto do *hábito*, visto se referir às qualidades instáveis e não permanentes. Aqui, Aristóteles dá como exemplos o calor e o frio, a doença e a saúde (Arist. *Cat.* 8b 35). Desse modo, temos que a *habilidade* do sábio estoico (sob os termos da *disposição*) está para o *hábito* aristotélico, ao passo que a *habilidade* do aprendiz estoico (sob os termos do *hábito*) está para a *disposição* aristotélica:

Enquanto corresponde a uma disposição (διάθεσις) natural não adquirida e dificilmente transformável para Aristóteles, o estado (ἔξις) dos estóicos parece mais próximo de um estado mental em transformação, que, a partir do cumprimento das ações apropriadas (καθήκοντα), pode ansiar chegar à perfeição (HAMELIN, 2010, p. 95).

Ao dominar a *habilidade* do bem viver, ou seja, ao adquirir a *disposição mental* em prol da ação *prudente*, esse aprendiz passa a ser considerado um sábio (estoico). Assim, tal como se dá em relação ao *prudente* aristotélico (Arist. *Eth. Nic.* II. 1106b–1107b; VI. 1138b), para o estoico, ser sábio depende de um *agir* (de um cumprimento de ações morais) segundo a *reta razão* e segundo a *virtude*. Nesse sentido, a *prudência* estoica enquanto *habilidade* do sábio reduz-se basicamente à *prudência* aristotélica, “na medida em que o *prudente* e o sábio seguem a sua própria *razão* para agir corretamente” (HAMELIN, 2010, p. 98).

Daí, pois, que, mesmo assumindo a *prudência* como uma *habilidade*, o raciocínio estoico não comporta os dois aspectos que levaram Aristóteles a negá-lo como tal, visto que o ser *prudente* estoico ainda corresponde ‘de certa maneira’ a um agir segundo a própria *razão*

para além de quaisquer preceituários morais. ‘De certa maneira’ porque, para o estoico, ‘agir segundo a própria *razão*’ é agir em conformidade com a Natureza, dado que a Natureza está no (constitui o) próprio humano. Nesse sentido, a *instrução* que o aprendiz estoico recebe para se tornar sábio não corresponde ao mesmo caminho trilhado pelo, digamos, *bom cidadão* aristotélico, justamente porque esse processo diz respeito ao agir para além do culturalmente estabelecido – o que só é possível na medida em que se dá esse confronto do agir cívico (ou religioso) com o agir filosófico, ou seja, com o agir conforme a *reta razão*.

Constata-se que, de um ponto de vista estoico, a *prudência* torna a ação *virtuosa* porque o agir segundo a justiça de uma *pólis*, por exemplo, não é necessariamente equivalente ao agir *virtuoso*, ao menos não em sentido filosófico. Um agir *virtuoso* em sentido ‘não filosófico’ pode ser expresso nos seguintes termos: agir segundo as leis da *pólis* corresponde a um agir *virtuoso* em conformidade com a *virtude* cidadã, visto que o conceito *areté*, nesse caso, diz respeito justamente à ideia do ‘melhor’ em conformidade com o ser cívico requerido. Nesse sentido, seguir as leis cívicas seria de fato a expressão de um agir *virtuoso*, porém, apenas do ponto de vista de um *bom cidadão*, ou seja, de um agir cívico. Já o *homem bom* (para seguir a mentalidade aristotélica cabível aqui) não rege sua ação segundo o ideal de justiça expresso nas leis cívicas, mas sim segundo o ideal ético do *bom*, do *belo* e do *justo* do qual a *prudência* é a expressão. Assim é o sábio estoico, que assume para si o agir *prudencial* no intuito de proceder da melhor forma possível frente às ações justas e moderadas. Porém, e aqui reside a diferença em relação a Aristóteles, o agir *prudente* estoico ainda se dá em dependência do *modus operandi* da Natureza, mais precisamente, em dependência do *lógos ordenador* por eles assumido como soberano na Natureza.

Do pressuposto estoico segundo o qual a ação *prudente* resulta de uma adequação da conduta humana com o *lógos ordenador* divino chamamos a atenção para o seguinte ponto: o da contraposição teórica que emerge desse pressuposto frente a mentalidade epicurea. Isso porque, para os epicureus, a ‘métrica’ ou a ‘medida’ que torna alguém *prudente* não está fora do humano (em um *lógos* divino), mas sim dentro dele. Nesse sentido, para os epicureus, o projeto de homem sábio dos estoicos resultaria, na verdade, em um estado de perturbação, visto a impossibilidade de uma real adequação da conduta humana com o divino. É certo que o próprio Epicuro concebeu os deuses como modelos no que diz respeito a uma existência em ataraxia. Contudo, diferente dos estoicos, Epicuro não propôs a conquista da ataraxia como dependente da relação humana com os deuses (trocando favores, por exemplo), mas sim como

o resultado de um modo de agir em direção àquilo que, a seu ver, seria próprio da natureza humana, e que, além disso, toma o modo “divino” de ser dos deuses como modelo.<sup>25</sup>

Outro ponto que cabe aqui ressaltar é o da convergência entre a ideia do ser *virtuoso*, do adequar-se ao *lógos* divino, e a ideia do ‘cosmopolitismo’ estoico. Sobre esse ponto, cabem aqui as seguintes considerações de Jean Brun (1972):

[...] a vida do sábio será uma vida capaz de colocar harmonia dentro de si e de manter simpatia com o universo em que participa. É por isso que o sábio não se proclamará tão somente um cidadão de Atenas, mas um cidadão do mundo: o cosmopolitismo da Estoa é a tradução, no plano moral e social, da simpatia universal (BRUN, 1972, p. 60-61, tradução nossa).

O cosmopolitismo estoico, enquanto expressão desse esforço no sentido de conciliar a vida humana com a harmonia da Natureza, também pode ser concebido como uma resposta, tanto à perda da autonomia política de suas Cidades-estados, quanto à ascensão do Império Romano. Relativo a esse aspecto da Filosofia de Zenão, é pontual a seguinte afirmação feita por Diego Carlos Zanella (2014):

Em um momento histórico em que as leis humanas não são mais capazes de compensar as contradições da vida real, a natureza é quem deve fornecer o exemplo de legalidade e ordem dos fenômenos. Desse modo, o mundo se transforma em uma cidade universal (*cosmopolis*) para os filósofos estoicos, porque a estrutura equilibrada e a harmonia que o permeia são o resultado de uma racionalidade supranatural, de acordo com o que as ações dos homens devem ser reguladas (ZANELLA, 2014, p. 172).

Sob a ótica de um ‘movimento de reação’, o cosmopolitismo estoico revela uma íntima relação de convergência com a Filosofia cínica.<sup>26</sup> Na verdade, tal relação pode ser observada já pelo fato de o Estoicismo se servir de um conceito (*cosmopolitismo*) de origem cínica. Isso porque, na História da Filosofia, é a Diógenes de Sinope (404/412 a.C. – 323 a.C.) que se atribui o epíteto de ‘cidadão do mundo’. De acordo com Diógenes Laércio, Diógenes (o cínico) teria se autointitulado dessa forma quando: “Interrogado sobre a sua pátria,

<sup>25</sup> Essa contraposição epicurea em relação aos estoicos é objeto de análise do passo 2.2 da presente tese.

<sup>26</sup> Corrente filosófica liderada por Antístenes (445 a.C. – 365 a.C.), cujo nome (Cinismo) se deve em razão dos seus seguidores se reunirem no Cinosargo.

respondeu: “Sou um cidadão do mundo”.” (D.L. VI. 63).<sup>27</sup> A relação de convergência entre Estoicismo e Cinismo também se revela na própria formação filosófica de Zenão. Conta-se que, após ler o segundo Livro da *Memorabilia* de Xenofonte (430 a.C. – 355 a.C.), Zenão teria se encantado com a figura de Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.), mostrando-se disposto a encontrar homens como ele. Indicado a seguir o filósofo cínico Crates de Tebas (365 a.C. – 285 a.C.), o discípulo de Diógenes (D.L. VI. 85) que coincidentemente passava por ali, Zenão tornou-se seu aluno, escrevendo durante esse período a sua *República* (D.L. VII. 2-4).

Se, por um lado, podemos apontar para uma relação de convergência entre o Estoicismo e o Cinismo, tendo em vista o fato de essas duas Filosofias terem se servido do conceito de cosmopolitismo para dar uma resposta à situação política de seu tempo; por outro, é inegável que Estoicismo e Cinismo divergem de certo modo quanto ao sentido atribuído a esse conceito. Isso pode ser observado quando consideramos os seguintes pontos. O cosmopolitismo, tal como disposto na Filosofia cínica, tem como seu fundamento a ideia de que todos os tipos de convenções sociais devem ser rejeitados.<sup>28</sup> Nesse sentido, no lugar das leis que regulam a *pólis*, por exemplo, os cínicos propunham as leis do Cosmos; o ordenamento existente na Natureza: “A única organização política correta, dizia ele [Diógenes], é a *universal* [κόσμος]” (D.L. VI. 72, grifo nosso). Daí a defesa cínica em prol do argumento segundo o qual a felicidade humana consiste no ‘viver de acordo com a natureza’. Acerca desse pressuposto, Diógenes Laércio nos oferece a seguinte indicação:

[Afirmava Diógenes que] [...] nada na vida se pode obter sem exercício, e este é capaz de sobrepor-se a tudo. Eliminados então os esforços inúteis, o homem que escolhe os esforços requeridos pela natureza vive feliz (D.L. VI. 71).

A divergência estoica em relação ao cosmopolitismo cínico repousa, sobretudo, no fato de o Estoicismo fazer convergir o ser sábio com o ser político. Tal associação tem como seu fundamento o seguinte raciocínio: por viver de acordo com a *reta razão* divina (ou com Deus, ou com a Natureza, ou com o Cosmos, etc.), o sábio é aquele que age sempre com justiça, pois, como afirma Diógenes Laércio, “o justo existe por natureza” (D.L. VII. 128).

<sup>27</sup> Sobre o cosmopolitismo de Diógenes de Sinope, o leitor pode conferir: (SPINELLI, 2017, p. 210-219).

<sup>28</sup> Luis E. Navia (2009) define o cosmopolitismo cínico de Diógenes da seguinte forma: “Seu cosmopolitismo é, no limite, uma *reação negativa* ao espetáculo tétrico que via à sua roda: nações em guerra umas com as outras, cidades destruindo cidades, monarquias e oligarquias satisfazendo seus caprichos às expensas das massas [...]” (NAVIA, 2009, p. 187).

Tendo em vista que o sábio é por excelência justo, não haveria melhor opção de governante do que ele. Aliado a isso, temos ainda a ideia de que, para os estoicos:

[...] a natureza, mediante a *lei*, dirige os seres racionais a atuar perseguindo o bem comum (isto é, a levar a cabo as ações que supõem o respeito pelo outro; seja este um amigo, um vizinho, um estrangeiro) (BUSTOS, 2012, p. 56, tradução nossa).

Acerca desse pressuposto estoico, Cícero afirma:

[Os estoicos] pensam que o mundo é governado pela potestade divina, e que é como a urbe e a cidade comum de homens e deuses, e que cada um de nós é parte do mundo. Disso naturalmente se segue que coloquemos o benefício do bem comum à frente do nosso. Com efeito, assim como as leis antepõem o bem-estar de todos os cidadãos ao dos particulares, assim também o homem bom e sábio, que obedece às leis e não ignora o dever civil, serve ao interesse de todos mais do que os de alguém em particular ou ao seu próprio (Cic. *Fin.* III. 64).<sup>29</sup>

Temos, portanto, como ponto fundamental da divergência estoica em relação à Filosofia cínica, o fato de o cosmopolitismo estoico expressar um ideal de cidadania, visto que:

[...] o sábio, como “cidadão do mundo”, é quem está legitimamente habilitado para julgar o que é o bom e o que é o mal para a comunidade, garantindo (mediante o seu juízo) o respeito à dignidade da razão de qualquer ser humano enquanto tal (BUSTOS, 2016, p. 61, tradução nossa).

Ao contrário do que fizeram os cínicos, os estoicos procederam de tal modo que o seu ‘viver de acordo com a natureza’ não resultava em um afastamento da vida pública. No entanto, de forma semelhante aos cínicos, ‘viver de acordo com a natureza’, para os estoicos, significava uma vida dedicada à *razão*.<sup>30</sup> O ‘viver de acordo com a natureza’ estoico guarda ainda muitas semelhanças (e também divergências) com outras importantes correntes filosóficas. É sobre essas Filosofias que iremos nos ater na análise que se segue (1.2). Ao

<sup>29</sup> Cf.: (Cic. *Rep.* I, 1); (M. Aur. *Med.* III, 4; IV, 12; VI, 14; VIII, 34); (Epict. *Diss.* II. 10).

<sup>30</sup> Tal como já apontado anteriormente (1), da ideia segundo a qual a *razão* é o que diferencia os seres humanos dos animais (Sen. *Ep.* 76. 9), os estoicos se empenharam na defesa de que o *fim* humano não se confunde com o *fim* desses animais, ou seja, com a satisfação dos seus impulsos.

versarmos sobre elas, pretendemos expandir as fontes filosóficas das quais Zenão teria se servido para erigir a sua Ética.

## 1.2 A MÁXIMA ‘VIVER DE ACORDO COM A NATUREZA’ SEGUNDO ZENÃO

Diógenes Laércio não estava de todo enganado ao afirmar que Zenão teria sido o primeiro a propor que, para se tornar *virtuoso*, os seres humanos carecem de um esforço no sentido de adequar a sua conduta com a Natureza. O que lhe faltou ao fazer tal afirmação foi apontar em que sentido Zenão se diferenciava dos demais filósofos, os quais, anteriores a ele, afirmaram a mesma sentença. Esses filósofos são sempre referenciados como pertencentes à Academia e ao Liceu, sendo eles os sucessores de Platão na direção da Academia e os antigos peripatéticos.<sup>31</sup> A *De Finibus Bonorum et Malorum*, em especial o Livro IV dessa obra, é a principal fonte para esse tipo de referência (Cic. *Fin.* IV. 2. 3; IV. 6. 14-15; V. 3. 7). Entretanto, Cícero não é a única fonte. Sedley, por exemplo, em *The Origins of Stoic God*, também evidencia essa relação entre Zenão, a Academia e o Liceu sem, no entanto, basear-se nos escritos de Cícero.

Cícero é incisivo quanto à ideia de que boa parte das formulações filosóficas de Zenão são, na verdade, formulações genuinamente acadêmicas e peripatéticas. Para Cícero, mais do que uma ‘fonte de inspiração’, Zenão fez dessas duas correntes filosóficas a sua própria Filosofia, limitando-se a reescrevê-las com outros termos, os quais, por vezes, seriam ainda mais complicados.<sup>32</sup> O ‘viver de acordo com a natureza’ defendido pelo Estoicismo surge como parte dessa pretendida apropriação realizada por Zenão, uma vez que teria sido de Pólemon que Zenão teria retirado esse pressuposto,<sup>33</sup> o qual também era supostamente defendido por Xenócrates e pelos peripatéticos (Cic. *Fin.* IV. 6. 14-15). Contudo, vale observar que, de acordo com Clemente de Alexandria, antes mesmo de Xenócrates, Espeusipo

<sup>31</sup> Cf.: (LÓPEZ & SÁNCHEZ, 2004, XI, p. 420-421, nota 176; Plut. *Comm. Not.* 23. 1069E-F).

<sup>32</sup> “Quelle est donc cette philosophie qui parle comme tout le monde en public, et qui dans ses livres a son langage à part; de telle sorte pourtant que les expressions dont elle se sert, ne changent rien à la nature des choses, qui demeurent toujours les mêmes sous des termes différents?” (Cic. *Fin.* IV. 9. 22).

<sup>33</sup> “Il me semble, lui dis-je, Caton, que les premiers disciples de Platon, Speusippe, Aristotle, Xénocrate, et les disciples de ceux-ci, Polémon et Théophraste, avaient amplement et assez bien établi leur doctrine pour ne pas donner sujet à Zénon, après avoir été l’auditeur de Polémon, de se séparer de lui, et de tous les anciens maîtres qui avaient soutenu ces mêmes dogmes” (Cic. *Fin.* IV. 2. 3, grifo nosso); “Il me semble donc que dans la controverse que Zénon soutint contre Polémon, de qui il avait reçu le dogme des premières impulsions de la nature [...]” (Cic. *Fin.* IV. 16. 45, grifo nosso).

(408 a.C. – 339 a.C.) já havia proposto a ideia de um ‘viver de acordo com a natureza’ (Clem. Al. *Strom.* II. XXII); (REALE, 2011, p. 92-93).<sup>34</sup> Relativo à apropriação de Zenão ao ‘viver de acordo com a natureza’ defendido por Pólemon, a ‘reescrita’ do filósofo estoico se deu no sentido de atribuir um significado diferente à proposição de Pólemon.

A proposta de Pólemon era a de que o *fim* (*télos*) humano consistia em ‘viver de acordo com a natureza’, o que significava viver conforme os “primeiros bens da natureza [*prima naturae in summis bonis*]” (Cic. *Fin.* III. 9. 30).<sup>35</sup> Esses “primeiros bens da natureza”, também apresentados na *De Finibus Bonorum et Malorum* como “impulsos primários” e “inclinações naturais” (*principium naturalis*),<sup>36</sup> dizem respeito a tudo o que se relaciona com a conservação da vida: a saúde e a ausência de dor são os exemplos fornecidos por Cícero (Cic. *Fin.* IV. 11. 27). Zenão ‘reescreve’ essa tese de Pólemon na medida em que, mantendo a regra geral (o ‘viver de acordo com a natureza’), muda o sentido do conceito de ‘natureza’ e estipula como *fim* humano a *virtude*. Trata-se da tese estoica que identifica na adequação da conduta humana com a “natureza universal” (*koinè phýsis*),<sup>37</sup> ou seja, com a Natureza enquanto princípio de movimento cósmico, a condição *sine qua non* da vida *virtuosa*; da vida sábia (D.L. VII. 87). Após Zenão, e contrário a Crisipo, Cleantes comparece na doxografia de Diógenes Laércio como o principal defensor dessa tese, qual seja: “[...] que devemos seguir somente a natureza universal, e não a individual” (D.L. VII. 89).

A relação de convergência proposta por Zenão entre o conceito de *virtude* e a natureza universal é construída da seguinte forma. Diferente de Pólemon, Zenão concebia os “impulsos primários” como o *fim* dos animais, e não dos humanos. Sobre essa caracterização estoica dos “impulsos primários” como *fim* específico dos animais, Diógenes Laércio relata: “[...] no caso dos animais foi acrescentado o impulso por meio do qual os mesmos se dirigem a seus próprios fins, daí decorre que sua disposição natural atua no sentido de seguir o impulso” (D.L. VII. 86). A oposição de Zenão ao raciocínio empregado por Pólemon tem como justificativa a ideia de que, diferente dos animais, os seres humanos possuem a *razão* como princípio diretivo das ações – sobretudo das ações relativas aos *impulsos*. A *razão* é assumida como um elemento que os seres humanos compartilham com a natureza universal, com a “reta

<sup>34</sup> Dessa relação entre Espeusipo, Xenócrates e Pólemon em torno do ‘viver de acordo com a natureza’, conferir também: (REALE, 2011, p. 100-101).

<sup>35</sup> A edição espanhola sugere: *instintos primarios de la naturaleza*.

<sup>36</sup> A tradução do *principium naturalis* por ‘inclinações naturais’ é sugerida por Llorente (*inclinaciones naturales*), em sua edição espanhola. Na edição francesa, esse conceito é traduzido como *principes naturarels d’action*.

<sup>37</sup> A *κοινή φύσις* também é traduzida por “natureza comum”, “natureza cósmica” ou ainda “natureza compartilhada”.

razão [ὁρθὸς λόγος] difundida por todo o universo” que é “idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo que existe” (D.L. VII. 88). Daí a tese estoica de que, relativo ao ser humano, a “vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza” (D.L. VII. 86).

Para Cícero, o ‘viver de acordo com a natureza’ aliado à ideia da *virtude* como *fim* nasce, no raciocínio de Zenão, de uma tentativa de conciliação entre duas linhas de pensamento conflitantes entre si. São elas: a de Pólemon e a de Pirro de Élis (360 a.C. – 270 a.C.). De Pólemon, Zenão teria assumido o ‘viver de acordo com a natureza’. Já de Pirro, Zenão teria se servido da ideia de que, com exceção da *virtude*, nada mais deveria ser desejado.<sup>38</sup> Cícero não nos oferece maiores explicações acerca dessa suposta convergência entre Zenão e Pirro. Para Richard Arnot Home Bett (2000), essa pretensa convergência se trata, na verdade, de um equívoco do filósofo romano, baseada, muito provavelmente, em alguma fonte bibliográfica que traçava um paralelo teórico entre Pirro e os estoicos Aríston de Quios (aprox. 260 a.C.) e Hérilos de Cartago (aprox. 250 a.C.).<sup>39</sup> Já Ildefonse sugere que o esforço de Zenão em fazer confluir o ‘viver de acordo com a natureza’ com a ideia da *virtude* como *fim* provém de uma tentativa de “conciliar as teses naturalistas acadêmicas e as lições da sabedoria cínica” (ILDEFONSE, 2007, p. 130). Acerca da *virtude* como *fim* para a Filosofia cínica, destacamos aqui a seguinte passagem da obra de Diógenes Laércio na qual ele versa sobre os ensinamentos de Antístenes: “Seus ensinamentos eram os seguintes: [...] que a excelência [ἀρετή] era o suficiente para assegurar a felicidade, pois ela não necessita de coisa alguma além da firmeza de Sócrates” (D.L. VI. 11). A plausibilidade da relação de Zenão com

---

<sup>38</sup> Sobre o pretenso pressuposto de Pirro: “C’est pourquoi il me semble que tous ceux qui font consister le souverain bien à vivre honnêtement, se sont trompés, les uns plus, les autres moins; *Pyrrhon plus qu’aucun autre, lui qui, en dehors de la vertu, ne laisse absolument rien qu’on puisse désirer*” (Cic. *Fin.* IV. 16. 43, grifo nosso). Sobre a ideia de que Zenão se serviu desse pressuposto de Pirro: “S’il n’est question ici que des choses, vous voyez, Caton, qu’il n’y a aucun sujet de discussion entre vous et moi; car nous avons absolument les mêmes sentiments aux termes près. C’est ce que Zénon a parfaitement vu lui-même; mais il y avait pour lui de la joie et de l’orgueil à employer ces expressions magnifiques. Que s’il pensait effectivement comme il parle, quelle différence y aurait-il entre lui et Pyrrhon ou Ariston? Et s’il n’approuvait pas leur doctrine, pourquoi tenir un autre langage que ceux dont il partageait les sentiments?” (Cic. *Fin.* IV. 22. 60).

<sup>39</sup> “The obvious conclusion to draw is that Cicero’s knowledge of Pyrrho derives entirely or almost entirely from a source that classifies him alongside Aristo (and probably also Erillus), telling him nothing or almost nothing about how Pyrrho’s thought may have differed from that of these others. The likeliest source, as has been noted by commentators, is the *Carneadea divinisio*, Carneades’ classification of views concerning the good, about which Cicero learned during his youthful studies with the Academics” (BETT, 2000, p. 103).

a Filosofia cínica também se sustenta (como já afirmado em 1.1) pelo fato de o filósofo estoico ter sido discípulo de Crates, o aluno de Diógenes.<sup>40</sup>

Na esteira das fontes filosóficas referentes ao ‘viver de acordo com a natureza’ proposto por Zenão, acreditamos que, para além do que sugerem Cícero e Ildefonse, também há a possibilidade de se afirmar uma relação de convergência com a Filosofia pitagórica. Justificamos essa possibilidade começando pela presença do Pitagorismo na formação filosófica de Pólemon. Como já afirmado anteriormente (1), Pólemon foi discípulo de Xenócrates, filósofo cuja influência do Pitagorismo nos é relatada em alguns autores, tais como: (a) Clemente de Alexandria, que se referia a Xenócrates como “discípulo de Pitágoras” (Clem. Al. *Strom.* II. 5, tradução nossa); (b) Diógenes Laércio, segundo o qual Xenócrates foi autor de uma obra intitulada *Doutrina de Pitágoras* (D.L. IV. 13); (c) e, por fim, o estudo recente de Margherita Isnardi Parente (2012), *Senocrates e Ermodoro: Testimonianze e Frammenti*, no qual ela aponta para a presença de vários elementos da Filosofia pitagórica no pensamento de Xenócrates. Essa relação de Xenócrates com o Pitagorismo nos permite conjecturar como pouco provável que Pólemon, na condição de fiel discípulo e futuro sucessor na direção da Academia, desconhecesse o pensamento de Pitágoras (570 a.C. – 495 a.C.).

O conhecimento de Pólemon acerca da Filosofia pitagórica também faz-se sentir na base da sua fórmula moral (o ‘viver de acordo com a natureza’), visto encontrarmos, já na mentalidade pitagórica, um esforço de cunho ético em evidenciar como necessária uma equiparação da conduta humana com o modo de operar harmônico da Natureza. Isso, aliás, é o que sugere Juan Bautista Bergua (1995) ao fazer a seguinte afirmação: “A sabedoria consistia para eles [os pitagóricos] em estabelecer em nós a ordem que predomina na ordenação hierárquica do mundo” (BERGUA, 1995, p. 198, tradução nossa). Afirmamos, com efeito, que essa relação de convergência se encontra tão somente na base do pressuposto de Pólemon por uma razão bem específica, a saber: devido a sua concepção acerca do termo ‘natureza’ não ser a mesma que aquela assumida pelos pitagóricos. A diferença aqui reside no fato de que, para Pólemon, ‘viver de acordo com a natureza’ significa viver de acordo com aqueles “primeiros bens da natureza” enunciados por Cícero (Cic. *Fin.* III. 9. 30), e não de acordo com a natureza universal, tal como proposto na Filosofia pitagórica. É, pois,

---

<sup>40</sup> Em concordância com Ildefonse, temos ainda Pearson, para quem: “The Stoic doctrine of life in accordance with nature finds its historical origin in the teaching as well as in the life of Diogenes” (PEARSON, 1891, p. 18-19).

justamente desse ponto de divergência entre Pólemon e Pitágoras que emerge a nossa pretendida relação de convergência entre Zenão e o Pitagorismo. Isso porque, de maneira semelhante a Pitágoras, o ‘viver de acordo com a natureza’ defendido por Zenão também tem como intuito conciliar a natureza humana à natureza universal. Acreditamos que essa semelhança se deve em razão de Zenão ter aprendido com Pólemon as bases do Pitagorismo – o que teria até mesmo lhe rendido uma obra cujo título (muito sugestivo) era *Questões Pitagóricas* (D.L. VII. 4).

A conciliação pitagórica entre a natureza humana e a natureza universal é explicada por Antelme Édouard Chaignet (1874) da seguinte forma:

Essa filosofia, todos sabem, se resume a um princípio que se aplica a todos: o homem e o Estado devem ser o que o mundo é: uma harmonia, isto é, um reflexo visível da suprema harmonia que se manifesta apenas na perfeita unidade, em Deus (CHAIGNET, 1874, p. 98, tradução nossa).

A ideia de um ‘princípio de unidade’ proveniente da afirmação feita por Chaignet deriva do pressuposto pitagórico segundo o qual ‘tudo é número’. Daí a afirmação de Ward Rutherford (1991) segundo a qual: “Ele [Pitágoras] declarava que tudo tinha relação com os números. Este foi o ponto de partida para as suas teorias nos domínios da moralidade, assim como nos da astronomia e da música [...]” (RUTHERFORD, 1991, p. 56). Em Aristóteles, todavia, mais especificamente na *Metafísica*, encontramos a seguinte explicação para esse pressuposto:

[...] os chamados pitagóricos, que foram os primeiros a cultivar as Matemáticas, não só as fizeram progredir, como também, nutridos por elas, acreditaram que seus princípios eram os mesmos de todos os entes [...] [Nos números] lhes parecia contemplar muitas semelhanças com o que existe e o que se gera, mais do que no Fogo, na Terra e na Água [...] e vendo, além disso, nos Números as afecções e as proporções das harmonias... pensaram que os elementos dos Números eram os elementos de todos os entes, e que todo o céu era harmonia e número (Arist. *Metaph.* I. 5. 985b 23-26; 986a 1-3, tradução nossa).

Desse apontamento feito por Aristóteles, Miguel Spinelli (1996) atenta para a ideia de que a construção e o desenvolvimento da Filosofia da Natureza de Pitágoras ocorrem do seguinte modo:

[...] por um lado, conferindo na Natureza a mesma estrutura que encontrava na cadeia numérica, fazendo concordar princípios matemático-geométricos e musicais com princípios da Natureza ou Cosmos; por outro, investigando no Universo, a partir dos números matemáticos, a produção de uma harmonia advinda de um movimento de reciprocidade proporcional nas relações entre tudo o que existe (SPINELLI, 1996, p. 901).

À luz do que encontramos em Aristóteles e em Spinelli, temos que a relação de convergência traçada por Pitágoras entre a natureza universal (ou natureza cósmica) e a natureza humana se deve em razão da descoberta de certos princípios de proporção, derivados da investigação matemática, que evidenciariam uma harmonia “nas relações entre tudo o que existe”. Contudo, fica por explicar, de modo mais específico, de que maneira as figuras do Estado e de Deus convergem para essa relação com a natureza universal. Para a evidenciação dessa relação, tomamos aqui como ponto de partida a formação educacional grega nos tempos de Pitágoras, a qual, de acordo com Spinelli, tratava-se de uma formação cuja principal meta era a vida na *pólis*. Nesse sentido, ela contemplava tanto ideais de obediência à autoridade e à lei, quanto ideais de austeridade religiosa e moral, de ordem, de coragem e até mesmo de amizade, ou seja: “[...] ideais próprios do conceito grego, e principalmente dórico, que diz respeito ao homem *virtuoso*, valente, forte, justo, bom e sábio (SPINELLI, 1996, p. 909). Alinhado ao modo como a educação grega estava disposta,<sup>41</sup> Pitágoras propôs como ponto obrigatório da sua Filosofia o ensino dos temas relativos à autoridade, à justiça e à lei – temas indispensáveis para a administração de uma *pólis*. Segundo consta em Jâmblico (245 d.C. – 325 d.C.), Pitágoras procedeu dessa forma na medida em que, voltando-se para a autoridade dos deuses, percebeu nela a eficácia para o estabelecimento da justiça e, conseqüentemente, para a constituição das leis e da política (Iambl. VP. p. 149).<sup>42</sup>

E tudo indica que, a par da autoridade dos deuses, Pitágoras tomou como modelo o governo da Natureza, expresso nos conceitos de ordem e harmonia, e estendeu estes mesmos conceitos para o governo do mundo humano, e assim o fez na medida em que descobriu que só é possível uma ordem ou uma harmonia social estável mediante um *acordo das vontades*. Por este acordo instaura-se um Estado, o que equivale a dizer uma *justiça* (SPINELLI, 1996, p. 911-912).

<sup>41</sup> Para Spinelli, “[...] Pitágoras e os pitagóricos são os mentores desse ideal” (SPINELLI, 1996, p. 909).

<sup>42</sup> Citação retirada da edição inglesa de 1818, cuja tradução devemos a Thomas Taylor. Disponível em: (<https://archive.org>)

A tese de Spinelli acerca da autoridade dos deuses ter sido retirada da forma como Pitágoras concebia o governo da Natureza, ou seja, segundo os princípios de ordem e harmonia, nos é cara também por outro motivo. Ao evidenciar a ideia de que, para Pitágoras, a harmonia presente na Natureza não se dava em razão da presença dos deuses, mas sim por relações de reciprocidade proporcionais (elucidadas pela Matemática), a tese proposta por Spinelli nos leva para um ponto de divergência fundamental entre Pitágoras e Zenão e, conseqüentemente, para aquilo que supostamente seria o elemento ‘original’ do pensamento de Zenão. Tal divergência consiste na defesa estoica da *reta razão* divina responsável pela organização da Natureza. Ao contrário de Pitágoras – que viu nos números a chave para explicar a causa da *harmonia* do universo e, conseqüentemente, a relação de convergência entre a natureza humana e a natureza universal –, Zenão propôs que a ordenação do universo se devia a um *lógos ordenador*, e que ao ser humano, por ser aquele que compartilha desse *lógos*, caberia agir sempre em conformidade com essa natureza universal.<sup>43</sup>

Embora constatemos essa divergência com a Filosofia pitagórica, não podemos afirmar que a ‘harmonização’ estoica entre a natureza humana e a natureza universal, a partir da ideia de um *lógos ordenador*, consiste de fato em uma tese ‘original’. Isso porque, tal como sugere a tradição de estudos realizados nesse sentido, esse pressuposto da Filosofia estoica seria oriundo, na verdade, das considerações de Heráclito. Sobre esse ponto, cabe aqui a seguinte afirmação de Ildefonse:

A esse *lógos*, os estoicos chamam “deus”, considerado demiurgo, de ação motriz e formadora. Seu nome físico é “fogo”, herdeiro do *lógos* heraclítico: assim, para Zenão, o deus “é um fogo artesão que procede metodicamente da gênese do mundo”. Além disso, cada ser vivo, cada corpo, cada indivíduo do mundo físico, contém os *logoi spermatikoi*, razões seminais, segundo as quais ele se desenvolve [...] (ILDEFONSE, 2007, p. 26).<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Como já afirmamos anteriormente, a natureza universal e o *lógos ordenador* se confundem na argumentação estoica, de modo que ‘viver de acordo com a natureza’ também significa ‘viver de acordo com a reta razão’, ou mesmo ‘viver de acordo com Deus/Zeus’.

<sup>44</sup> A identificação estoica do *fogo* com a figura de Deus nos é apresentada por Cícero, em sua *De Natura Deorum*, sob os seguintes termos: “Cléanthe, autre élève de Zénon, avance d'abord que c'est le monde même qui est Dieu: ensuite, que c'est l'intelligence et l'âme de toute la nature: *et ailleurs, que le Dieu le plus certain que nous ayons, c'est le feu céleste*, l'éther, qui est le dernier et le plus élevé de tous les êtres, qui s'étend de tous côtés, qui fait l'extrémité de tout, qui ceint et qui embrasse tout” (Cic. *Nat. D.* I. XIV, grifo nosso); “Vos Stoïciens donc prétendent que le principe universel, c'est le feu” (Cic. *Nat D.* III. XIV). Conferir também Aécio: (Arnim. *S.V.F.* I. fr. 102).

Marcus Reis Pinheiro (2010) também aponta para essa relação entre os estoicos e Heráclito ao afirmar que em ambos existe: “[...] uma realidade única identificada ora como *lógos*, ora como *fogo*, e que tal realidade é responsável pela organização intrínseca do real” (PINHEIRO, 2010, p. 6).

Esse *fogo* (*pyr*) ou *éter* (*aithér*)<sup>45</sup> que é identificado com o divino carece aqui de um breve, porém importante, esclarecimento: tanto para os estoicos, quanto para Heráclito, não se trata do puro e simples fogo consumidor de combustível, mas sim de um *fogo artífice*, que causa crescimento e preservação (D.L. VII. 156); trata-se de um sinônimo para a *psyché* e para a *phýsis* de cada realidade (PINHEIRO, 2010, p. 7).<sup>46</sup> Enquanto *fogo artífice*, o suposto teórico de um Deus não é pensado como o criador das coisas, no sentido de que fez tudo vir a existir do nada, mas tão somente como um ‘organizador’ do que já é pré-existente. Daí a ideia (já evidenciada acima por Idefonse) de um Deus concebido sob os termos platônicos de um “demiurgo” (D.L. VII. 147), ou seja, de um ‘artesão’ que organiza (e então produz) algo a partir daquilo que ele já dispõe de antemão. Acerca desse ‘Deus artesão’, cabem as seguintes considerações de Jean-Baptiste Gourinat (2013):

Deus é o artesão da transformação da matéria no interior da totalidade desta, quer dizer, ele age sobre a matéria como faz o divino artesão do *Timeu* de Platão. Mas, enquanto em Platão é preciso distinguir: i) o demiurgo, que, transforma o receptáculo, ii) o receptáculo, quer dizer, a matéria, e iii) o modelo inteligível, que serve de modelo para essa transformação, para os estoicos o demiurgo é imanente e não há modelo inteligível (GOURINAT, 2013, p. 78-79).<sup>47</sup>

O raciocínio estoico também converge com o pensamento heraclítico ao propor a figura de Deus inserida no mundo, e nunca fora dele. É preciso salientar esse ponto, visto que, tanto para o Estoicismo, quanto para Heráclito, a relação entre Deus e a *phýsis* não é de

---

<sup>45</sup> Segundo Diógenes Laércio, *fogo* e *éter* são termos equivalentes: “No lugar mais alto está o fogo [πῦρ], que se chama éter [αἰθήρ], onde se forma primeiro a esfera das estrelas fixas e depois a dos planetas, ao qual se seguem o ar e depois a água [...]” (D.L. VII. 137).

<sup>46</sup> Desse *pyr tekhnikos* no Estoicismo, tanto Diógenes Laércio (D.L. VII. 156), quanto Cícero (Cic. *Nat. D.* II. LVII), nos dão testemunho.

<sup>47</sup> Para insistir um pouco mais nesse ponto, temos também o seguinte raciocínio elaborado por Sedley (2013): “Embora a cosmologia estoica se deixe compreender melhor quando considerada uma releitura do *Timeu* de Platão, o processo pelo qual o *cosmos* se forma, no início de tudo, difere dos processos platônicos num ponto importante. Os estoicos são, antes de tudo, panteístas, e seu deus, em lugar de ser um deus externo, criador, concebido como agente sobre a matéria, assim como um carpinteiro sobre a madeira, é de início imanente. Em consequência, o processo de geração do mundo é menos percebido com base no modelo artesanal platônico do que com base no modelo biológico, regido do interior, do desenvolvimento embrionário” (SEADLEY, 2013, p. 95-96).

distinção, mas de identidade, na medida em que, juntos, eles expressam o movimento ordenado (*racional*, inteligente, divino) do mundo:

[...] há um *logos* que a tudo preside e que se encontra dentro do mundo assim como um sêmen se encontra dentro do fluido seminal [...] *Logos spermatikos é ao mesmo tempo a vida de deus e também o padrão racional desenvolvido em todas as coisas*. Tal *logos pyr*, fogo racional, como uma inteligência (*nous*), transforma a matéria em algo adaptável a si, e assim configura as combinações de fatos de cada instante sucessivo (PINHEIRO, 2010, p. 7, grifo nosso).<sup>48</sup>

Visto não haver nada fora do mundo e, conseqüentemente, tudo estar interligado, emerge desse pressuposto uma intrínseca relação entre o *lógos* divino e o *lógos* humano como consequência teórica. Daí a afirmação de Jean Brun (1972):

Podemos dizer, portanto, que para os estoicos, natureza, Deus e fogo são termos sinônimos; divinizar a natureza, ou melhor naturalizar Deus, é dar ao homem a possibilidade de entrar em contato com ele e de descobrir, na realidade que o rodeia, a consistência provável para dar à sua vida um sentido ordenado (BRUN, 1972, p. 50, tradução nossa).

Contudo, e aqui parece residir o ponto de divergência entre Estoicismo e Heráclito, essa relação entre o *lógos* divino e o *lógos* humano não ocorre da mesma forma nas duas linhas de raciocínio em questão. No Estoicismo, mais especificamente, a relação entre esses dois *logoi* é assumida como consequência da tese de que a *razão* humana é parte desse *lógos ordenador* da Natureza, motivo pelo qual cabe ao sábio estoico agir em conformidade com esse *lógos*. Isso significa que a *sabedoria* humana, do ponto de vista estoico, em referência ao seu querer e agir, se dá em dependência de um ‘ouvir a Natureza’; ‘ouvir o *lógos ordenador* da Natureza’, ou ainda, ‘ouvir Deus’.

Heráclito também se referia à necessidade de ‘ouvirmos’ o *lógos* divino. Com isso, seu intuito era o de evidenciar que é nesse ‘ouvir’ que se encontra a possibilidade de

<sup>48</sup> Nas *Refutações* de Hipólito (III d.C.), referindo-se exclusivamente a Heráclito, também encontramos as seguintes afirmações acerca desse pressuposto segundo o qual ‘tudo é um’, ou seja, Deus, *phýsis* e homem: “Heráclito afirma de fato ser o todo dividido-individido, gerado-ingerado, mortal, imortal, *lógos* eterno, pai-filho, deus justo: “ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um”, afirma Heráclito. Segundo Hipólito, seria também de Heráclito a afirmação: “[...] deus: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, mas se altera como o fogo quando se confunde à fumaça, recebendo um nome conforme o gosto de cada um” (DK 50 a 67; Hippol. *Haer.* IX. 9 e 10).

compreendermos ser ‘tudo um’, ou seja, que tudo está submetido a uma relação de convergência.<sup>49</sup> A participação do humano no *lógos* divino é por Heráclito assumido justamente pela sua concepção de que ‘tudo é um’. No que diz respeito a esse pressuposto (segundo o qual o ser humano participa do *lógos* divino), Sexto Empírico (160 d.C. – 210 d.C.) faz a seguinte afirmação: “Esse *lógos* universal e divino, do qual participamos e pelo qual nos tornamos seres dotados de *lógos*, é o critério da verdade, segundo Heráclito” (DK 16; Sext. Emp. *Math.* VII. 131, tradução nossa). Todavia, Heráclito também não deixou de pontuar que, em referência a esse *lógos* divino (expressão máxima de *sabedoria*), ao ser humano não cabe qualquer comparação. Por esse motivo, consta no *Hípias Maior* de Platão a seguinte afirmação atribuída a Heráclito: “O mais sábio dos homens, diante de deus, um macaco revelar-se-á, na sabedoria, na beleza e em tudo o mais” (DK 83; Pl. *Hp. mai.* 289a, tradução nossa).

Transparece, pois, no pensamento de Heráclito a seguinte questão: por um lado, admite-se que o ser humano participa do *lógos* divino, por outro, admite-se também que agir em conformidade com esse *lógos* não se configura em tarefa fácil. O problema acentua-se ainda mais quando lemos o seguinte fragmento: “Desse *lógos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem [...]” (DK 16; Sext. Emp. *Math.* VII. 132, tradução nossa). Quer dizer: Heráclito parece não conceber a natureza humana tal como os estoicos, visto que, para o filósofo de Éfeso, nem mesmo após ‘ouvir’ esse *lógos* seria possível aos homens compreendê-lo e, conseqüentemente, agir conforme ele.

Na esteira dos elementos que nos levam a crer em uma relação de oposição entre Heráclito e o pensamento estoico, mesmo que apenas em certo sentido, encontra-se também o fragmento segundo o qual Heráclito afirmava que o ser humano seria por Natureza *desprovido de razão (álogos)* (DK; Apoll. Tyan. *Ep.* 18). Esse fragmento não só aponta para uma relação de oposição ao pressuposto estoico, como também nos remete a uma dificuldade para compreender o próprio emprego feito por Heráclito do conceito *lógos*. Essa dificuldade nos leva às seguintes conjecturas: que Heráclito concebia o ser humano como participante do *lógos* divino, disso não nos resta dúvidas, pois, para além dos testemunhos coletados em forma de fragmentos, é preciso considerar que esse pressuposto está em total acordo com a ideia (canonicamente atribuída a ele) de que ‘tudo é um’. Assim sendo, ao que nos parece, cabe compreender a ideia do ser humano como *álogos*, não no sentido de o humano carecer

---

<sup>49</sup> “Ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um” (DK 50 (1); Hippol. *Haer.* IX. 9).

(literalmente) do *lógos*, mas enquanto constatação de que, referente ao seu *saber*, é preciso empenho, ou seja, um esforço com vistas à edificação humana que independe da sua relação com o *lógos* divino do qual participamos, mas não em nível de perfectibilidade. Nas palavras de Spinelli:

[...] [Em Heráclito] o viver ou agir humano não tem o seu modo de operar posto, desde a origem, por um saber natural (nos termos da *psyché* e da *phýsis*), ao contrário, tratando-se de uma habilidade, é construída no tempo, pela via da experiência e do empenho racional (SPINELLI, 2012, p. 186).

O emprego do conceito *lógos* por Heráclito seria, portanto, duplo: o primeiro, referindo-se ao *lógos* divino do qual tudo o que existe participa de uma forma ou de outra; o segundo, ao *lógos* humano, concebido como carente de um grande empenho para a sua edificação e como incapaz (no que diz respeito à edificação do *saber*) de assimilar-se ao *lógos* divino.

A relação de convergência entre Heráclito e os estoicos parece estar restrita tão somente à ideia da *razão* humana como oriunda e participante de uma *razão* divina. Isso porque, no que diz respeito a uma possível ascensão da *razão* humana a essa *razão* divina, há uma clara divergência entre Heráclito e a mentalidade estoica. Para o Estoicismo, tal ascensão seria cabível visto o ser humano ter por natureza a sua *razão* oriunda e participante da *razão* divina. Já Heráclito, ao menos segundo os fragmentos remanescentes, não demonstra certa confiança na possibilidade de uma adequação da natureza humana (da *razão* humana) àquilo que se conjectura na forma do divino – conceito que em si retém ideais de excelência, de perfeição e de *virtude*.

A ‘cisão’ proposta por Heráclito entre o *lógos* divino e o *lógos* humano encontra-se também na *Contra Celso* de Orígenes (185 d.C. – 254 d.C.) sob os seguintes termos: “O *êthos* humano não tem conhecimento, mas o divino tem” (DK 78; Orig. *C. Cels.* VI. 12, tradução nossa). Orígenes aponta para esse pressuposto heraclitiano como um dos fundamentos do argumento de Celso (o ‘epicurista’), para quem também era necessário evidenciar justamente essa diferença entre a *sabedoria* humana e a *sabedoria* divina.

Embora Celso represente uma aproximação entre a Filosofia epicureia e o pensamento de Heráclito no que diz respeito à necessária diferenciação entre o *lógos* humano e o *lógos* divino, há duas coisas a se considerar: primeiro, que o Celso a quem Orígenes ‘dedica’ sua

obra não é aceito por todos os estudiosos como, de fato, um epicurista.<sup>50</sup> Na verdade, o próprio Orígenes demonstra certa dúvida em relação à filiação de Celso aos pressupostos de Epicuro (Origen. *C. Cels.* I. 8); segundo, que o Epicurismo, a rigor, não pensava o divino tal como Heráclito (e muito menos tal como o Estoicismo). O poeta e epicureu romano Tito Lucrécio Caro (97 a.C. – 54 a.C.) chega a fazer uma referência direta a Heráclito ao versar sobre o que ele chama de “matéria criadora do Universo” (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 635), embora, é claro, a crítica servisse também aos estoicos. Para Lucrécio, Heráclito seria o “chefe” daqueles que propõem o fogo como essa “matéria criadora do Universo”. Para além da sua crítica a conhecida ‘obscuridade’ de Heráclito, Lucrécio toma como causa do equívoco o fato de que:

De nada serviria que o ardente lume pudesse adensar-se ou rarefazer-se, se as partes do fogo tivessem a mesma natureza que todo o fogo tem no seu conjunto; seria apenas mais vivo o ser ardor quando as partículas estivessem juntas, mais brando quando estivessem separadas e cada uma para seu lado (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 645-650).

De certo modo, a crítica de Lucrécio é realmente injusta, pois se além à ideia de *fogo* que simplesmente consome combustível, e não como expressão de certa *inteligência organizadora* capaz de modificar e arranjar aquilo que existe na *phýsis*.

Outra coisa a se ter em mente ainda é que, no Epicurismo, ao âmbito do divino cabia apenas a conjectura, no sentido de que *se* os deuses existem, então cabe pensá-los sob os termos da ataraxia, ou seja, enquanto representação de infinita imperturbabilidade com relação a todas as coisas. Dito de outro modo, o divino é assumido pelos epicureus como um modelo ideal que se requer prático, uma vez que representa aquele que é o estado assumido por eles como o *fim* da ação do sábio epicureu, qual seja, a ataraxia. Partindo dessa concepção, contrários a Heráclito (e ao Estoicismo), os epicureus não atribuíram a um *lógos* divino a ordenação da *phýsis*, assim como também negaram qualquer dependência a esse *lógos* divino no que diz respeito à edificação do *saber* humano. Desse modo, se há uma relação entre os epicureus e Heráclito, ela está restrita apenas à ideia de que a edificação do *saber* humano carece de um empenho próprio, sendo diversa, porém, a razão para tal afirmação: para Heráclito, porque o *lógos* humano não é capaz de compreender o *lógos*

---

<sup>50</sup> Sobre esse ponto, o leitor pode conferir no trabalho de Caroline da Silva Soares (2015) um precioso levantamento bibliográfico. Cf.: (SOARES, 2015, p. 85-86).

divino; para Epicuro, porque não há um *lógos* divino que se requer ser ‘ouvido’, o que não implica em maiores problemas, posto que o humano é pensado como capaz de progredir (mesmo com dificuldades) em seu caminho rumo à ataraxia.

É interessante o fato de a Filosofia heraclitiana servir como ponto de referência para duas correntes filosóficas (Epicurismo e Estoicismo) tão divergentes em seus fundamentos. Porém, o que nos chama ainda mais a atenção é o fato de não podermos negar que, ao menos em certo sentido, Cícero tinha motivos para acusar Zenão de reescrever a Filosofia alheia com os seus próprios termos. Tal como expusemos na presente análise (1.2), sob a fórmula do ‘viver de acordo com a natureza’ Zenão conciliou elementos, tanto da Filosofia de Pólemon, quanto da Filosofia de Pitágoras e de Heráclito. Contudo, é preciso deixar claro que não temos com isso qualquer pretensão em defender uma suposta irrelevância dos pressupostos éticos e cosmológicos formulados pelo Estoicismo. Ao fazermos tais apontamentos, temos como intuito tão somente evidenciar que as respostas oferecidas por Zenão aos problemas do seu tempo originam-se de uma espécie de *sincretismo* daquelas Filosofias com as quais, de um modo ou de outro, ele teve acesso durante o seu período de formação enquanto vivia na Grécia.

A relação de Zenão com a proposição ‘viver de acordo com a natureza’ de certo modo se assemelha à relação entre Epicuro e o atomismo de Demócrito. É fato que Epicuro se serviu das considerações filosóficas de Demócrito no que diz respeito ao seu atomismo, entretanto, é fato também que há divergências fundamentais na *physiologia* desses dois filósofos. Algo semelhante parece acontecer com Zenão, tendo em vista que, embora ele parta das considerações de Pólemon, e muito provavelmente da *escola* cínica (como pressupõe Ildefonse), de Pitágoras e de Heráclito, o sentido atribuído por ele ao ‘viver de acordo com a natureza’ é muito singular – as divergências do pressuposto de Zenão em relação as suas ‘fontes’ evidenciam essa singularidade. Tal singularidade, no entanto, não impediu que dentro do próprio movimento estoico houvesse divergências quanto ao sentido atribuído por Zenão ao pressuposto herdado de Pólemon. De acordo com Cícero, entre os estoicos havia três tipos de interpretação. Seriam elas: (i) “viver regulando a sua conduta pelo conhecimento das coisas que acontecem naturalmente”;<sup>51</sup> (ii) “viver observando todos ou a maioria dos deveres

---

<sup>51</sup> Dada a dificuldade na tradução e a relevância dessa primeira definição, reproduzimos aqui quatro opções de tradução. Na edição francesa, temos: “vivre en réglant sa conduite par la connaissance des choses qui arrivent naturellement”. Na espanhola: “vivir aplicando el conocimiento de lo que sucede por ley natural”. Na inglesa: “to live in the light of a knowledge of the natural sequence of causation”. E, por fim, na edição brasileira: “viver ordenadamente e com ciência as coisas que naturalmente sucedem”.

intermediários [*officium medio*]”; (iii) “viver desfrutando de todos os benefícios [*avantages*], ou pelo menos do maior deles, que estão de acordo com a natureza” (Cic. *Fin.* IV. 6. 14-15).<sup>52</sup> Cícero associa Zenão apenas à primeira interpretação,<sup>53</sup> sugerindo, desse modo, que a segunda e a terceira pertencem a uma tradição, se não posterior, ao menos divergente da ideia ‘original’ de Zenão.

De acordo com Sedley (2006), a divergência entre os próprios estoicos a respeito de aspectos fundamentais da doutrina era comum no tempo de Zenão.

Foi, caracteristicamente, apenas após a morte de seu fundador que seu pensamento e seus escritos foram canonizados, de modo que o pertencimento à escola viesse a acarretar algum tipo de comprometimento implícito com a defesa destes (SEDLEY, 2006, p. 14).

Um bom exemplo nesse sentido foi Hérilos de Cartago, o discípulo de Zenão que defendia como *fim*, não o ‘viver de acordo com a natureza’, mas o “conhecimento”. Sobre Hérilos, Diógenes Laércio faz as seguintes considerações:

Sustentava que o fim supremo [τέλος] é o conhecimento, isto é, viver sempre de maneira a fazer da vida conforme ao conhecimento o padrão em tudo e não se deixar enganar pela ignorância. [...] Distinguiu ainda o fim principal do fim secundário; este último pode ser atingido pelos não-sábios e o outro somente pelo sábio. [...] Suas obras são breves, porém cheias de vigor, contendo controvérsias em resposta a Zenão (D.L. VII. 165).

Contudo, ao contrário do que poderíamos supor a partir da afirmação de Sedley acima referida, mesmo após a morte de Zenão as divergências entre os seus discípulos não cessaram. Se antes havia discussões no sentido de colocar em crise certos elementos do discurso do mestre, após a sua morte as discussões ganhavam outro norte. As disputas agora estavam concentradas em garantir a melhor interpretação das palavras de Zenão. Cleantes e Crisipo parecem protagonizar esse embate, visto serem inúmeros os pontos de divergências existentes

<sup>52</sup> O *avantage* da edição francesa refere-se ao termo latino *rebus*.

<sup>53</sup> “Car les anciens, et plus particulièrement Polémon, ayant dit que le souverain bien est de vivre selon la nature, les Stoïciens prétendent que cela signifie trois choses; la première, vivre en réglant sa conduite par la connaissance des choses qui arrivent naturellement, et c'est là, disent-ils, *ce que Zénon a entendu, et ce qui répond parfaitement au précepte de vivre conformément à la nature*, dont vous nous avez expressément entretenus.” (Cic. *Fin.* IV. 6. 14, grifo nosso).

entre eles, os quais são relatados por Diógenes Laércio ao longo do Livro VII da sua obra (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*). Dentre esses pontos de divergências está o ‘viver de acordo com a natureza’ defendido por Zenão. Na análise que se segue (1.3) iremos apresentar, não só em que sentido se dá essa divergência, como também as implicações teóricas que dela emergem. Dito isso, passemos à referida investigação.

### 1.3 DIVERGÊNCIAS ENTRE CLEANANTES E CRISIPO

No que diz respeito à relação estoica entre o conceito de Natureza e o conceito de *virtude*, o terceiro ponto a ser esclarecido na presente tese refere-se ao desacordo entre Cleanantes e Crisipo. Tal como já mencionado anteriormente (1), temos como proposta genuína de Zenão a ideia de que o *fim* (*télos*) humano consistiria na vida *virtuosa*, e que, para alcançá-la seria necessário agir sempre segundo a natureza (D.L. VII. 87). Cleanantes e Crisipo não divergem quanto à ideia de que o *fim* humano consiste na *virtude*. A divergência entre eles nasce da condição estabelecida por Zenão como o meio a partir do qual essa *virtude* seria alcançada. Nas palavras de Diógenes Laércio:

Por natureza, conforme à qual devemos viver, Crisipo entende tanto a natureza universal como a natureza humana em sua própria individualidade, enquanto Cleanantes entende por natureza que devemos seguir somente a universal, e não a individual (D.L. VII. 89).

O sentido atribuído ao ‘viver de acordo com a natureza’ proposto por Zenão não é o único ponto em que podemos constatar uma divergência entre Cleanantes e Crisipo. Daroca, por exemplo, apresenta uma série de autores que denunciam pontos específicos da doutrina nos quais também se observa a existência de divergências entre esses dois estoicos (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, p. 27, *nota* 51).<sup>54</sup> É interessante o fato de Crisipo divergir de Cleanantes acerca de aspectos fundamentais da doutrina, ainda mais se considerarmos que: (i) é

---

<sup>54</sup> Vale ressaltar também uma obra de Antípatro de Tarso (aprox.. 130/129 a.C.) cujo título era justamente *Sobre a diferença entre Cleanantes e Crisipo* (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 55; Plut. *Comm. not.* 4, 1034A).

possível que Crisipo não tenha sido discípulo direto de Zenão, mas tão somente de Cleantes;<sup>55</sup> (ii) Cleantes foi um dos discípulos mais aplicados de Zenão, o que, aliás, lhe rendeu a direção da *escola* após a morte do mestre, como atesta Diógenes Laércio no seguinte excerto: “Ele [Cleantes] era assim e se sobressaiu de tal maneira entre os discípulos de Zenão, aliás numerosos e notáveis, que o sucedeu na direção da escola” (D.L. VII. 174).

Outro ponto a se considerar ainda é a seguinte afirmação feita por Diógenes Laércio a respeito de Cleantes: “Zenão costumava compará-lo a plaquetas enceradas duras, nas quais é difícil escrever, mas que retêm os caracteres nelas inscritos” (D.L. VII. 37). Isso indica que, mesmo com alguma dificuldade, Cleantes tinha claro os pressupostos genuínos do mestre, o que nos leva a conjecturar que ele certamente os reproduzia de maneira fidedigna em suas obras. Dessa interpretação que realça a fidelidade de Cleantes à Filosofia de Zenão somos levados a crer: primeiro, que a oposição de Crisipo à tese de Cleantes – de que o *fim* humano consiste no agir em conformidade apenas com a natureza universal – pode ser estendida tanto ao seu mestre, quanto à toda doutrina; segundo, que ao propor a necessidade de se considerar, no processo de edificação do sábio estoico, a natureza humana particular, Crisipo estaria de fato reformulando um dos pontos centrais da Ética estoica. Embora coerente, essa não é a única interpretação viável sobre a postura de Crisipo frente à doutrina estoica.

Outra possível interpretação emerge da exposição realizada por Daroca acerca da relação de Crisipo com a doutrina de Zenão e a figura de Cleantes. Segundo Daroca, a atitude de Crisipo relativa a Zenão não era a mesma que ele mantinha em relação a Cleantes, pois, ao contrário da sua oposição firme e clara aos pressupostos do mestre, Crisipo argumentava de modo coincidente a Zenão.<sup>56</sup> Para Daroca, o esforço de Crisipo não se dava no sentido de corrigir, mas sim no sentido de explicitar, de articular de forma cuidadosa aquilo que já estava presente nas formulações originais de Zenão (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, p. 26-27). Nesse sentido, a oposição de Crisipo aos pressupostos de Cleantes se justificaria como uma oposição exclusivamente relativa às interpretações de Cleantes, e não como uma oposição

---

<sup>55</sup> É em Diógenes Laércio que nos fiamos quanto a possibilidade de Crisipo não ter sido discípulo de Zenão (D.L. VII. 179). Tal suposição baseia-se em uma afirmação feita na *Lições de Ética* de Perseu (306 a. C. – 243 a.C.), o aluno enviado por Zenão a Antígono Gônatas II (D.L. VII. 9). Segundo Perseu, Zenão teria morrido aos setenta e dois anos de idade (D.L. VII. 28), de modo que, se considerarmos que Zenão nasceu por volta de 333 a.C., e que Crisipo teria nascido em aproximadamente 280 a.C., então, de fato, é pouco provável (ainda que não totalmente impossível) que Crisipo tenha tido Zenão como seu mestre, visto a sua idade não ser maior do que dezoito anos. Outra possibilidade é que Zenão tenha morrido aos noventa e oito anos, ou seja, em 235 a.C. (D.L. VII. 28). Contudo, sobre essa afirmação Diógenes Laércio não nos oferece maiores detalhes.

<sup>56</sup> Sobre os vários pontos nos quais Crisipo se mostra de acordo com Zenão, conferir: (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, p. 26, nota 49).

direta aos fundamentos da doutrina de Zenão. A partir dessas considerações de Daroca é possível conjecturar que a pretendida ‘reforma’, causa da sua divergência com Cleantes, trata-se, na verdade, de um pressuposto elaborado pelo próprio Zenão.<sup>57</sup>

Aparentemente, a interpretação proveniente das considerações de Daroca é menos problemática para a Ética estoica, e isso pelos seguintes motivos. Ao propor que a *virtude* consiste no viver de acordo com a natureza universal e com a natureza humana particular, Crisipo pretende evidenciar que, para ser feliz, o ser humano também precisa agir de tal forma que a sua natureza particular não seja contrariada. Isso significa que, na formulação do ideal de sábio, a doutrina estoica não pode deixar de considerar as questões relativas aos *impulsos* humanos, os quais são particulares e inerentes à sua natureza. Se partirmos do pressuposto de que Zenão não se atentou para essa necessidade teórica, então é preciso admitir que o seu modelo de sábio é inviável, pois ignora um aspecto fundamental da natureza humana. Esse é um dos pontos nos quais a ausência de textos genuínos de Zenão faz-se sentir de forma mais aguda. De acordo com Diógenes Laércio, Zenão teria escrito duas obras fundamentais para compreendermos essa parte da doutrina: (i) *Da Vida segundo a Natureza*; (ii) *Do Impulso*, ou *Da Natureza Humana* (D.L. VII. 4).

A análise que se segue tem como objetivo apresentar as consequências teóricas provenientes da interpretação de Cleantes e de Crisipo acerca do ensinamento de Zenão que estabelece como *fim* humano ‘a vida de acordo com a natureza’. Com vistas a tal intento, começaremos pelas implicações teóricas que resultam da interpretação de Cleantes sobre o *fim* humano. Em um segundo momento, à luz das considerações de Daroca, buscaremos evidenciar a coerência da interpretação de Crisipo quando comparada ao que temos como genuinamente zenoniano.

### 1.3.1 O ‘viver de acordo com a natureza universal’ de Cleantes

Afirmamos que a defesa de Cleantes como o intérprete mais fidedigno de Zenão pode ser construída a partir de uma passagem bem específica da obra *De Finibus Bonorum et*

---

<sup>57</sup> Não há dúvidas quanto à ‘engenhosidade’ de Crisipo, sobretudo no âmbito da Dialética (D.L. VII. 180) e da Lógica, sendo essa última o objeto de inúmeras obras (D.L. VII. 189-198). O que propomos é que, relativo ao problema que abordamos aqui (1.3), é possível que o esforço de Crisipo tenha sido apenas no sentido de ‘esclarecer’ um pressuposto genuinamente formulado por Zenão.

*Malorum*. Trata-se da passagem em que Cícero relata da seguinte forma o modo como os estoicos concebiam a natureza humana. Em um primeiro momento, o ser humano encontra-se em um estado no qual todas as suas ações estão voltadas para a satisfação dos seus “impulsos primários [*principium naturalis*]”<sup>58</sup>. Esses *impulsos primários* dizem respeito a tudo o que se relaciona com a conservação da vida (Cic. *Fin.* III. 5. 16),<sup>59</sup> pois, de acordo com Cícero, a tese estoica era a de que “o primeiro dever (assim traduzo o conceito grego *kathêkon*) é manter-se no estado natural. Logo, reter as coisas conforme a natureza e rechaçar as contrárias” (Cic. *Fin.* III. 6. 20):

E demonstram [os estoicos] que é assim porque as crianças, antes de experimentarem o prazer ou a dor, desejam o saudável e rejeitam o contrário, o que não ocorreria caso não amassem a sua própria constituição física e não temessem o seu aniquilamento (Cic. *Fin.* III. 5. 16).

Segundo Diógenes Laércio, Zenão foi o primeiro a usar o termo *dever*, e o explicava como sendo “um ato coerente com as disposições da natureza” atribuível a todo ser vivo (D.L. VII. 107-108). Por se tratar de um conceito tão abrangente, a tradução do *kathêkon* por *dever* encontra entre os especialistas algumas ressalvas justificáveis. Na obra de Daroca e Contreras, por exemplo, encontramos o seguinte argumento:

A tradução do *kathêkon* por “ação apropriada” é a aconselhável, ao invés de dever, comumente preferida, pois o sentido moral que essa última implica é somente uma das dimensões do *kathêkon* estoico (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, p. 291, nota 275, tradução nossa).

Hicks, o tradutor da obra de Diógenes Laércio para a língua inglesa, também demonstrou certo descontentamento com a tradição que optou por tomar o *kathêkon* estoico por *dever*. Para Hicks, o problema de se tomar o *kathêkon* por *dever* estaria no fato de o *kathêkon* se referir a um comportamento tão próprio do humano quanto dos animais e das plantas (D.L. VII. 107, nota a). Dada a dificuldade de se pensar a ideia de *dever* como

---

<sup>58</sup> É pertinente salientar aqui, como já fizemos em 1.2, o fato de que o *principium naturalis* mencionado por Cícero recebe traduções do tipo: *inclinaciones naturales* (em edição espanhola) e *principes naturarels d'action* (em edição francesa).

<sup>59</sup> A saúde e a ausência de dor são os exemplos fornecidos por Cícero (Cic. *Fin.* IV. 11. 27).

aplicável aos animais e às plantas, Hicks sugere o abandono desse tipo de tradução. Entretanto, vale mencionar, diferente do que encontramos em Daroca e Contreras, Hicks não sugere outra opção.

A análise acerca de qual seria a ‘melhor’ tradução do *kathêkon* não fará parte do presente estudo, embora seja inegável o valor positivo desse tipo de investigação. Optamos aqui por seguir a tradição, assumindo, dessa forma, o termo *dever* como o referente do *kathêkon* estoico, e com ele todas as dificuldades teóricas envolvidas. No entanto, se assim procedemos, não o fazemos sem ter mente o sentido genuíno desse conceito, qual seja, o de atividade ‘própria’ da natureza de qualquer ser vivo (LONG, 2006, p. 313). Dito isso, voltemos ao relato de Cícero sobre a forma como supostamente o Estoicismo (*lato sensu*) concebia a natureza humana.

Em um momento posterior àquele em que os seres humanos vivem exclusivamente com vistas à satisfação dos seus *impulsos primários*, mais precisamente quando eles começam “a fazer uso do seu entendimento [*intellegentia*], ou seja, daquilo a que os gregos chamam *énnoia*” (Cic. *Fin.* III. 6. 21), a primazia da ação humana passa a ser uma ideia de *bem* ‘mais refinada’, no sentido de ser um *bem* desvinculado de qualquer satisfação física. De acordo com Cícero, o ideal de sábio proposto pelo Estoicismo é construído a partir desse segundo momento da natureza humana. Isso significa que o ‘sábio estoico’ se caracteriza por ser aquele que deixa de viver segundo os seus apetites e passa a cultivar a vida com vistas ao aprimoramento do seu *entendimento*, da sua *razão*, sem que isso implique em uma contravenção relativa à sua própria natureza – que também é *impulsiva*.

O raciocínio exposto acima é construído por Cícero como se tratasse de uma reprodução genuína do pensamento de Zenão. Contudo, é inegável a possibilidade de que tal reprodução seja apenas uma exposição mais detalhada do próprio pensamento de Cleantes.<sup>60</sup> Essa ‘possibilidade’ ganha ainda mais força quando consideramos o grau de convergência entre o que expõe Cícero e o pressuposto de Cleantes, qual seja, que para ser sábio é preciso edificar a *razão*, e para edificar a *razão* é preciso agir em conformidade com a natureza universal, visto ela ser o modelo de *virtude* assumido por ele. Quando consideramos o texto de Cícero, temos que, a negação da natureza humana particular enquanto ‘critério’ para a edificação da *razão* defendida por Cleantes justifica-se em dependência da forma como a

---

<sup>60</sup> Acredita-se que Cícero tenha escrito o *De Finibus Bonorum et Malorum* por volta de 45 a.C., ou seja, 275 anos após a morte de Cleantes (aprox. 230 a.C.). Por esse motivo, não podemos descartar a possibilidade de que, na verdade, Cícero esteja reproduzindo um pensamento genuinamente formulado por Cleantes, e não por Zenão.

própria ideia de *dever* passa a ser concebida. Isso porque, seguindo Cícero, nos deparamos com o estabelecimento de dois tipos de *deveres*: um, referente ao estado no qual o ser humano encontra-se inclinado tão somente à satisfação dos seus *impulsos primários*; o outro, referente ao estado no qual o ser humano faz uso do seu *entendimento*.

A convergência desse raciocínio com o pressuposto de Cleantes reside justamente no fato de Cleantes não negar a existência de um *dever* relativo aos *impulsos primários* do ser humano, e de propor que a condição de sábio não se encontra sob esse tipo de *dever*, mas sim sob o *dever* (igualmente constitutivo da natureza humana) relativo à edificação da *razão*. Admitindo, dessa forma, dois tipos distintos de *deveres*, o modelo de sábio defendido por Cleantes contempla os dois aspectos da natureza humana (os *impulsos* e a *razão*) que, para a mentalidade estoica, surgem sempre em uma relação de oposição. Contudo, mesmo aqui há um ponto a ser esclarecido.

Embora coerente dentro dessa interpretação que propõe a existência de dois tipos de *deveres*, o pressuposto defendido por Cleantes consistiria na ideia de que, para ser sábio, é preciso dar primazia ao cultivo da *razão* em detrimento dos *impulsos primários*. Nesse ponto temos um problema. No Livro IV da *De Finibus Bonorum et Malorum*, Cícero também chama a atenção para as consequências teóricas, mais precisamente para o equívoco desse raciocínio que apresentamos como genuinamente formulado por Cleantes.<sup>61</sup> De acordo com Cícero:

Eles [os estoicos] dizem que o impulso natural que eles chamam de ὀρμήν, que o dever, e a *virtude* ela mesma, pertencem àquela classe de coisas que são conformes a natureza. Mas, quando querem chegar ao supremo bem, saltam por cima de tudo e nos deixam duas tarefas no lugar de uma, a saber, adquirir certas coisas e desejar outras, ao invés de incluir ambos os fins em um só (Cic. *Fin.* IV. 14. 39).

Cícero está convencido de que não há como ser *virtuoso* (sábio) se os “primeiros desejos da natureza”, ou seja, se os *impulsos primários* forem assumidos como inferiores à *razão*, à *virtude*.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> O que, ao nosso ver, só evidencia o fato de que o contato de Cícero com a Filosofia estoica se deu (senão exclusivamente, ao menos em grande parte) por meio das formulações de Cleantes.

<sup>62</sup> “[...] et il ne saurait y avoir de vertu, si elle ne répond à tous les premiers vœux de la nature, et ne les regarde tous comme se rapportant au souverain bien. La vertu n'est pas faite pour mutiler la nature, mais pour la conserver; et cependant, selon vous, elle ne prend soin que d'une partie de nous-mêmes, et abandonne l'autre” (Cic. *Fin.* IV. 15. 40). Na edição espanhola, “les premiers vœux de la nature” é traduzido por “los dones primeros de la naturaleza”.

À essa proposta que defende como condição para a vida sábia a sobreposição do *dever* relativo à edificação da *razão* ao *dever* relativo aos *impulsos primários*, Cícero faz a seguinte crítica: trata-se de uma tentativa frustrada de ‘inovar’ preceitos ‘antigos’. De acordo com Cícero, “os antigos” (referindo-se à Academia e ao Liceu, sobretudo a Xenócrates e Aristóteles) concebiam o ser humano como corpo e alma, e afirmavam que a cada uma dessas duas partes era possível constatar *bens*.<sup>63</sup> Essa concepção os levou a proceder de tal modo que, ao versarem sobre o *fim* humano, não puderam excluir da ideia de vida *virtuosa* a parte humana relativa ao corpo. Nesse sentido, Cícero coloca a questão: por que os estoicos, partindo do mesmo pressuposto dos filósofos “antigos” (ou seja, da ideia de que o ser humano é corpo e alma e que em ambas essas partes é possível encontrar *bens*), estipularam como critério para a vida sábia o “abandono” da parte relativa ao corpo?<sup>64</sup> Essa questão, no entanto, não parece se aplicar à interpretação do ‘viver de acordo com a natureza’ proposta por Crisipo, justamente porque o seu modelo de vida sábia pretende conciliar a *razão* e os *impulsos primários*.

### 1.3.2 O ‘viver de acordo com a natureza universal e com a natureza particular’ de Crisipo

A conciliação entre a vida sábia e a satisfação dos *impulsos primários* no pensamento de Crisipo encontra-se sugerida na própria doxografia de Diógenes Laércio. Sem especificar a autoria desse pressuposto – razão pela qual o relacionamos apenas com Crisipo –, Diógenes Laércio afirma que, para os estoicos, da mesma forma que haveria *impulsos* contrários ao *dever* do sábio, haveria também *impulsos* conformes a ele, e que o critério que determina a conformidade ou não de um *impulso* com a ideia de *dever* encontra-se na sua compatibilidade com a *razão*: “São conformes ao dever as ações ditadas pela razão [...] não são conformes ao dever as ações não aceitas pela razão” (D.L. VII. 108). Aqui, chamamos a atenção não só para a existência de uma mentalidade estoica que admite certa conciliação entre os *impulsos* e a

<sup>63</sup> “Ils ont aussi divisé la nature de l'homme en deux parties, l'âme et le corps; et après avoir établi que l'une et l'autre de ces parties a par elle-même un grand prix pour nous, ils ont dit que les bonnes qualités de toutes les deux devaient être recherchées pour leur mérite propre [...]” (Cic. *Fin.* IV. 7. 16).

<sup>64</sup> “Que les Stoïciens nous enseignent [...] comment étant partis des mêmes principes que nous, vous arrivez à conclure que *vivre honnêtement* [honeste vivre] (c'est-à-dire, selon vous, vivre vertueusement ou conformément à la nature) soit uniquement le souverain bien; comment et en quel endroit vous avez tout à coup abandonné le corps, et tout ce que vous reconnaissez conforme à la nature [...]” (Cic. *Fin.* IV. 11. 26, grifo nosso).

vida sábia, mas também para o critério a partir do qual um *impulso* seria concebido como sendo conforme ao *dever*. A ideia do ser “ditada” ou “aceita pela razão” é aplicada no sentido de que toda ação (nesse caso, toda ação cujo fundamento são os *impulsos*) deve estar alinhada ao ideal de *virtude* ou *sabedoria* que conduz à *eudaimonía*. Porém, não se trata de um ‘alinhamento’ ao estilo proposto por Cleantes, dado que aqui admite-se a possibilidade de *impulsos* compatíveis com a ideia de vida sábia.

Sobre a ‘compatibilidade’ entre a satisfação dos *impulsos* e a vida sábia proposta por Crisipo, Cláudio Galeno nos apresenta o seguinte testemunho. Consta em *Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão* que Crisipo defendia a ideia segundo a qual haveria uma “proporção (*symmetría*) própria e natural dos impulsos” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 14; Gal. *PHP*. IV, 2 8-27, tradução nossa), e que essa “proporção” seria “conforme a razão” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 18; Gal. *PHP*. IV, 2 8-27, tradução nossa). O primeiro aspecto para o qual chamamos a atenção nesse testemunho de Cláudio Galeno é: ele reforça a nossa tese de que a pretendida compatibilidade entre os *impulsos* e a ideia de *dever* referida por Diógenes Laércio diz respeito ao pensamento de Crisipo. Isso porque, é justamente essa *proporção própria, natural e conforme a razão* dos *impulsos* que garantiria a sua compatibilidade com a ideia de *dever* do sábio. O segundo aspecto a ser ressaltado é que Crisipo não especifica se essa “proporção” se aplica a todos os tipos de *impulsos*. À luz do que afirma Diógenes Laércio, ou seja, que a conformidade dos *impulsos* com o *dever* depende do fato de eles serem ou não ‘ditados’ pela *razão* (D.L. VII. 108), afirmamos que a pretendida “proporção” proposta por Crisipo se aplicaria a todos os *impulsos*. Nesse sentido, sugerimos que, para Crisipo, não são os *impulsos* eles mesmos que se constituem em um problema para a vida sábia, mas sim a forma como a esses *impulsos* o ser humano se dispõe.

A sugestão aqui proposta encontra a sua justificativa ainda na obra de Cláudio Galeno, mais especificamente na passagem em que ele versa sobre a definição de *paixão* (*páthos*) proposta por Crisipo. Segundo Cláudio Galeno, Crisipo definia a *paixão* de duas formas: (i) como um movimento irracionalmente desviado da natureza; (ii) como um excesso nos *impulsos*.<sup>65</sup> Sobre essas duas definições, cabem aqui as seguintes considerações. Na primeira definição, Crisipo emprega o termo ‘irracional’ por entender a *paixão* como “desobediente à

<sup>65</sup> “En primer lugar, es necesario tener en mente que el animal racional sigue, por naturaleza, a la razón, y se comporta conforme a la razón como si de un guía se tratara. A menudo, sin embargo, puede dejarse llevar de otro modo hacia algo o lejos de algo, empujado en exceso de forma desobediente a la razón y, conforme a este movimiento, están las dos definiciones: el movimiento desviado de la naturaleza que sobreviene de ese modo irracionalmente y el exceso en los impulsos” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 10-11; Gal. *PHP*. IV, 2 8-27).

razão”, no sentido de que ela se caracteriza como um ‘movimento’ por meio do qual nos deixamos levar “sem razão ou juízo” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 12; Gal. *PHP*. IV, 2 8-27, tradução nossa). É importante frisar que, embora concebida sob esses termos, a *paixão* não é assumida por Crisipo como contrária à natureza, mas tão somente como um ‘desvio’. Todavia, enquanto ‘desvio’, a *paixão* não é admitida em conformidade com o ideal de sábio. E isso é curioso, tendo em vista que o *páthos*, em termos etimológicos, não diz respeito a uma “paixão” necessariamente “má” (PEREIRA, 1990, p. 421).<sup>66</sup> Isso indica que, para a mentalidade grega, o emprego desse conceito carecia sempre de algum elemento (critério ou condição) por meio do qual ele poderia ser assumido como bom ou não. De qualquer forma, Crisipo o emprega apenas no sentido negativo.

Quanto à segunda definição, é preciso esclarecer de que modo seria possível pensarmos os *impulsos* “em excesso”. Sobre esse ponto, a ‘irracionalidade’ atribuída à *paixão* na primeira definição nos é cara. Isso porque, só é possível conceber os *impulsos* sob os termos de um “excesso” quando consideramos todo o raciocínio de Crisipo: há um ‘desvio’ na natureza humana que, ‘desobedecendo’ a *razão*, resulta na transgressão da *proporção própria e natural dos impulsos*. Não se trata, portanto, de admitir que os *impulsos* eles mesmos nos conduzem aos excessos, mas sim, que os excessos – ou as transgressões relativas à *proporção própria e natural dos impulsos* – se dão em dependência da forma como nos dispomos a esses *impulsos*. A causa desse ‘desvio’ é explicada por Cícero e por Plutarco (respectivamente) da seguinte forma:

No que se refere às perturbações do espírito que fazem miserável e amarga a vida dos tolos (e que os gregos chamam *páthe* e eu, traduzindo literalmente essa palavra, poderia chamar ‘enfermidade’, embora o termo não se adapte a todos os casos, pois, quem chama de doença a compaixão e a raiva? E, ainda assim, eles a chamam *páthos*; digamos, pois, ‘perturbação’, nome que por si mesmo parece declará-la como viciosa), essas perturbações, digo, não são suscitadas por nenhuma força natural; e todas se dividem em quatro gêneros com numerosas subdivisões: tristeza, temor, desejo, e aquela a que os estoicos, com um nome que se aplica igualmente ao corpo e à alma, chamam *hedoné*, e que eu prefiro chamar ‘gozo’, algo assim como um transporte voluptuoso da alma quando ela se exalta. As perturbações não são provocadas por nenhum impulso da natureza, e todas essas coisas provêm dos erros de opinião e dos raciocínios apressados (Cic. *Fin.* III. 10. 35).

E pensam [os estoicos] que a parte passional e irracional da alma não se distingue da racional por uma determinada diferença e por natureza, senão que a mesma parte da alma, a que chamam mente e princípio diretor, ao desviar-se completamente e

<sup>66</sup> Conferir também: (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2009, p. 2)

transformar-se em paixões e mudanças de estado ou disposição, se faz vício e *virtude*. E que não tem em si nada irracional, mas se diz irracional quando, pelo excesso do impulso, que se faz forte e consegue dominar, se deixa levar a algo absurdo, ao contrário do que a razão obriga. De fato, a paixão é uma razão perversa e intemperante, proveniente de um juízo vil e errôneo que adquire certa veemência e vigor (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 175; Plut. *Mor.* 3. 441C-D, tradução nossa).

Sobre a distinção da alma em *racional* e *irracional*, tanto Plutarco, quanto o próprio Diógenes Laércio não nos oferecem maiores detalhes. Seja como for, o que nos interessa nas passagens citadas (de Cícero e de Plutarco) é a ideia de que a fonte do ‘desvio’ da conduta, ou seja, o que leva o humano a cometer excessos, é uma espécie de “juízo vil e errôneo”. O emprego dos termos “vil” e “errôneo” para se referir a esse “juízo” se deve ao fato de ele corresponder a uma sobreposição das *paixões* à *razão*, culminando, dessa forma, em uma vida desequilibrada, não *virtuosa*.

Diógenes Laércio nos apresenta algo semelhante a Plutarco quando afirma que dos erros, os quais promovem as perturbações, resultam as *paixões* responsáveis pela instabilidade da alma (D.L. VII. 110).<sup>67</sup> No entanto, logo na sequência, Diógenes Laércio faz uma afirmação problemática do ponto de vista filosófico: “A própria paixão, segundo Zenão, é um movimento da alma, irracional e *contrário à natureza*, ou um impulso excessivo” (D.L. VII. 110, grifo nosso). Se os fragmentos relativos ao pensamento de Crisipo nos permitem defender que as *paixões* não seriam contrárias à natureza humana, como proceder frente a essa afirmação de Diógenes Laércio?<sup>68</sup> Em primeiro lugar, é preciso considerar o motivo pelo qual Zenão concebe as *paixões* como contrárias à natureza humana. Como afirma Diógenes Laércio, as *paixões* são provenientes de um equívoco cujo resultado é a instabilidade ou perturbação da alma. Concebida sob esses termos, a *paixão* não deixa de ser assumida como algo ‘natural’, ao menos não no sentido de ‘fazer parte da vida humana’. Entretanto, enquanto um empecilho para edificação da *razão* e, conseqüentemente, para a conquista da vida sábia, as *paixões* de fato emergem como “contrárias à natureza humana”. Se, por um lado, é possível apontar para uma relação de divergência entre Crisipo e Zenão nesse aspecto, por outro é

<sup>67</sup> Devido a divergências entre a tradução brasileira e a tradução francesa, citamos aqui por extenso a passagem em língua francesa: “L’erreur, disent-ils, produit un dérèglement de l’intelligence d’où résulte une foule de mouvements passionnés qui troublent l’harmonie de l’âme”.

<sup>68</sup> A ideia de que, para Zenão, a *paixão* seria “contrária à natureza humana” também pode ser encontrada na *Discussões Tusculanas*: “É de Zenão, portanto, esta definição, que seja perturbação, o que ele denomina πάθος (“páthos”), a comoção do espírito contrária à reta razão e contra a natureza” (Cic. *Tusc.* IV. VI. 11).

possível constatar certa convergência entre eles. Nos referimos aqui àquilo que seria a causa, o motivo pelo qual os *impulsos* seriam problemáticos para a vida sábia.

A argumentação de Crisipo relativa à definição de *paixão* resulta na evidência de que, se há um ‘desvio’ ou ‘excessos’ é porque o humano se coloca na condição de transgressão, e não porque os *impulsos* eles mesmos conduzem para essa condição. Ao afirmar que o ‘ser sábio’ exige que todas as ações estejam em conformidade com a natureza universal e a natureza humana particular, Crisipo propõe um equilíbrio entre as *impulsões* humanas e a edificação da *razão*. Na verdade, mais do que esse equilíbrio, o pressuposto de Crisipo também chama a atenção para a ideia de que tais *impulsões* são sempre *particulares*, ou seja, impossíveis de serem colocadas sob um padrão (ou métrica) universal.

Diferente de Crisipo, o raciocínio empregado por Cleantes na formulação do seu ideal de sábio exige que os *impulsos* sejam admitidos como suprimíveis. Não se trata, evidentemente, de ignorar a lógica interna do raciocínio de Cleantes, pois o estabelecimento de dois tipos de *deveres* realmente elimina a possibilidade de uma contradição no seu ideal de sábio. A ideia de que o ‘ser sábio’ é parte constitutiva da natureza humana é primordial para o Estoicismo, e Cleantes não rompe com ela.<sup>69</sup> Contudo, a forma como ele pensa a natureza humana é problemática. À luz do que testemunhou Cícero, temos uma ‘hierarquia’ dos *deveres*, no sentido de que o *fim* humano repousa apenas sobre um desses *deveres* e, para conquistá-lo é preciso suprimir o outro:

E aqui devemos eliminar o erro dos que pensam que há dois bens sumos. Imaginemos um homem que deseja atirar uma lança ou uma flecha na direção que seja: o atirá-la será o fim da ação, como o é para nós o sumo bem; mas os meios que emprega para atirá-la não serão o próprio bem [...] (Cic. *Fin.* III. 6. 22).

De Cleantes, bem como do próprio Cícero, carecemos de uma explicação relativa à forma como se daria a transição da vida voltada aos *impulsos* para a vida voltada à edificação da *razão*. A única ‘explicação’ dada por Cícero nesse sentido é aquela segundo a qual tão logo os homens começam “a fazer uso do seu entendimento [*intelligentia*], ou seja, daquilo a que os

---

<sup>69</sup> Esse aspecto da Filosofia estoica permitiu que Julia Annas traçasse a seguinte divergência: “A dissimilaridade mais marcante é, naturalmente, que os estóicos veem o desenvolvimento da razão que leva a adotar o ponto de vista moral como uma parte natural do desenvolvimento da natureza humana”, ao passo que Kant estabelece um “dualismo violento entre o mundo da natureza do mundo da moralidade” (ANNAS, 1993, p. 449-450, tradução nossa).

gregos chamam *énnoia*” (Cic. *Fin.* III. 6. 21), a primazia deixaria de ser a satisfação dos *impulsos primários* e passaria a ser o aprimoramento da *razão*. Desse modo, sobre o significado da expressão ‘fazer uso do entendimento’ resta espaço apenas às conjecturas. Afirmamos que nesse ponto da exposição, Cícero tinha em mente a própria doutrina estoica, no sentido de que o ‘começar a fazer uso do entendimento’ dizia respeito ao momento em que alguém inicia o seu processo de aprendizagem acerca das bases do Estoicismo e, dessa forma, obtendo um progresso intelectual, se torna um sábio e um bom cidadão.<sup>70</sup>

A ausência de textos genuínos, tanto de Cleantes quanto de Crisipo, nos impede de formular maiores considerações sobre essa divergência entre eles. Tal situação agrava-se ainda mais quando consideramos que nem mesmo de Zenão temos maiores informações. Como afirmado anteriormente (1), a única pista nesse sentido é a afirmação vaga de Diógenes Laércio segundo a qual, para Zenão, o *fim* seria “viver de acordo com a natureza, ou seja, segundo a excelência [ἀρετή]” (D.L. VII. 87). Em face da divergência entre Cleantes e Crisipo, não há como precisar o sentido dado por Zenão ao conceito “natureza”: (a) se era a natureza universal; (b) a natureza humana particular; (c) ou a natureza universal e a natureza humana particular. O que a presente análise evidenciou é que, embora existam boas razões para se adotar, tanto a interpretação proposta por Cleantes, quanto a interpretação proposta por Crisipo, os elementos que fundamentariam a postura de Cleantes são mais problemáticos para a Ética estoica do que aqueles que decorrem do pensamento de Crisipo. Outro ponto a se destacar ainda é que, se há um aspecto no qual Zenão, Cleantes e Crisipo coincidem é a caracterização das *paixões* como divergentes do pretendido ideal de sábio estoico.

Segundo Diógenes Laércio, para os estoicos, haveria quatro principais gêneros da *paixão*, a saber, a dor, o medo, a concupiscência e o prazer (D.L. VII. 110). O que nos interessa aqui é a caracterização do prazer como pertencente ao gênero da *paixão* e, conseqüentemente, como um “juízo vil e errôneo” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 175; Plut. *Mor.* 3. 441C-D, tradução nossa),<sup>71</sup> “uma exaltação irracional diante daquilo que se considera digno de ser escolhido” (D.L. VII. 114) e uma espécie de *abatimento* (*arróstema*) da alma (característico daquilo que pertence ao gênero das *paixões*) que “consiste em

<sup>70</sup> É Daroca quem sugere a relação entre a Ética estoica e uma espécie de *paideia*: “La concepción estoica del hombre pleno se convierte, en el pensamiento de Crisipo, en una doctrina que va configurando el personaje del sabio como actor político y factor social, al punto de hacer aparecer a la ética como una *paideía*, una especie de preparación para la política, una “educación ciudadana”.” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, p. 85-86).

<sup>71</sup> Sobre a *paixão* como um “juízo”, conferir: (D.L. VII. 111).

imaginar que uma coisa é fortemente desejável, quando na realidade não é” (D.L. VII. 115).<sup>72</sup> Sob esses termos, o prazer é concebido sempre no sentido de um movimento que se sobrepõe à *razão* e, conseqüentemente, à sua edificação. Na análise que se segue (1.4), buscaremos apresentar com maiores detalhes essa caracterização estoica dos prazeres enquanto pertencente ao gênero das *paixões* e, dessa forma, evidenciar a sua aversão, tanto às Éticas hedonistas, quanto em relação a Ética epicurea.

#### 1.4 A CRÍTICA ESTOICA SOBRE O PRAZER NA VIDA SÁBIA

Da caracterização do prazer como um dos gêneros da *paixão*, resulta o argumento estoico de que se engana e, conseqüentemente, se desvia do caminho da *virtude* aquele que admite o *impulso* pelo prazer como algo *bom* e, por isso, desejável. Na condição de um “abatimento [ἀπώστημα] da alma”, de um equívoco em ser assumido como algo “fortemente desejável, quando na realidade não é” (D.L. VII. 115), o prazer se encontra na Filosofia estoica no grupo dos chamados *impulsos indiferentes* (*adiáphoros*).<sup>73</sup> De acordo com Diógenes Laércio:

O termo “indiferente” [ἀδιάφορος] tem um sentido duplo. Em primeiro lugar significa o que não contribui nem para a felicidade nem para a infelicidade [...] Em segundo lugar o termo “indiferente” significa aquilo que não provoca nem propensão nem aversão [...] As coisas antes mencionadas não são definidas como indiferentes nesse sentido, porque podem provocar propensão ou aversão (D.L. VII. 104).

Dado que é duplo o sentido atribuído ao *impulso* pelo prazer enquanto *impulso indiferente*, também é dúplice a problemática que o envolve.

Enquanto *impulso indiferente* do primeiro tipo, ou seja, enquanto *impulso* capaz de interferir na conquista da felicidade, Diógenes Laércio nos oferece o testemunho segundo o qual Hécato de Rodes (aprox. 100 a.C.) e Crisipo se opunham ao prazer por eles denominado sem maiores explicações de ‘prazeres vergonhosos’, em decorrência dos quais consideravam

<sup>72</sup> Kury traduz o conceito de *arróstema* como “enfermidade”, ao passo que Zevort o traduz por “langueurs”.

<sup>73</sup> “[...] indiferentes são todas as coisas que não beneficiam nem prejudicam – por exemplo: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a boa reputação [...]” (D.L. VII. 102).

que “nada que seja vergonhoso pode ser um bem” (D.L. VII. 103). Quanto ao *impulso* pelo prazer no sentido de que não contribui e nem prejudica a conquista da felicidade – razão pela qual não haveria a necessidade de buscá-lo –, a referência encontrada em Diógenes Laércio diz respeito à conduta do sábio estoico: “Esses filósofos dizem que todas as pessoas excelentes são austeras, porquanto nem elas por si mesmas dão importância ao prazer, nem se deixam levar por outras às seduções do prazer” (D.L. VII. 117).

Essa caracterização estoica do prazer como um *impulso indiferente* reforça a tese de que, embora possamos encontrar em Zenão, Cleantes ou Crisipo uma caracterização do prazer como prejudicial à conquista da felicidade – pois trata-se de um sentimento capaz de provocar grandes perturbações –, não há qualquer esforço por parte desses filósofos em qualificar o prazer como contrário à natureza humana. Por esse motivo, acreditamos que o fundamento, a causa do ‘problema’ estoico em relação ao prazer se dá em razão da sua natureza estar sempre às voltas da possibilidade da dor, sobretudo em relação ao excesso. Esse parece ser o modo mais coerente no que diz respeito ao esforço estoico, sobretudo de Cleantes, em buscar sobrepor a *razão* (o ideal de *virtude* assumido pelo Estoicismo) aos *impulsos* referentes à fruição do prazer. É importante chamar a atenção para esse ponto, visto que a questão relativa aos *impulsos* pelo prazer está diretamente relacionada ao fundamento da crítica estoica à Ética epicurea.

Outro ponto importante, e que emerge da discussão acerca da sobreposição estoica da *razão* aos *impulsos*, é o fato de o Estoicismo restringir essa sobreposição apenas aos *impulsos* que nos conduzem para o excesso – como é o caso do prazer. Tanto é verdade, que, em relação ao *impulso* pela sobrevivência, os estoicos, de um ponto de vista estritamente natural, o admitiam como o elemento responsável pelo agir, quer dos seres humanos, quer dos animais (D.L. VII. 85). Desse pressuposto segundo o qual a sobrevivência é o elemento impulsionador da ação, os estoicos retiraram a ideia de que tudo é acolhido ou rejeitado segundo a utilidade e o prejuízo: “Somos então impelidos a dizer que a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si mesmo, pois assim ele repele tudo o que lhe é prejudicial, e acolhe tudo o que lhe é útil e afim” (D.L. VII. 85). No Estoicismo, a assimilação entre o humano e o animal encontra seu limite nesse pressuposto de que o *impulso* pela autopreservação é o elemento natural característico de todo ser vivo. Isso porque, a presença da *razão* nos humanos e a ausência (segundo os estoicos) dessa *razão* nos animais acaba por diferenciá-los quanto aos seus respectivos *fins*.

A diferenciação proposta pelo Estoicismo entre os animais e os seres humanos acentua aquele que é o ponto fundamental nessa Filosofia, a saber, a *razão* como algo constitutivo da natureza humana, motivo pelo qual o ser humano não apenas se diferencia dos demais seres vivos, mas também tem o seu *fim* equiparado ao *lógos ordenador* da Natureza. Enquanto constitutivo da natureza humana, a *razão* aqui proposta apresenta-se na forma de potencialidade, no sentido de que tal capacidade é algo a ser desenvolvida no tempo. Enquanto elemento diferenciador dos seres vivos, a *razão* evidencia qual o *fim* determinado para cada um deles. Sobre esse ponto, é caro o seguinte testemunho de Diógenes Laércio:

Mas, já que no caso dos animais foi acrescentado o impulso por meio do qual os mesmos se dirigem a seus próprios fins, daí decorre que sua disposição natural atua no sentido de seguir o impulso. E já que os seres racionais receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoadora do impulso (D.L. VII. 86).

Quer dizer: embora os humanos compartilhem dos *impulsos*, apenas os animais agem exclusivamente segundo eles (os *impulsos*), dado que são desprovidos do *lógos*. Ao humano, por dispor do *lógos*, cabe o agir em conformidade com essa Natureza, cabe o agir segundo uma “conduta perfeita”.<sup>74</sup>

É curioso o fato de os estoicos assumirem a *razão* humana como algo que ‘aperfeiçoa’ os *impulsos* (D.L. VII. 86), uma vez que, como é o caso dos animais, o *impulso* não necessita de qualquer ‘aperfeiçoamento’ – dado que sempre tem em vista a utilidade – para que os excessos sejam evitados. Devido a sua natureza ser tal, todo animal come e bebe, em proporção e qualidade, apenas aquilo que lhe é útil. Esse equilíbrio na ação dos animais evidencia a sua participação no conceito de Natureza, a qual não comporta excessos. A questão é: por que, então, diferente dos animais, entre os humanos faz-se necessária a presença da *razão* a fim de evitar que esse humano cometa excessos? Esse é um ponto sobre o qual os textos remanescentes da doutrina estoica não nos oferecem maiores detalhes, nos deixando espaço apenas para conjecturas.

Acerca da questão acima enunciada, acreditamos que a mentalidade estoica propôs o seguinte raciocínio: no que diz respeito aos animais, as ações destes têm como fundamento

---

<sup>74</sup> Sobre essa “conduta perfeita”, Diógenes Laércio não oferece maiores explicações. Por esse motivo, inferimos que o doxógrafo tinha em mente a capacidade humana, por meio do intelecto, de desenvolver certas ‘técnicas’, tais como a Política.

apenas os seus *impulsos*, os quais seguem sempre à risca o equilíbrio (ou a harmonia) que o humano observa (e por isso afere como real) na Natureza. Já o humano age não só segundo essa mesma Natureza (ou seja, segundo esse modo de proceder natural mediante o qual os excessos não têm lugar), mas também segundo aqueles ‘juízos vis e errôneos’ mencionados por Plutarco,<sup>75</sup> os quais, não raro, também o levam a contradizer a sua própria natureza – no sentido de que o retira do caminho *prudente*, equilibrado, harmônico. Esse é o caso dos prazeres, uma vez que, ao dispor-se na busca pela sua fruição, o humano encontra-se sempre às voltas do excesso. Aparentemente, é com isso em vista que os estoicos, não só diferenciaram o humano dos animais, como também conceberam a *razão* humana (quando cultivada) como o elemento que o ‘aperfeiçoa’ e o ‘nor-teia’, assumindo, dessa forma, a *razão* como o verdadeiro fundamento da *autodeterminação do arbítrio (proaíresis)* humano, ao invés, por exemplo, dos *impulsos*, do prazer. Essa seria a única explicação plausível que justificaria o porquê do humano, mesmo sendo concebido como *racional*, agir por vezes de forma contrária à Natureza, uma vez que, para o Estoicismo, a Natureza (como evidencia o comportamento dos animais) opera sempre segundo um princípio de conformidade, de harmonia:

O ser racional desvia-se às vezes dela [da vida harmoniosa], seja quando se deixa seduzir pelas exterioridades, seja quando sofre a influência das pessoas com as quais convive porque a natureza proporciona pontos de partida incontrovertidos e não-pervertidos (D.L. VII. 89).

A solução estoica para esse ‘desvio’ da conduta humana é a ideia de *dever*. Como vimos em **1.3.1**, por *dever* o Estoicismo compreendia uma atividade própria da natureza dos seres vivos. Dado que, para a mentalidade estoica, o humano é concebido como o único entre os seres vivos que compartilha da *reta razão* divina, a sua ‘atividade própria’ é assumida como agir em conformidade com essa *razão* (ou ‘em conformidade com a natureza’). Aliado a essa reflexão, temos ainda: (a) a afirmação de Diógenes Laércio segundo a qual, para os estoicos, a conformidade dos *impulsos* com o *dever* se deve a uma relação de compatibilidade desses *impulsos* com a *razão* (D.L. VII. 108); (b) a afirmação de Cláudio Galeno de que, para Crisipo, haveria uma “proporção (*symmetría*) própria e natural dos impulsos” (DAROCA &

---

<sup>75</sup> Referência à parte **1.3.2** da presente tese. Cf.: (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 175; Plut. *Mor.* 3. 441C-D).

CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 14; Gal. *PHP*. IV, 2 8-27, tradução nossa) que seria “conforme a razão” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 18; Gal. *PHP*. IV, 2 8-27, tradução nossa).

Dessa conformidade estoica entre o *impulso* e a *razão* temos como fonte, tanto Plutarco, quanto Cláudio Galeno. Em Plutarco, consta o seguinte testemunho: “[...] segundo Crisipo, o *impulso* [ὄρμη] do homem é uma razão que lhe prescreve o que deve fazer, tal como escrito em seu livro *Sobre a Lei*” (DAROCA & CONTRERAS. 2006, I, fr. 165; Plut. *Comm. Not.* 11. 1037F, tradução e grifo nosso). Em Cláudio Galeno, o testemunho apresenta-se da seguinte forma:

De fato, após definir o desejo (*epithymía*), no primeiro livro [da obra] *Sobre as paixões*, como “apetite irracional”, ele diz, no sexto livro das *Definições por gêneros*, que o apetite [ὄρεξις] é um impulso racional feito algo que satisfaz na medida precisa. Na [obra] *Sobre o impulso*, ele apresenta a mesma definição (DAROCA & CONTRERAS. 2006, I, fr. 21; Gal. *PHP*. IV 4,2, tradução nossa).<sup>76</sup>

São vários os elementos que constituem o testemunho de Cláudio Galeno, a começar pelo seu interesse em versar sobre esse ponto da Filosofia estoica. Ao fazer a afirmação acima citada, ele busca evidenciar uma suposta contradição na tese de Crisipo, qual seja, a sua caracterização da *epithymía* ora como *racional*, ora como *irracional*. Ao que nos parece, nesse pressuposto estoico não há essa contradição pretendida por Cláudio Galeno, pois a *racionalidade* da *epithymía* (bem como a sua *irracionalidade*) se dá tal como entre os *impulsos*, ou seja, em dependência do modo como a eles o humano se *dispõe*, ou, mais precisamente, depende de uma certa razoabilidade em suas respectivas fruições. No Estoicismo, todas as caracterizações feitas de forma negativa acerca da *epithymía* e dos *impulsos* estão intimamente relacionadas à ausência dessa razoabilidade ou ausência de equilíbrio em sua fruição. Sobre esse ponto, o próprio Cláudio Galeno nos oferece os testemunhos necessários ao afirmar que:

Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que o animal racional segue a razão por natureza e se comporta conforme a razão como se tratasse de um guia. Entretanto, [esse animal racional] frequentemente pode se deixar levar de outro modo para longe ou para perto de algo, [quando] empurrado pelo excesso de forma

---

<sup>76</sup> O “apetite irracional” é traduzido de “*órexin álogon*”. Na edição que consultamos (1874), a passagem em questão encontra-se no seguinte passo. Cf.: (Gal. *PHP*. IV. 366. 15).

desobediente à razão [...] (DAROCA & CONTRERAS. 2006, I, fr. 181. 10-11; Gal. *PHP*. IV, 2 8-27, tradução nossa).

A partir de Plutarco e, principalmente, de Cláudio Galeno, temos, pois, a ideia de que, para a mentalidade estoica, a *ausência de racionalidade* é atribuída aos *impulsos* apenas na medida em que a esses *impulsos* é entregue o princípio diretor da ação. É mediante a formulação desse raciocínio – segundo o qual há a possibilidade de um *impulso* (o *impulso racional* ou *natural*) condizente com a ideia de *virtude* – que os estoicos salvaguardaram o seu pressuposto de que, embora natural, o *impulso* pelo prazer configura-se como um empecilho no seu processo de edificação do humano. Dito de outro modo, dado que seria um contrassenso negar ou mesmo caracterizar o *impulso* pelo prazer como algo puramente contrário à *virtude*, visto que se trata de um elemento constitutivo da natureza humana, os estoicos procederam de modo a diferenciar dois tipos de *impulso* pelo prazer: o *impulso racional* (ou *natural*) e o *impulso irracional* (contrário à natureza e que se apresenta como um *juízo vil*). Sobre a *racionalidade* e a *irracionalidade* do *impulso* segundo o princípio de equilíbrio (de proporção), cabe ainda o seguinte fragmento legado por Cláudio Galeno:

A proporção do impulso natural é conforme a razão, e como ela o exige. Precisamente por isso, quando a superação sucede conforme a isso e desse modo, diz-se que o impulso é excessivo, contrário à natureza e um movimento irracional da alma (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 18; Gal. *PHP*. IV, 2 8-27, tradução nossa).

Das considerações feitas aqui, resulta a nossa defesa de que não há, no Estoicismo, uma oposição formal ao prazer. Há, isso sim, uma oposição ao modo como o humano frui o prazer, sobretudo no que diz respeito à equivocada equiparação entre a felicidade e o excesso de tudo o que, em princípio, promove a satisfação física (a comida, a bebida, a sexualidade, etc.). Nesse sentido, Estoicismo e Epicurismo são Filosofias convergentes, pois Epicuro também se atentou para esse aspecto do prazer ao formular as bases da sua doutrina. A diferença entre eles consiste em suas respectivas concepções de natureza humana e, conseqüentemente, na via de acesso que estipularam para a conquista da vida sábia. Por conceberem o humano como o único que compartilha da *razão* divina, os estoicos: (a) assumiram para esse humano um ideal de sabedoria (o seu *fim*) pautado justamente no cultivo da sua *razão*; (b) se contrapuseram aos epicureus (confundindo-os por vezes e de forma

intencional com os cirenaicos), visto que, para os estoicos, o prazer não era o princípio da ação e nem condição para a vida sábia.<sup>77</sup>

A segunda parte da presente tese é toda dedicada a essas questões que emergem da divergência entre Epicurismo e Estoicismo. Tendo isso em vista, começaremos pela rejeição epicurea à admissão estoica de uma *reta razão* divina responsável pela organização do Universo (2.2). No entanto, uma investigação nesse sentido exige primeiramente um esclarecimento acerca dos próprios fundamentos da Física (da *physiologia*) defendida por Epicuro (2 e 2.1). Somente após as devidas considerações sobre esses aspectos da Filosofia epicurea é que nos dedicaremos, enfim, às questões que envolvem o tema do prazer (2.3). Nesse tópico, em específico, versaremos sobre a explicação dos conceitos: *impulso* e *desejo*. Essa diferenciação entre *impulso* e *desejo*, cabe desde já o esclarecimento, baseia-se na ideia de que o *impulso* é natural, ao passo que o *desejo* se refere a uma formulação mental ou a uma *disposição* ao gozo do prazer. Após abordarmos essas questões, passaremos, então, para a pretendida convergência estoica entre o Epicurismo e o Cirenaísmo, bem como à sua ‘herança’ aos ‘primeiros filósofos cristãos’.

---

<sup>77</sup> “Os estoicos demonstram que falam falsamente todos os propugnadores da ideia de que o primeiro impulso dos seres vivos é em direção ao prazer. De fato, esses filósofos afirmam que o prazer, se realmente existe, vem num segundo estágio, quando a natureza por si mesma procurou e encontrou tudo que se adapta à sua constituição [...]” (D.L. VII. 85-86).

## 2 FUNDAMENTOS DA *PHYSIOLOGIA EPICUREA*

No que diz respeito à *physiologia epicurea*, o primeiro aspecto a se considerar é o seu propósito dentro da doutrina: extirpar o terror proveniente do desconhecimento das causas relativas aos fenômenos naturais. Acerca desse raciocínio temos como fonte, tanto as chamadas *Máximas Principais* (2006), quanto as *Sentenças Vaticanas* (2014). Em ambos os conjuntos de aforismos, Epicuro afirma que:

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 (Epicur. *Sent.* XIII).<sup>78</sup>

Os fenômenos naturais aos quais Epicuro se refere nesse aforismo são: o medo da morte e o medo dos deuses. Para Epicuro, o estudo da Natureza extirparia essas fontes de perturbação visto proporcionar o esclarecimento de que: (i) “a morte é nada para nós” (Epicur. *Sent.* II); (ii) e de que os deuses, enquanto seres que vivem em perpétua ataraxia, não se ocupam com o que é humano, pois, por definição: “Aquele que dispõe de plenitude e de imortalidade não tem inquietações, nem perturba os outros” (Epicur. *Sent.* I).

Relativo especificamente à concepção epicurea sobre o divino, temos um raciocínio cuja pretensão é apontar não só para a ideia de que os deuses seriam alheios ao que é humano, como também que eles não são os responsáveis pelo surgimento do Cosmos. Para defender tal pressuposto, Epicuro, se servindo das considerações filosóficas de Leucipo e de Demócrito, afirma que o princípio material da Natureza é o átomo.<sup>79</sup> Entretanto, acerca dessa influência sobre Epicuro, cabe aqui um apontamento. De acordo com Lucrécio, Epicuro diverge da tradição atomista na medida em que propõe um *desvio* (*clinamen*) dos átomos em sua trajetória original que explicaria, tanto a origem do Cosmos (do Universo, para ‘modernizar’ a expressão), quanto a autonomia da conduta (Lucr. *Fragmenta nat.* 2. vv. 216). Sobre esse passo da doutrina epicurea vale pontuar que, exegeticamente, até o século dezenove a tese do *desvio* dos átomos se restringia a textos como o poema de Lucrécio (*De Rerum Natura*) e as

<sup>78</sup> Cf.: (Epicur. *Sent. Vat.* 72)

<sup>79</sup> Leucipo é comumente nomeado como um dos mestres de Demócrito. 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” (D.L. IX. 30).

obras de Cícero (mais especificamente a *De Finibus Bonorum et Malorum* e a *De Natura Deorum*).<sup>80</sup> Contudo, em 1889, essas fontes são ampliadas com a descoberta feita na antiga cidade grega chamada Enoanda (região da Turquia).

Essa descoberta diz respeito a um muro no qual constavam grafados vários ensinamentos da *escola* epicurista. O responsável por tais inscrições seria Diógenes de Enoanda, homem rico, influente na vida política da sua cidade, e um seguidor dos preceitos éticos de Epicuro. Da riqueza e da influência política de Diógenes, Mireia Movellán Luis (2016) faz os seguintes apontamentos:

É verdade que, como epicureu ortodoxo, Diógenes não recomenda a riqueza ou o poder político, porém, temos que assumir que ele devia ser rico e politicamente influente: que era rico o indica a possibilidade de requerer a enorme inscrição e o poder residir em Rodes no inverno; quanto à vida política, ainda que afirme não participar dos assuntos públicos (fr. 3), alguma influência teria que ter para que permitissem colocar a inscrição em um lugar público (GUAL, 2016, p. 19, tradução nossa).

Em meio aos ensinamentos da Filosofia epicurea que foram escritos no muro de Enoanda (e que sobreviveram à ação do tempo) consta a afirmação segundo a qual foi Epicuro quem tornou conhecida a *declinação* dos átomos, garantindo assim, ao contrário de Demócrito, o seu livre movimento.<sup>81</sup> Tal descoberta reacendeu as discussões acerca da teoria do *clinamen* (ou *declinatio*, tal como consta em Cícero) que, até então, tinha como referência epicurea tão somente Lucrécio.

O *clinamen* de Lucrécio encontra ainda hoje certa dificuldade para ser incorporado como parte da doutrina de Epicuro. Basicamente, são dois os motivos para essa dificuldade: (i) porque 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 das *Sentenças Vaticanas*); (ii) porque haveria uma incoerência na tese do *desvio* dos átomos apresentada por Lucrécio quando comparada aos escritos de Epicuro. Por esses dois motivos, muitos comentadores foram levados a investigar

<sup>80</sup> Ainda que tal referência também se encontre na *De Fato*. Cf.: (Cic. *Fat.* X).

<sup>81</sup> “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 & O’MEARA, frag. 54, p. 51, 1996).

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.

Original ou não, o fato é que o *clinamen* consiste em um ponto fundamental para o estudo da Filosofia epicurea, dado que a sua pretensão é ser uma explicação para a origem do Universo e para a autonomia da conduta. Na presente tese, ao abordarmos as questões que envolvem o *clinamen* (2.1.1), iremos discuti-lo sob essas duas perspectivas, ainda que o nosso principal interesse com a análise da *physiologia* epicurea seja apresentar de que forma, para o Epicurismo, seria possível pensar o surgir do Cosmos sem intervenção de uma *racionalidade* divina. Tal interesse se justifica pelo fato de que é por meio dessa questão que emerge a primeira expressiva divergência entre o Epicurismo e o Estoicismo. Afirmamos isso em razão das consequências teóricas da *physiologia* epicurea se apresentarem como diametralmente opostas àquele pressuposto estoico, segundo o qual, haveria uma *orthòs lógos* divina responsável pela ordenação da Natureza. Acerca desse ponto de divergência entre Epicurismo e Estoicismo, dedicamos o passo 2.2 da nossa tese.

A *orthòs lógos* estoica também se apresenta como um problema para Epicuro devido ela ser concebida pelos estoicos como um modelo de conduta para o humano. Fundamentalmente, o problema estaria tanto no fato de a referida *orthòs lógos* ser divina e, portanto, distinta da própria natureza humana a que se pretende ser modelo, quanto na ideia de se assumir como guia norteador da ação ‘algo’ que está fora do humano. Vimos em 1.2 que, para os estoicos, não haveria essa ‘separação’ entre o humano e o divino porque os seres humanos, ao contrário dos animais, compartilhariam do *lógos ordenador* divino. Seja como for, para a mentalidade epicurea esse raciocínio consiste em um contrassenso, pois, ao fazer confluir duas naturezas distintas (a humana e a divina), o Estoicismo acaba por estipular um modelo de vida humano que não condiz com o próprio humano. Um bom exemplo nesse sentido é a postura estoica relativa aos prazeres, visto que é por estabelecer como *télos* humano a vida de acordo com a *orthòs lógos* divina que, para o Estoicismo, o prazer deveria ser apartado da condição de vida sábia. Essa distinção entre o ‘ser sábio’ e a fruição do prazer não ocorre no Epicurismo, resultando, dessa forma, em mais um ponto de divergência a ser analisado. Com vistas ao esclarecimento dessa divergência, propomos o tópico 2.3.1 em nosso estudo, precedido, no entanto, de uma análise minuciosa acerca do prazer, do *desejo* (*epithymía*) e da ataraxia epicurea (2.3).

Frente às implicações da *physiologia* epicurea acima citadas, dedicamos a análise que se segue (2.1) exclusivamente para a apresentação e esclarecimento do atomismo de Epicuro. Procedemos dessa forma por acreditar que uma ‘introdução’ às bases da sua Física torna mais compreensível as discussões que nessa segunda parte da tese pretendemos realizar. Com vistas a essa análise do atomismo epicureu, nos serviremos aqui em especial da sua *Carta a Heródoto*, visto ser nela que Epicuro se dedica com maior afinco ao esclarecimento do que ele entende por átomo, por vazio, e pelo processo de composição e de decomposição dos corpos. Em razão da influência de Leucipo e de Demócrito nas formulações epicureas sobre a Natureza, optamos também por apontar em que medida Epicuro diverge ou converge com esses dois filósofos. Feitos tais apontamentos, passemos à análise.

## 2.1 O ATOMISMO DE EPICURO

Em sua *Carta a Heródoto*, Epicuro escreve aquilo que, para ele, seria o “essencial” no que diz respeito aos elementos que compõem a sua *physiologia* (Epicur. *Ep. Hdt.* 35). Nesse sentido, a carta em questão tem a pretensão de ser um epítome do que Epicuro compreende como sendo, não apenas os princípios da Natureza (os átomos, por exemplo), mas também o *critério* (*kritérion*) de investigação para a confirmação desses princípios. Relativo ao *critério*, Epicuro propõe que toda investigação acerca da Natureza tenha como seu fundamento as sensações (*aísthesis*), ou seja, que as explicações oferecidas aos fenômenos naturais sejam elaboradas de tal modo que não contradigam aquilo que as sensações atestam. A primeira proposição que resulta desse *critério* epicureu é: “nada nasce do não-ser [οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος]” (Epicur. *Ep. Hdt.* 38-39). Epicuro apresenta duas justificativas, baseadas nos sentidos, para a defesa desse raciocínio.

A primeira justificativa para o pressuposto segundo o qual “nada nasce do não-ser” é que: “Se não fosse assim, tudo nasceria de tudo e nada teria necessidade de seu próprio germe” (Epicur. *Ep. Hdt.* 38). No intuito de evidenciar a conclusão absurda que resultaria da não admissão dessa primeira justificativa, Lucrécio faz a seguinte observação:

Realmente, se fosse possível nascer do nada, tudo poderia nascer de tudo, e coisa alguma teria necessidade de semente. Poderiam surgir homens do mar, romper da

terra a família dos peixes escamosos e as aves precipitarem-se do céu [...] (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 160).

A segunda justificativa apresentada por Epicuro consiste na ideia de que: “Se aquilo que desaparece percesse e se resolvesse no não-ser, todas as coisas estariam mortas, pois não existiriam aquilo em que deveriam resolver-se” (Epicur. *Ep. Hdt.* 39). Essa segunda justificativa é fundamental para a Física epicurea, e isso por um motivo bem específico, a saber, é a partir dela que Epicuro nos leva à enunciação do átomo como o princípio material da sua *physiologia*. Isso porque, para Epicuro, é o átomo que resta intacto na aparente dissolução total daquilo que perece. Nas palavras de Epicuro:

Esses elementos são os átomos, indivisíveis e imutáveis, se é verdade que nem todas as coisas poderão perecer e resolver-se no não-ser. Com efeito, os átomos são dotados de força necessária para permanecerem intactos e para resistirem enquanto os compostos se dissolvem, pois são impenetráveis por sua própria natureza e não estão sujeitos a uma eventual dissolução (Epicur. *Ep. Hdt.* 41).

Dessa apresentação do átomo como elemento basilar da Física epicurea, chamamos a atenção para a sua pretendida caracterização estrutural.

Na passagem acima citada (Epicur. *Ep. Hdt.* 41), temos o pressuposto de que é por serem sólidos que os átomos são os únicos a se manterem incólumes no processo de destruição dos corpos compostos.<sup>82</sup> Por ‘corpo composto’, cabe observar, Epicuro se referia aos aglomerados de átomos que formam todas as coisas, dos astros aos mais pequenos seres vivos: “[...] alguns corpos são compostos, enquanto outros são os elementos de que se compõem os corpos compostos” (Epicur. *Ep. Hdt.* 40). Contudo, ao contrário do que se passa com os próprios átomos, esses corpos compostos não são puramente sólidos: “há espaços vazios nas substâncias” (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 345), afirma Lucrécio. No esforço de evidenciar essa proposição, Lucrécio nos apresenta o seguinte raciocínio:

[...] por que razão vemos algumas coisas pesarem mais do que as outras, sendo das mesmas dimensões? Se houvesse tanta matéria num floco de lã como num pedaço de chumbo, é evidente que deveria pesar o mesmo, visto que é próprio da matéria

---

<sup>82</sup> Daí a afirmação de Lucrécio segundo a qual: “[...] o que é elemento, nada o pode destruir; tudo venceu pela sua solidez” (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 480).

exercer uma pressão de cima para baixo, ao passo que, por sua própria natureza, o vazio não tem peso. Portanto, aquilo que tem o mesmo tamanho e é mais leve mostra, sem dúvida alguma, que tem mais espaço vazio; e, o que é mais pesado indica ter mais quantidade de matéria e menos vazio dentro de si. É, assim, verdadeiro o que buscávamos com sagaz razão: existe, misturado aos corpos, aquilo a que chamamos vazio (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 345-365).

Para além dessa argumentação de Lucrecio acerca da presença do vazio nos corpos compostos, a discussão epicurea em torno da existência do vazio também é construída a partir de outros dois pressupostos: (i) o vazio existe na condição de *lugar* (*tópos*), ou seja, enquanto ‘espaço’ no qual os corpos compostos se encontram; (ii) a existência do vazio se vê provada na observável possibilidade dos corpos se moverem. Epicuro coloca essas questões sob os seguintes termos:

Se aquilo que chamamos vazio ou espaço, ou aquilo que por natureza é intangível, não tivesse uma existência real, *nada haveria em que os corpos pudessem estar, e nada através do que eles pudessem mover-se*, como parece que se movem (Epicur. *Ep. Men.* 40, grifo nosso).

Relativo à compreensão epicurea do vazio enquanto *lugar*, cabem aqui algumas considerações tendo Demócrito como pano de fundo, uma vez que é possível observar uma estreita relação de convergência entre esses dois filósofos. Defendemos essa relação à luz da interpretação de Malcom Schofield (1994) acerca de Demócrito e das leituras de Reale (2011) e de Brun (1987) acerca de Epicuro.

Segundo Schofield, para Demócrito: “[...] 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). Tal concepção se constitui em ponto de convergência com a Filosofia epicurea tendo em vista que, também para Epicuro, o vazio não seria um absoluto não-ser, mas um “espaço”, uma “natureza intangível” (*anaphes phýsis*), afirma Reale (REALE, 2011, p. 171). Brun seguiu nessa mesma direção, visto os diversos termos usados por Epicuro para se referir à ideia de vazio: “τόπος; χώρα; κενός; διάστημα” (BRUN, 1987, p. 69, tradução nossa). Na interpretação de Brun, é por pensar o vazio como algo que pode (ou não) ser ocupado por um composto atômico que Epicuro garantiu ao vazio a possibilidade de ser pensado como um

*lugar (tópos)* ou *extensão (chóra)* e, portanto, como algo que é; como algo que existe (BRUN, 1987, p. 69-70).

Quanto ao segundo pressuposto relativo à existência do vazio, chamamos a atenção para a justificativa que o sustenta: Epicuro infere a realidade do vazio pela possibilidade (observável) de os corpos se moverem. Trata-se do já referido *critério* epicureu, segundo o qual, as sensações se constituem no fundamento de investigação da Natureza. Epicuro elege as sensações a esse *status* por entender que nada pode contradizer aquilo que apreendemos pelos sentidos, nem mesmo a *razão*: “[...] porque a razão depende totalmente das sensações” (D.L. X. 32). Contudo, e sobre esse ponto é preciso ter clareza, Epicuro não pretende sobrepor as informações que apreendemos pelos sentidos à investigação filosófica acerca dessas informações. Ao afirmar que a *razão* não é capaz de contradizer o que apreendemos pelos sentidos, Epicuro busca apontar para a ideia de que não podemos negar a ‘realidade’ das nossas percepções sensíveis – ainda que elas, posteriormente, mediante investigação, possam ser descobertas como equivocadas. Sobre esse ponto, a seguinte passagem da sua *Carta a Pítocles* nos é cara:

O tamanho do sol, da lua e dos outros astros *em relação a nós* [παρ’ ἡμᾶς] é exatamente o que vemos [...] Mas, o tamanho em si na realidade pode ser maior que aquele que vemos, ou um pouco menor, ou igual. Assim, também os fogos que nossos sentidos percebem, quando observados à distância são vistos de modo correspondentes às nossas sensações (Epicur. *Ep. Pyth.* 91, grifo nosso).

Diante da forma como Epicuro argumenta acerca da existência do vazio (os dois pressupostos acima enunciados), constata-se uma semelhança apenas parcial em relação à forma como ele argumenta acerca da existência dos átomos. Isso porque, embora o *critério* para a evidenciação da existência dos átomos seja o mesmo *critério* utilizado para evidenciar que o vazio existe, ou seja, os sentidos, no caso específico dos átomos, as sensações não nos levam a pressupor que eles existam – ao menos não de forma direta, clara. Para Epicuro, a existência dos átomos se vê provada pelas sensações tendo em vista que “nada nasce do não-ser”,<sup>83</sup> de modo que é necessário admitir que tudo tem um princípio; princípio esse que Epicuro concebe como sendo o átomo. Aqui faz-se sentir a influência do atomismo de Leucipo e de Demócrito sobre Epicuro, uma vez que é deles a ideia do átomo como o

<sup>83</sup> Pois, como afirmou Lucrecio: “[...] se fosse possível nascer do nada, tudo poderia nascer de tudo [...]” (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 160).

primeiro princípio do universo (D.L. IX. 30. 44), ou seja, como resposta teórica à impossibilidade de ‘nada poder nascer do não-ser’ e de que tudo o que morre desaparecer por completo. Aliás, segundo Diógenes Laércio, é de Demócrito, mais precisamente, os pressupostos segundo os quais: (i) “Nada é gerado pelo não-ser e nada perece no não-ser”; (ii) e de que os átomos são resistentes às dissoluções por serem sólidos (D.L. IX. 44).

A influência de Leucipo e de Demócrito sobre o modo como Epicuro formulou o seu atomismo também pode ser observada em outros aspectos da sua *physiologia*. Dentre esses aspectos, temos não só a defesa de Epicuro no sentido de que “o todo [πᾶν] é infinito” (Epicur. *Ep. Hdt.* 41), mas também de que “o todo [πᾶν] é constituído de corpos [σώματα] e de vazio [κενός]” (Epicur. *Ep. Hdt.* 39). É Diógenes Laércio quem nos indica essa influência ao afirmar que, para Leucipo: “[...] o todo é infinito e é em parte cheio e em parte vazio” (D.L. IX. 31). Uma vez expostos os argumentos de Epicuro acerca da existência dos átomos e do vazio, cabe agora esclarecer os motivos pelos quais ele afirma que o *todo* seria infinito.<sup>84</sup>

Fundamentalmente, o *todo* é pensado por Epicuro como infinito por dois motivos. Primeiro, porque não se vê em confronto com outra coisa, como é característico de tudo aquilo que é finito (Epicur. *Ep. Hdt.* 41). Assim, por não haver esse confronto e, portanto, extremidades, o *todo* é admitido como sendo sem limites; como sendo infinito.<sup>85</sup> Segundo: “[...] o todo é infinito também pelo número enorme de corpos e pela grandeza do vazio” (Epicur. *Ep. Hdt.* 42). Em sua *Carta a Heródoto*, Epicuro explica essa afirmação da seguinte forma: por um lado, se o vazio fosse infinito e o número de átomos fosse finito, então não haveria a possibilidade de choque desses átomos e, conseqüentemente, a formação de corpos compostos; por outro, se o vazio fosse finito e o número de átomos fosse infinito, então não haveria espaço para o movimento dos átomos (Epicur. *Ep. Hdt.* 42). Essa argumentação não só revela o motivo pelo qual, para Epicuro, o *todo* deveria ser assumido como infinito, como também nos apresenta a uma nova característica dos átomos, a saber, eles são quantitativamente infinitos.

Aliada à ideia de que os átomos seriam quantitativamente infinitos, temos a defesa epicurea de que a *forma* (*schêma*) desses átomos também seriam infinitas. De acordo com Epicuro, impõe-se como necessária a admissão das *formas* dos átomos como sendo infinitas

<sup>84</sup> Sobre as justificativas de Leucipo para tal afirmação, infelizmente, não dispomos de fonte alguma.

<sup>85</sup> Em uma tentativa de evidenciar a plausibilidade desse raciocínio, Lucrécio propõe o seguinte raciocínio: “[...] se se aceitar que todo o espaço é finito e se alguém chegar correndo aos últimos bordos e daí lançar um volátil dardo, achas que, arremessado com toda força, se dirigirá aonde foi atirado, voando ao longe, ou te parece que alguma coisa o poderá impedir ou deter?” (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 970).

pelo fato de que, do contrário, seria impossível explicar a variedade ilimitada dos fenômenos, contradizendo, desse modo, a experiência:

Além disso, os átomos, dos quais se formam os compostos e nos quais os compostos se dissolvem, são não somente impenetráveis mas têm uma variedade infinita de figuras; com efeito, *não seria possível que a variedade ilimitada dos fenômenos derivasse do número limitado das mesmas figuras* (Epicur. *Ep. Hdt.* 42, grifo nosso).

Para Epicuro, a junção dos átomos ocorre encerrada dentro de certos limites, ou seja, limita-se a uma adequação de átomos que, em suas *formas* distintas, viabilizam o agrupamento atômico tornando possível o surgimento dos fenômenos.<sup>86</sup> Sobre esse ponto da argumentação de Epicuro, é interessante observar a sua divergência em relação a Leucipo. Isso porque, para Leucipo, era a semelhança na *forma* dos átomos que garantia (no processo de formação dos corpos compostos) a sua união (D.L. IX. 31). Aparentemente, algo análogo se passa com Demócrito, tendo em vista o que afirma William K. C. Guthrie (1969), a saber, que os átomos só se unem aos seus semelhantes (GUTHRIE, 1969, p. 409).

A oposição à ideia de que os átomos só se unem aos seus semelhantes é apenas um dos pontos nos quais Epicuro se mostra contrário a Leucipo e a Demócrito. Embora convirja com a ideia de que o *todo* e os átomos são infinitos, Epicuro se opõe, por exemplo, à afirmação de Demócrito segundo a qual os átomos também seriam infinitos em *tamanho* (*mégethos*): “Os átomos são infinitos em tamanho e número” (D.L. IX. 44), sustentava Demócrito. Para Epicuro, embora se deva admitir um número variado de *tamanhos* para os átomos, é preciso também admitir um limite para essa variação. Tal limite é conceitualmente exigido por dois motivos. Primeiro, porque não podemos admitir a existência de átomos tão grandes a ponto de serem observados na Natureza (Epicur. *Ep. Hdt.* 56): “[...] a menos que se queira ser contraditado pelos fenômenos” (Epicur. *Ep. Hdt.* 55). Segundo, porque deve haver um limite na divisão dos corpos. Nas palavras de Lucrécio: “[...] 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” (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 615). Assim, a proposta epicurea é a de que deve haver um limite para o *tamanho* dos átomos, tanto para mais, quanto para menos: ‘para mais’ porque, se se afirma que deve haver átomos de todos os

---

<sup>86</sup> A título de ilustração, podemos pensar aqui na junção de dois átomos (*a* e *b*), sendo a *forma* do átomo *a* côncava e a *forma* do átomo *b* convexa.

*tamanhos*, deveriam ter chegado a nós átomos visíveis (o que é contrariado pelos fenômenos); ‘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 (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 625-630).

Epicuro também diverge de Leucipo e de Demócrito na medida em que concebe o *peso* (*báros*) dos átomos como a ‘causa primária’ do seu movimento pelo vazio. É pertinente frisar a ideia do *peso* como a ‘causa primária’ do movimento atômico pelo fato de que, em sua *Carta a Heródoto*, Epicuro admite dois tipos de movimentos entre os átomos: o de queda, em razão do *peso*, e o onidirecional, decorrente das colisões. Aliado a esse pressuposto, temos também a ideia segundo a qual “[...] os átomos têm necessariamente velocidade igual quando, movendo-se através do vazio, não encontram resistência alguma” (Epicur. *Ep. Hdt.* 61). Ora, se todos os átomos ‘caem’ na mesma velocidade pelo vazio, fica por explicar de que modo seria possível a sua colisão e, conseqüentemente, a formação dos corpos compostos. A ‘solução’ para esse problema é o *desvio espontâneo* dos átomos, o qual, embora tenha sido historicamente atribuído a Lucrécio, foi ‘recentemente’ descoberto em Diógenes de Enoanda (2). De acordo com a tese do *desvio*, os átomos mudariam o seu curso vertical pelo vazio “em altura incerta e em incerto lugar, e tão somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento” (Lucr. *Fragmenta nat.* 2. vv. 220), viabilizando, dessa forma, uma colisão entre eles.

Fundamentalmente, a crítica comumente feita ao *clinamen* epicureu é a de que se trata de um pressuposto sem explicação, ou seja, sem uma causa capaz de justificar o seu surgimento. Por não haver tal justificativa, o *clinamen* foi caracterizado por alguns como oriundo de uma “astúcia” (ou engodo) dos epicureus. Essa abordagem negativa a respeito do *clinamen* pode ser observada na seguinte passagem da *De Finibus Bonorum et Malorum*, de Cícero:

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 (Cic. *Fin.* I. 6. 18-19, tradução nossa).<sup>87</sup>

Para além da crítica ao próprio *clinamen*, chama também a atenção o fato de Cícero atribuir ao próprio Epicuro a autoria desse pressuposto. Seja por pretender desqualificar Epicuro lhe atribuindo uma ideia ‘astuta’, seja por ter tido acesso a obras genuínas do filósofo do Jardim, o fato de Cícero (bem como Diógenes de Enoanda e Lucrécio) afirmar a existência do *clinamen*, deve-se a esse pressuposto forte credibilidade quanto a sua presença no pensamento de Epicuro. Versaremos especificamente sobre essas questões em análise posterior (2.1.1), visto que aqui cabe mais especificamente evidenciar em que aspecto essa concepção epicurea dos átomos diverge de Leucipo e de Demócrito.

Seguindo Leucipo, Demócrito não atribuiu como causa da formação dos corpos compostos o movimento originado do *peso* dos átomos. Sobre esse aspecto da Filosofia de Leucipo e de Demócrito, a descrição feita por Diógenes Laércio nos é cara. De acordo com o doxógrafo, para Leucipo:

Os mundos formam-se do seguinte modo: destacando-se do infinito, muitos corpos de toda espécie de figura vão para o grande vazio e, reunindo-se entre si, formam um único vórtice, no qual atiram-se uns aos outros, e movendo-se em círculos em todas as direções possíveis separam-se de modo a que os semelhantes se unam entre si. Estando em equilíbrio por causa do seu grande número e não podendo mover-se em círculo, os corpos leves dirigem-se para o vácuo externo, como se estivessem sendo peneirados; os remanescentes ficam juntos e, agregando-se entre si, continuam juntos em seu circuito, formando um primeiro sistema esférico (D.L. IX. 31).

---

<sup>87</sup> 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”. Há, portanto, um equívoco na tradução, pois, como já afirmamos anteriormente, o movimento seria “para baixo”. O movimento natural dos átomos é sempre assumido como um movimento de *queda* linear devido ao seu *peso*.

O ponto a se considerar acerca desse pressuposto de Leucipo é que o *peso* dos átomos não é a propriedade fundamental para a formação das massas, mas sim o *vórtice* que é causado pela “reunião” dos átomos. Por enxergar em Demócrito esse mesmo raciocínio, Margherita Isnardi Parente (1974) faz a seguinte observação:

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 Quartim de Moraes (1998), ao versar sobre esse vórtice presente nas considerações de Demócrito, afirma que, na verdade, trata-se de uma tese sem explicação (MORAES, 1998, p. 47). No entanto, encontramos em Christopher Taylor (2008) a pertinente observação segundo a qual tal fenômeno pode ser compreendido, sem maiores problemas, quando seguimos a interpretação apontada por Diógenes Laércio, que identifica esse vórtice como *Necessidade* (*anáγκη*): “Tudo acontece por força da necessidade [*ἀνάγκη*]; Demócrito chama necessidade o vórtice causador da gênese de todas as coisas” (D.L. IX. 45). De acordo com 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 *vórtice*, enquanto que o próprio *vórtice* não seria determinado por nada, apenas ocorreria. “Nessa concepção [afirma Taylor], a necessidade governa uma ordem do mundo a que, no entanto, está confinada, 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 *vórtice* de Demócrito não se apresentaria mais como uma tese gratuita (como um equívoco em seu sistema físico), justamente porque estaria fora do campo da *Necessidade*. O *vórtice*, mesmo se entendido como fruto do *acaso* (*týche*), 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).

Em Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900) também se encontra esse tipo de interpretação que busca, a partir de um reconhecimento da ignorância humana, ‘compreender’ o princípio das causas em Demócrito. 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).

Diante das considerações feitas até aqui, percebemos que conceber um *vórtice* como causa do movimento dos átomos não impediu que Leucipo e Demócrito caíssem em sérios problemas teóricos. Como afirmamos anteriormente, o mesmo aconteceu com Epicuro ao tratar dessa questão, ainda que ele tenha se esforçado no sentido de se desvincular de Leucipo e Demócrito e propor uma nova causa para o movimento dos átomos. A dificuldade nesse passo da *physiologia* epicurea está no fato de Epicuro propor o *peso* como a causa primeira do movimento atômico, porém, como incapaz de intervir na velocidade dos átomos (Epicur. *Ep. Hdt.* 61). Dessa forma, ‘caindo’ em linha reta pelo vazio com a mesma velocidade, a colisão que possibilitaria a junção dos átomos e a conseqüente formação dos corpos compostos se torna impossível.<sup>88</sup> Supostamente, apenas o *clinamen* resolveria essa dificuldade da Física de Epicuro, ainda que, para alguns comentadores, esse *desvio* seria tal como o *vórtice* de Leucipo e de Demócrito, ou seja, uma tese gratuita. Dedicamos a análise que se segue (2.1.1) especificamente a essas questões.

### 2.1.1 O *clinamen* na Filosofia de Epicuro

<sup>88</sup> “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, 2004, p. 33).

O *clinamen*, tal como apresentado por Lucrecio, encontra-se descrito no Livro II do seu poema 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 (Lucr. *Fragmenta nat.* 2. vv. 216).

Por consistir nesse *desvio espontâneo* “em altura incerta e em incerto lugar”, o *clinamen* recebeu duras críticas ao longo da História da Filosofia. Dentre os que proferiram tais críticas está Cícero, filósofo que facilmente pode ser admitido como o mais empenhado na evidenciação de uma suposta incoerência do *clinamen*. Isso porque, existem pelo menos três obras nas quais podemos constatar esse esforço por parte do filósofo romano. São elas: *De Finibus Bonorum et Malorum* (Cic. *Fin.* I. 6. 19); *De Natura Deorum* (Cic. *Nat. D.* I. 25. 69-70) e a *De Fato* (Cic. *Fat.* 22).

A crítica de Cícero ao *clinamen* é construída no sentido de evidenciar esse pressuposto como uma “invenção ridícula e repugnante ao bom senso” (Cic. *Fat.* XX, tradução nossa). Para Cícero, existem dois motivos intrinsecamente relacionados para tal caracterização. Primeiro, porque ao contrário do que se dá em relação ao movimento de queda e o movimento onidirecional, o *clinamen* não tem uma causa que o explique: “Aqui está um movimento sem causa” (Cic. *Fat.* X, tradução nossa), afirma Cícero. Segundo, porque mesmo se tratando de uma “invenção ridícula”, “sem causa”, o *clinamen* se faz necessário para a Física epicurea, dado que, sem esse *desvio*, não há a possibilidade de colisão e, conseqüentemente, formação dos corpos compostos. Com efeito, para Cícero, pouco importa se Epicuro é ou não o autor do *desvio espontâneo* dos átomos, pois:

[...] se Epicuro não o declara expressamente, ele é forçado a admitir isso [o *clinamen*]. Porque se um átomo chega a desviar, não é porque foi empurrado por outro: como poderiam dois átomos colidir, uma vez que, de acordo com o próprio

Epicuro, eles são todos levados pela gravidade? (Cic. *Fat.* X, tradução e grifo nosso).

Em resposta a essa dificuldade que o *clinamen* mais parece agravar do que resolver, João Q. de Moraes afirma que é possível explicar o modo como os átomos se encontram, e formam os corpos compostos, tomando como fonte tão somente os escritos canonicamente atribuídos ao próprio Epicuro.

É a *Carta a Heródoto* que João Q. de Moraes tem em mente, mais especificamente a passagem na qual Epicuro afirma não haver ‘alto e baixo em absoluto no vazio infinito’:

[...] não devemos afirmar que o alto ou o baixo do infinito possa ser considerado em sentido absoluto o ponto mais alto e o ponto mais baixo. Sabemos com certeza que se do ponto onde estamos prolongarmos ao infinito o espaço que está acima de nossas cabeças, jamais aparecerá o ponto extremo dessa linha imaginária, e se por outro lado prolongarmos ao infinito o espaço que está por baixo do suposto ponto de partida, esse parecerá simultaneamente alto e baixo em relação ao mesmo ponto de partida (Epicur. *Ep. Hdt.* 60).

Ou seja, dado que “alto” e “baixo” no vazio infinito não são assumidos por Epicuro em sentido absoluto, mas sim em dependência do ponto em que se encontra o observador, o movimento de ‘queda’ dos átomos (em razão do seu *peso*) pelo vazio também deve ser assumido como relativo – nunca absoluto.<sup>89</sup> Nesse ponto da sua argumentação, vale destacar, João Q. de Moraes se mostra alinhado a pesquisadores como 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).<sup>90</sup> Do ponto de vista de João Q. de Moraes, essa ‘relativização’ do movimento dos átomos, a partir da ideia de um vazio infinito, viabiliza a afirmação de que a linha reta percorrida por esses átomos se dá em todas as direções, e não apenas de um ponto ao outro, como se o *todo* tivesse início e fim. Assim, percorrendo todas as

<sup>89</sup> 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, 2004, p. 39).

<sup>90</sup> É digno de nota também 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 – como pretende João Q. de Moraes.

direções, não haveria a necessidade de se aplicar um *desvio espontâneo* para justificar o modo como os átomos se encontram (MORAES, 1998, p. 49).

Embora João Q. de Moraes sugira que o *clinamen* não consiste em um pressuposto original de Epicuro, a atribuição desse *desvio* ao mestre do Jardim é uma constante na História da Filosofia, sendo possível encontrá-la até mesmo nos textos de Agostinho de Hipona (354 d.C. – 430 d.C.):

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* (August. *C. acad.* 1. X. 23, grifo nosso).

Constante também é a própria crítica (largamente difundida por Cícero) de que o *clinamen* se trata de um ‘movimento sem causa’. Contra esse tipo de afirmação, Karl Marx (1818 – 1883) afirma em sua tese de doutorado (*Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*) que esse *desvio* não carece de uma ‘causa’, ao menos não no sentido requerido por Cícero. Isso porque:

[...] uma causa física, tal como a quer Cícero, enviaria a declinação do átomo para o círculo do determinismo; e isso quando, precisamente, nos deve afastar desse círculo. [...] 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).

Na condição de negação do determinismo, o *clinamen* emerge como um dos pontos centrais da Filosofia epicurea. Em primeiro lugar, porque rompe com as bases do atomismo de Leucipo e Demócrito, tal como evidencia Cícero:

Epicuro imaginou essa declinação porque temia que, se a gravidade carregasse sozinha os átomos em um movimento natural e necessário, não haveria ação livre [...] Assim fez Demócrito, o inventor dos átomos, que preferiu submeter todas as

coisas à fatalidade do que subtrair seus corpúsculos dos seus movimentos naturais (Cic. *Fat.* X, tradução nossa).

Em segundo lugar, intrinsecamente relacionado ao primeiro, porque garante (ou explica) a possibilidade da autonomia da conduta humana. Nas palavras de Lucrécio: “[...] se os elementos não fazem, pela sua declinação, qualquer princípio de movimento que quebre as leis do destino [...] donde vem esta liberdade que têm os seres vivos?” (Lucr. *Fragmenta nat.* 2. vv. 255-260). Daí o interesse por parte dos estudiosos, dentre eles o próprio Marx, em versar sobre assunto, seja para refutar a necessidade do *clinamen*, seja para defendê-lo.

Na esteira dos comentadores que buscaram apresentar argumentos que favorecessem a ideia de que o *clinamen* seria uma tese compatível com a doutrina de Epicuro, também encontramos Norman Wentworth DeWitt (1964), em *Epicurus and his Philosophy*. Fundamentalmente, o esforço de DeWitt se concentra em evidenciar de que modo o *clinamen* é capaz de interligar a Física à Ética, tal como pretende Lucrécio no Livro II do seu poema. Entretanto, DeWitt busca evitar uma aparente circularidade presente nos argumentos do epicureu romano. Em seu poema, Lucrécio 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. Lucrécio concebe a existência do mundo graças ao *clinamen*, ao passo que a existência do *clinamen* passa a ser garantida porque, caso contrário, não se poderia afirmar a existência do mundo – o que seria um absurdo. Nesse sentido, o *clinamen* de Lucrécio se apresenta a nós revestido de um aspecto falacioso. Nas palavras de Reinhold Aloysio Ullmann (2010), uma petição de princípio:

Com evidência meridiana, o texto demonstra a insegurança em que labora Lucrécio. 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, 2010, p. 55).

No intuito de evitar essa circularidade dos argumentos de Lucrécio, 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 (Lucr. *Fragmenta nat.* 2. vv. 240). Na verdade, essa passagem nos revela uma suposta contradição presente no discurso do próprio Lucrecio. Isso porque, no Livro III do *De Rerum Natura*, Lucrecio afirma que o *desvio* dos átomos surge a partir de uma “espontaneidade” (Lucr. *Fragmenta nat.* 3. vv. 33). Ora, se os átomos não podem originar os choques por si próprios, tal como é afirmado no Livro II, então por que Lucrecio afirma 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. Ao versarmos sobre as qualidades dos átomos em 2.1, não encontramos qualquer tipo de reflexão que nos indicasse a ideia de que haveria uma 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 em sua própria exposição. 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 evidenciar era que esse *desvio* ocorreria, não por uma ‘vontade’ própria desses elementos, mas por ser fruto de um movimento natural.

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 habitual.<sup>91</sup> 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 deve se estender 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

---

<sup>91</sup> 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, 1987, p. 66, tradução nossa).

criaturas animadas” (DEWITT, 1964, p. 169, tradução nossa). Ao estender o *desvio* dos átomos às “criaturas animadas” (ao ser humano, especificamente), DeWitt dá o pretense ‘salto’ da Física para a Ética, pois viabiliza a possibilidade da escolha, ou, da ‘vontade’. Contudo, o emprego desse conceito (‘vontade’) exige ainda 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 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 gera sérios problemas, não apenas no que diz respeito à linguagem da Filosofia epicurea, mas de qualquer filósofo grego. O próprio DeWitt não esconde essa dificuldade e esclarece 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 tratar da ‘vontade’ (*will*) é o *par’hemās* (παρ’ ἡμᾶς), que, traduzido 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. Daí o porquê optamos no presente estudo por nos referir à ‘vontade’ ou mesmo à ‘liberdade sob os termos da ‘autonomia da conduta’.<sup>92</sup>

Embora o *clinamen* encontre em especialistas como DeWitt e Marx a defesa para a sua sustentação enquanto explicação para a autonomia da conduta, não podemos negar o fato de que há também forte coerência nos argumentos daqueles que se opõem a essa interpretação. Mais uma vez, esse é o caso da leitura feita por João Q. de Moraes, para quem “[...] 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). No esforço para evidenciar tal interpretação, João Q. de Moraes constrói seu argumento a partir de uma passagem da *Carta a Meneceu* na qual Epicuro 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

<sup>92</sup> Um estudo brasileiro acerca do *par’hemās* na Filosofia epicurea também pode ser encontrado em: (SPINELLI, 2013, p. 183-195).

livre [ἀδέσποτος], razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor? (Epicur. *Ep. Men.* 133-134).

Na passagem acima citada, Epicuro menciona a *Necessidade* (*anáγκη*) ao se referir ao movimento dos átomos no vazio – entende-se aqui o movimento de queda retilínea. Por sua vez, o *Acaso* (*týχη*, 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 equívoco de Lucrécio. O poeta romano teria confundido o movimento dos átomos no vazio (no qual tudo acontece por *anáγκη* e *týχη*) 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” (*par’hemãs*). O que João Q. de Moraes pretende evidenciar 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 Lucrécio uma tese dispensável.

Aparentemente, a argumentação de João Q. de Moraes estaria de acordo com o próprio Epicuro, pois, como exposto na citação da *Carta a Meneceu* feita acima, Epicuro de fato trata de uma ‘vontade livre’, de ‘atos livres’, negando, dessa forma, qualquer dependência da ‘vontade’ humana ao 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, para os epicureus, a alma opera no homem. Para isso, iremos nos valer tanto do que disse Lucrécio em seu poema, quanto daquilo que, em um escólio, foi atestado por Diógenes Laércio.

Segundo consta em Diógenes Laércio, Epicuro dividiu a alma em duas partes: uma “irracional” (*álogos*) e outra “racional” (*logikós*) (Epicur. *Ep. Hdt.* 66). Lucrécio, por sua vez, fez a divisão entre “espírito” (*animus*) e “alma” (*anima*) (Lucr. *Fragmenta nat.* 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 as sensações – 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 deliberação.<sup>93</sup> 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 (prólepsis)*<sup>94</sup> e hábitos adquiridos, como o de comparar os efeitos prováveis de cada ação (MORAES, 1998, p. 75).

Mais uma vez, 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). Isso seria possível devido as 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:

[...] 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).

No presente estudo, assumimos a interpretação que decorre das considerações de João Q. de Moraes (e, de certo modo, também com as de Gual) como a mais viável para se compreender, tanto a formação dos corpos compostos, quanto a autonomia da conduta. Nesse sentido, relativo especificamente às questões inerentes à discussão da autonomia da conduta,

<sup>93</sup> 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, 1964, p. 210).

<sup>94</sup> A partir de uma combinação, de uma junção entre as experiências que adquirimos ao longo da vida, as *prólepsis* são pensadas entre os epicureus como o ato de *antecipar* juízos (opiniões) já presentes na mente frente a determinadas situações.

assumimos a ideia de que, para Epicuro, essa autonomia foi concebida sob o termo do *par'hēmās* e, portanto, como uma característica que deveria ser atribuída tão somente a um conjunto de compostos atômicos que residem em um mundo já formado.<sup>95</sup> Justificamos a opção pela interpretação que se desvincula do *clinamen* em razão do nosso interesse em nos mantermos fiéis (tanto quanto possível) aos textos canonicamente atribuídos a Epicuro, ainda que Lucrecio e Diógenes de Enoanda sejam fontes indispensáveis para o estudo da Filosofia epicurea. Esclarecido tal ponto, cabe agora algumas considerações sobre o conceito *par'hēmās*.

O primeiro ponto a ser esclarecido acerca do *par'hēmās* diz respeito à tradução. Como já afirmamos anteriormente, é problemática a tradução do *par'hēmās* de Epicuro pelo conceito de ‘vontade’, pois tal termo (*voluntas*) tem a 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 (2002), os quais, por inferência, traduziram *par'hēmās* por “vontade livre” sem qualquer explicação. Em vista disso, optamos aqui por seguir uma linha de raciocínio que busca, na medida do possível, se ‘esquivar’ da atribuição do conceito ‘vontade livre’ às considerações de Epicuro. 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*, de uma *autossuficiência*, ou ‘princípio da ação em si mesma’.<sup>96</sup>

Um segundo ponto a ser destacado é a própria divisão epicurea entre o âmbito das ações autônomas e o âmbito em que impera a *Necessidade*. Acerca dessa divisão, as seguintes citações são fundamentais. A primeira provém da *Carta a Meneceu*: “Mais vale aceitar o mito dos deuses, do que ser escravo do destino dos naturalistas [...]” (Epicur. *Ep. Men.* 134). A segunda consta nas *Sentenças Vaticanas*: “A necessidade é um mal, mas não há nenhuma necessidade de viver sob a necessidade” (Epicur. *Sent. Vat.* 9). Face às considerações feitas em 2.1, tópico no qual apontamos para o fato de Epicuro ter se servido do atomismo de Leucipo e Demócrito, as duas citações feitas acima nos apresentam o seguinte quadro conceitual proposto por Epicuro: a Natureza opera segundo leis inexoráveis, *necessárias*, porém, no que diz respeito à vida humana, é prejudicial e, sobretudo, ‘não-necessário’ viver

<sup>95</sup> 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, 2011, p. 183).

<sup>96</sup> Em sua obra, *Os Caminhos de Epicuro* (2009), Spinelli realiza uma análise detalhada do conceito *autárkeia* dentro da Filosofia de Epicuro. Cf.: (SPINELLI, 2009, p. 80-95).

sem autonomia. Cabe deixar claro que, para Epicuro, a *Necessidade* só é passível de ser pensada como ‘má’ quando a consideramos especificamente no âmbito das ações humanas. Aqui, o seguinte comentário de João Q. de Moraes é pertinente:

Na física fundamental (o entrecchoque dos átomos, notadamente), a necessidade é inelutável: assim é a natureza das coisas. Ela está, porém, aquém do bem e do mal: ela é, simplesmente. É no contexto da ética que a necessidade é dita má: é um mau. É mau lhe estar submetido. Depende de nós escapar do cego encadeamento da mecânica cósmica (comentário a Epicur. *Sent. Vat.* 9).<sup>97</sup>

Acerca dessa oposição de Epicuro ao determinismo no âmbito das ações humanas, dispomos ainda de outras duas críticas feitas por ele. A primeira delas (também retirada das *Sentenças Vaticanas*) nos é apresentada sob os seguintes termos: “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” (Epicur. *Sent. Vat.* 40). Ou seja, há um problema intrínseco à defesa do determinismo tal como proposto por Leucipo e Demócrito, pois: “[...] afirmar que tudo é necessário implica afirmar também que a negação dessa tese também é verdadeira” (comentário a Epicur. *Sent. Vat.* 40).

Já a segunda crítica consiste na ideia de que, se as ações humanas fossem pré-determinadas, então elas não poderiam ser elogiadas ou censuradas, como de fato acontece: “nossa vontade é livre [ἀδέσποτος]”, afirma Epicuro, “razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor [...]” (Epicur. *Ep. Men.* 133-134). Esse argumento também aparece em um dos fragmentos remanescentes da sua obra intitulada *Sobre a Natureza*:

[E nós podemos invocar, contra o argumento de que a nossa eventual escolha entre essas alternativas deve ser causada fisicamente pela nossa constituição inicial ou por aquelas influências ambientais] pelas quais nunca deixamos de ser afetados, o fato de repreender, opor e reformar cada uma delas, como se a responsabilidade estivesse também em nós mesmos, e não apenas em nossa constituição congênita e na necessidade acidental daquilo que nos cerca e penetra (apud LONG & SEDLEY, 1987, C 2, p. 103, tradução nossa).

---

<sup>97</sup> Embora estejamos analisando exclusivamente o comentário de João Q. de Moraes, optamos por citar como referência a obra em que esse comentário se faz presente, a saber, as *Sentenças Vaticanas* por ele traduzidas e comentadas. Assim, sempre que essa obra for citada deixaremos claro no texto a que precisamente nos referimos: se à própria *Sentença* de Epicuro ou ao comentário de João Q. de Moraes acerca da *Sentença* em questão. O mesmo procedimento será aplicado nas *Máximas Principais*.

É interessante observar que, tal como em relação à questão da existência do vazio (2.1), o fundamento desse segundo argumento de Epicuro em favor da autonomia dos seres humanos é a possibilidade de podermos ‘constatar’ que nós ‘repreendemos’ e ‘reformamos’ uns aos outros “[...] como se a responsabilidade estivesse também em nós mesmos” (apud LONG & SEDLEY, 1987, C 2, p. 103, tradução nossa). Ou seja, mais uma vez, é no sensível (no campo do observável) que Epicuro busca a ‘prova’ de um dos seus pressupostos, nos revelando que o seu *kritérion* não se aplica somente às questões ligadas à Natureza (à *physiologia*), mas se estende também ao âmbito da Ética.

Fundamentalmente, são essas as justificativas das quais nos servimos para defender que a autonomia da conduta, para Epicuro, não carece da admissão de qualquer tipo de *desvio* dos átomos: (i) a forma como Epicuro aplica o conceito de *par’hemãs* em sua *Carta a Meneceu*; (ii) e o seu esforço (expresso nas duas últimas críticas acima citadas) em evidenciar a contradição na admissão do determinismo na vida humana. No entanto, é preciso deixar claro que, embora estejamos assumindo uma interpretação que desconsidera a necessidade do *clinamen*, não ignoramos o fato de que ele ocupa um espaço de destaque na História da Filosofia,<sup>98</sup> sobretudo porque consiste em um esforço autêntico no sentido de salvaguardar a ‘liberdade’ dentro de uma mentalidade determinista.

O tema da ‘liberdade’ é caro a Epicuro, e ele o abordou (e polemizou) não apenas em contraposição a Leucipo e Demócrito, mas também em contraposição à religião tradicional grega – aquela oriunda de Homero e Hesíodo. Contra a religião, Epicuro criticou a crença de que os deuses vigiavam os seres humanos no intuito de premiá-los ou de castigá-los, sendo esses prêmios e castigos o resultado do tipo de conduta de cada um. Daí que, para Epicuro, tais aspectos da religião grega não só culminavam em um fator de perturbação entre as pessoas comuns, em razão do medo dos castigos, como também subtraía dessas pessoas a autonomia da sua conduta. Do ponto de vista epicureu, tal subtração se dava no sentido de que, para escapar dos castigos, aos seres humanos era imputado viver em dependência da vontade dos deuses – vontade essa que apenas um grupo seleto de pessoas tinha acesso direto, motivo pelo qual se incumbiam da tarefa de ‘transmiti-las’ aos demais –, o que caracterizava, para Epicuro, uma forma equivocada de se conceber o divino.

---

<sup>98</sup> Os inúmeros trabalhos que versaram especificamente sobre a tese do *desvio espontâneo* dos átomos garantem a sua relevância. Dentre esses trabalhos, citamos aqui os seguintes: *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).

A crença de que a relação entre o humano e o divino estaria baseada em permutas foi objeto de duras críticas por parte do Epicurismo. Nesse sentido, cabe observar que até mesmo o Estoicismo se torna um ‘alvo’ da Filosofia epicurea, tendo em vista a sua defesa de que mesmo o sábio “[...] fará preces e pedirá coisas boas aos deuses” (D.L. VII. 124, grifo nosso). A oposição epicurea à forma como o Estoicismo concebia o divino também se deve a outros pressupostos, tais como a defesa estoica de que os astros (o sol, a lua e as estrelas) seriam seres divinos, dado que “[...] uma certa inteligência animal permeia e passa através de todos eles” (Cic. *Acad.* 2. XXXVII, tradução nossa), ou ainda, de que a Natureza é regida por uma *reta razão* divina.<sup>99</sup> Esse ponto de divergência entre Epicurismo e Estoicismo afeta profundamente a forma como esses dois movimentos filosóficos conceberam o seu modelo de vida sábia, razão pela qual dedicamos a esse assunto a investigação que se segue (2.2).

## 2.2 CONCEPÇÕES DE EPICURO A RESPEITO DO DIVINO

Especificamente contra a religião tradicional, o Epicurismo argumentou no sentido de desfazer, tanto a concepção dos deuses antropomórficos preocupados com a vida humana, quanto a crença nas figuras míticas oriundas do imaginário grego. A respeito desse esforço em combater a crença em figuras míticas (nas Górgonas ou no vigilante Cérbero, por exemplo), temos o pressuposto epicureu de que, na verdade, essas criaturas só existem em razão da capacidade humana de realizar *projeções imaginativas do pensamento* (*tàs phantastikàs epibolàs tes dianoías*).<sup>100</sup> No Epicurismo, as *projeções imaginativas do pensamento* consistem em imagens que, por serem sobrepostas umas às outras, resultam em outras imagens que não são verificáveis na realidade. Esse é o caso do centauro: figura mítica oriunda da sobreposição de duas imagens de seres reais, a imagem do homem e a imagem do cavalo. Aliás, esse é um ponto importante da argumentação epicurea acerca dessas *projeções*: da realidade das coisas das quais provêm as quimeras não se segue a realidade das próprias quimeras.

Não é pelo fato de que em sonho (ou vigília) certas relações com o real são possíveis (nesse caso, projetar a imagem de um centauro) que devemos atribuir um valor de verdade a tais experiências. É certo que, para Epicuro, nada pode contradizer o fato de que vemos o que

<sup>99</sup> Tema abordado na primeira parte da presente tese, sobretudo no tópico 1.1.

<sup>100</sup> A tradução *projeções imaginativas do pensamento* aqui referida foi retirada da obra *Epicuro e as bases do epicurismo*, do já citado professor Spinelli. Cf.: (SPINELLI, 2013, p. 169ss.).

vemos e de que sonhamos aquilo que sonhamos. Tais experiências são sempre reais do ponto de vista das sensações. Daí a afirmação de Diógenes Laércio segundo a qual, para os epicureus: “As visões dos loucos e as que aparecem nos sonhos são verdadeiras, porque movem a mente; e o que não existe não a move” (D.L. X. 32). Entretanto, isso não significa que essas *projeções* não carecem de um julgamento crítico para que a sua ‘verdade’, realidade, seja comprovada (ou refutada). Toda *projeção*, da qual se formam certas crenças, *opiniões (dóxa)*, precisa dessa confirmação crítica feita pela *razão*. Do ponto de vista epicureu, a religião grega não colocou sob o crivo da *razão* as *projeções imaginativas do pensamento* herdadas de Homero e Hesíodo, e isso culminou em um modo equivocado de ser religioso, pois proporcionava àqueles que a seguia mais perturbação do que tranquilidade.

A crítica epicurea aos deuses antropomórficos e vigilantes da religião tradicional também tinha como sua justificativa o terror que emergia desse modo de se relacionar com o divino. Contra essa concepção do divino, Epicuro propôs que os deuses deveriam ser concebidos como estranhos a tudo o que fosse diferente deles. Nas palavras do mestre do Jardim: “Irmanados pelas suas próprias virtudes, eles [os deuses] só aceitam a convivência com os seus semelhantes e consideram estranho tudo que seja diferente deles” (Epicur. *Ep. Men.* 124).<sup>101</sup> Todavia, existem indícios de que, embora Epicuro defenda essa visão filosófica dos deuses contrária aos deuses da tradição homérica e hesiódica, ele (Epicuro) não procedeu de modo a exigir dos seus discípulos um afastamento total do culto à religião de suas *póleis*.

O primeiro desses indícios é o próprio fato de não haver nos escritos de Epicuro (ao menos entre os remanescentes) qualquer ensinamento no sentido de proibir os seus discípulos de participarem da vida religiosa de suas *póleis*. Lucrécio estava atento a esse ponto da doutrina. Tanto é verdade, que escreveu os seguintes versos no Livro II da sua obra:

Quanto à Terra, o que é certo é que está em todo o tempo privada da sensibilidade e só porque possui os elementos dos mesmos corpos os pode, de modos variados, trazer à luz do sol. *Mas se alguém resolver chamar Netuno ao mar, e às searas, Ceres, e preferir abusar do nome de Baco a empregar o vocábulo próprio do vinho, concedamos-lhe também que possa dizer que o orbe das terras é Mãe dos deuses, contanto que, na realidade, não manche o próprio espírito com torpes superstições* (Lucr. *Fragmenta Nat.* 2. vv. 655-660, grifo nosso).

<sup>101</sup> O mesmo ensinamento pode ser constatado no primeiro aforismo que compõe o seu *tetraphármakos*. No aforismo em questão, Epicuro se expressa da seguinte forma: “Aquele que dispõe de plenitude e de imortalidade [referindo-se aos deuses] 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” (Epicur. *Sent.* I).

Além dessa passagem da obra de Lucrécio, temos uma bibliografia especializada que nos indica que o próprio Epicuro não teria deixado de render suas devidas homenagens aos deuses. Um bom exemplo nesse sentido é a passagem da doxografia de Diógenes Laércio na qual ele, referindo-se a Epicuro, afirma: “Sua piedade para com os deuses e seu apego à pátria não podem ser expressos com palavras” (D.L. X. 10).

Por criticar a religião ao mesmo tempo em que era ‘piedoso para com os deuses’ e tolerante quanto a participação dos seus discípulos nos rituais religiosos de suas *póleis*, Epicuro foi fortemente confrontado pelos seus adversários. De acordo com John Rist (1994), tais adversários ‘denunciavam’ a conduta de Epicuro como uma espécie de “[...] 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). Sobre esse ponto, tanto Rist quanto Gual não deixam de fazer as suas devidas restrições.

De acordo com esses comentadores, 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, essa “submissão” aos costumes locais não era motivo suficiente para Epicuro proibir os seus discípulos de participarem do culto religioso de suas *póleis*. Daí a seguinte afirmação feita por Gual: “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) chamou de “religião cívica e religião individual” (FESTUGIÈRE, 1997, p. 2, tradução nossa). Enquanto mero formalismo, não haveria impedimento algum no ato de celebrar a divindade local seguindo 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, pontua Gual, o sábio epicureu, ao contrário dos demais homens, cultuaria os deuses sem esperar deles outra coisa senão a satisfação pessoal (particular) 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.

Contra a ideia de que a participação dos epicureus em rituais religiosos consistiria em uma ação hipócrita ou contraditória, temos também os argumentos de Reale e James Warren (2009). Fundamentalmente, ambos os comentadores apontam para a ideia de que essa participação dos epicureus era justificável tendo em vista a forma como Epicuro concebia os deuses, ou seja, em um estado de completa ataraxia (imperturbabilidade). Nesse sentido, afirma 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, 2011, p. 202). Para Warren, ao tomarem parte dos rituais religiosos, os epicureus 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 qualquer um poderia aspirar (WARREN, 2009, p. 241). De fato, é nesse sentido que caminha o esforço de Epicuro ao evidenciar “que nada capaz de provocar divergências ou inquietações é compatível com uma natureza imortal e feliz” (Epicur. *Ep. Hdt.* 78).

Do ponto de vista epicureu, a causa da felicidade dos deuses é justamente o seu afastamento de tudo o que se passa no mundo. Desse pressuposto emergem dois pontos a serem considerados: (i) os deuses não são os responsáveis pela origem ou pela ordenação do Cosmos; (ii) por serem indiferentes, não são os deuses que se autodeclaram modelos de conduta para o humano, é o humano que os toma para si como modelos. Com vistas ao esclarecimento acerca do modo como essas duas questões se desenvolvem dentro da doutrina epicurea, dedicamos aqui as análises que se seguem: **2.2.1**, cujo tema é a ausência dos deuses na formação do Cosmos; e **2.2.2**, tópico no qual versaremos sobre os deuses enquanto modelos da conduta humana.

### **2.2.1 Sobre a ordenação divina na Natureza**

A oposição epicurea à ideia de que os deuses seriam os responsáveis, tanto pela origem, quanto pela ordenação do Cosmos consiste em uma oposição, não só aos preceitos da religião grega, mas também aos fundamentos da Filosofia estoica. Isso porque, tal como discutido ao longo da primeira parte da presente tese, o Estoicismo propunha a existência de um Deus “demiurgo do universo” (D.L. VII. 147), o qual também era concebido sob os

termos de uma *reta razão* divina que seria responsável pela ordenação da Natureza. Contra essa pressuposta manifestação de *racionalidade* ou *inteligência* divina no surgir do Cosmos ou na ordenação da Natureza, Epicuro apresenta o seu raciocínio atomista, segundo o qual tudo na Natureza pode ser explicado sem a interferência do divino. Sobre esse aspecto da Filosofia epicurea, a *Carta a Heródoto* nos é fundamental, pois nela Epicuro faz as seguintes afirmações:

Quanto aos fenômenos celestes, não se deve crer que os movimentos, as revoluções, os eclipses, o surgir e o pôr dos astros e fenômenos similares ocorram por obra ou por disposição presente ou futura de algum ser dotado ao mesmo tempo de perfeita beatitude e imortalidade [...] *Não se deve também crer que massas de fogo esféricas possuam beatitude e ao mesmo tempo assumam esses movimentos segundo a sua vontade* [...] Cumpre-nos, portanto, admitir que a necessidade e a periodicidade dos movimentos celestes ocorrem segundo a inter-relação originária desses aglomerados de átomos na gênese do mundo (Epicur. *Ep. Hdt.* 76-77, grifo nosso).

Da passagem acima citada, temos que, para Epicuro, a ordenação existente na Natureza se deve em razão de um movimento dos elementos originários (os átomos), que, por pura *casualidade* (*týche*), culminaram nesse modo de ser do mundo tal qual nós o temos agora. Não há, portanto, uma *providência* divina a que podemos atribuir a causa do governo da Natureza. Na verdade, todo o esforço empregado por Epicuro nas questões referentes à *physiologia* se dá no sentido de retirar do imaginário humano o *status* de divino atribuído a tudo o que carece (de certo modo) de alguma explicação para além do mito; para além do senso comum, ou ainda, para além da simples conjectura. Contudo, é preciso deixar claro que a concepção estoica da Natureza (enquanto ordenada por um *lógos* divino) está longe de ser uma simples crença fomentada por uma (ainda mais simples) conjectura ou opinião carente de profundidade filosófica. Trata-se, isto sim, de um reflexo das contribuições feitas por filósofos como Heráclito e Pitágoras acerca do princípio de movimento e ordenação percebido na Natureza (1.2). A questão é que, para Epicuro, a conquista da felicidade exige a rejeição de qualquer atribuição ao plano do divino que não corresponda à ideia de imperturbabilidade e, conseqüentemente, de indiferença para com tudo o mais.

Epicuro também se opôs ao pressuposto estoico de acordo com o qual os astros seriam divinos.<sup>102</sup> Tal oposição está expressa em sua *Carta a Heródoto* sob os seguintes termos: “Não se deve também crer que massas de fogo esféricas possuam beatitude e ao mesmo tempo assumam esses movimentos segundo a sua vontade” (Epicur. *Ep. Hdt.* 77). Ullmann explica a oposição de Epicuro a esse pressuposto estoico da seguinte forma:

[...] 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 (ULLMANN, 2010, p. 43).

Daí o motivo pelo qual Epicuro afirma que “a principal perturbação das almas humanas” é a crença de que “esses corpos celestes são bem-aventurados e indestrutíveis, e que ao mesmo tempo têm vontades [...]” (Epicur. *Ep. Hdt.* 81). Confundidos agora com a lei suprema do Universo, o divino estoico se apresenta a Epicuro de uma forma muito mais terrível do que os deuses olímpicos (o divino da religião tradicional). Isso porque, agora não é mais possível esperar nem mesmo uma barganha a fim de evitar os castigos divinos. Não que Epicuro estivesse de acordo com aquela concepção tradicional que remonta a Homero e Hesíodo. O problema está no fato de que, ao coincidir a vontade divina com a periodicidade do movimento dos astros, ao humano resta apenas o medo de padecer, por exemplo, com as intempéries do tempo (com a seca ou a geada) que assola a sua plantação.

Para Epicuro, o movimento dos astros é explicado a partir da já mencionada “inter-relação originária desses aglomerados de átomos na gênese do mundo” (Epicur. *Ep. Hdt.* 77). Epicuro não nos oferece maiores detalhes quanto a esse ponto (ao menos não nos textos remanescentes), e isso se deve fundamentalmente por ele não estar interessado em descobrir qual é o princípio desse movimento. É em Lucrecio que encontramos duas hipóteses possíveis acerca da causa do movimento dos astros: (i) ou os astros são arrastados pelo movimento da esfera celeste; (ii) ou o céu é imóvel, enquanto que os astros se movimentam de forma independente (Lucr. *Fragmenta Nat.* 5. vv. 510-530). Sobre essa última causa, vale mencionar

---

<sup>102</sup> “Que los cuerpos celestes son seres vivos no es opinión de Anaxágoras, Demócrito o Epicuro en el epitome a Heródoto, pero sí de Platón en el *Timeo* y de Aristóteles en el libro segundo *Sobre el cielo* y de Crisipo en el libro *Sobre la providencia y Sobre los dioses*” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 127; Aquiles. *Isagogé.* 13).

ainda a conjectura feita pelo tradutor da edição brasileira da *De Rerum Natura*, Agostinho da Silva (1973), segundo a qual:

[...] a causa deste movimento poderia ser um movimento do éter que procura uma saída, uma corrente de ar vinda do exterior ou um movimento próprio dos astros que iriam buscando o éter de que se alimentam (1973, p. 111, nota 77).

Dada a falta de interesse por parte de Epicuro quanto a esse princípio de movimento, a elaboração de maiores considerações sobre ele resulta em uma tarefa não muito simples. Esse desinteresse de Epicuro em relação às questões específicas acerca dos fenômenos celestes se justifica pelo fato de que, do seu ponto de vista, a apresentação de explicações plausíveis para esses fenômenos já seria suficiente para: (i) retirar dos deuses o estigma de ‘força natural’ responsável, por exemplo, pelas intempéries do tempo; (ii) reestabelecer a tranquilidade no humano sobre o que se passa na Natureza. É, pois, nesse sentido, que temos Epicuro como alguém desinteressado em realizar uma reflexão atomista que seja capaz de solucionar todas as questões referentes aos fenômenos naturais. O que lhe interessava na investigação desses fenômenos era tão somente a evidenciação de que não há interferência alguma da parte dos deuses na ordenação da Natureza. Ao buscar tornar claro o que seria (e o que não seria) coerente atribuir aos deuses, Epicuro surge como o pretendido ‘reformador’ da religião (e do modo religioso) a qual ele se opõe.

### 2.2.2 Sobre o ‘Deus modelo’ no Epicurismo

Tal como já mencionado anteriormente (2.2), para Epicuro, os deuses são seres alheios a tudo o que é diferente deles (Epicur. *Ep. Men.* 124). Essa indiferença por parte dos deuses é assumida por Epicuro como a condição segundo a qual podemos afirmar que eles são felizes. No entanto, isso implica a ideia de que os deuses não se ocupam, por exemplo, com os assuntos humanos e, conseqüentemente, que a relação humana com os deuses não pode estar baseada na troca de favores – como professava a religião da tradição homérica. Nesse sentido, se engana aquele que, no intuito de garantir alguma vantagem, faz promessas ou mesmo

sacrifícios aos deuses. Sobre esse ponto da doutrina epicurea, temos a célebre acusação feita por Lucrecio no Livro I da sua obra. Nela, Lucrecio afirma que:

[...] 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 sangue de Ifianassa o altar da virgem Trívia. Quando a faixa enrolada à volta da virgínea cabeleira caiu por igual de um lado e outro no 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. E em nada podia valer à infeliz, em tal momento, ter sido a primeira a dar ao rei o nome de pai. Foi levantada pelas mãos dos homens e arrastada para os altares, toda a tremer, não para que pudesse, cumprido os ritos sagrados, ser acompanhada por claro himeneu, mas 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 (Lucr. *Fragmenta Nat.* 1. vv. 80-100).

Ao estabelecer que a relação com o divino não se dá com base na barganha, Epicuro aponta para a ideia de que os deuses deveriam ser concebidos unicamente como modelos de *virtude*. Nesse sentido, os seres humanos deveriam se voltar para os deuses no intuito de buscar “assemelhar-se” a eles – não para pedir favores. Nas palavras de Festugière:

[...] o homem verdadeiramente piedoso não se dirige aos deuses para satisfazê-los ou para obter alguma graça, mas para unir-se a eles pela contemplação, regozijar-se em sua alegria e, assim, provar a si mesmo, nesta vida mortal, a sua felicidade sem fim (FESTUGIÈRE, 1997, p. 98, tradução nossa).

De fato, Festugière acerta ao apontar como motivo da pretendida equiparação do homem com o divino o gozo do que ele chama de “felicidade sem fim”. Isso porque, para Epicuro, é com vistas à fruição da ataraxia que o humano deve se voltar aos deuses, porém, não no sentido de que a conquista da ataraxia depende dessa equiparação, mas sim no sentido de que é observando o modo como os deuses procedem para alcançar a ataraxia que o humano também se torna ciente de como conquistá-la e de como mantê-la.

A ataraxia diz respeito a um estado de ausência de perturbações físicas e mentais. Na condição de *fim* humano, entre os epicureus, a ataraxia parece ter sido herdada da Filosofia cética: primeiro, porque foram os céticos pirrônicos que, antes de Epicuro, defendiam esse

pressuposto; segundo, porque tudo indica que Epicuro ouviu as preleções do cético Nausífanos (aproximadamente 325 a.C.) (DK. 75 A VII; Sext. Emp. *Math.* I. 2).<sup>103</sup> Da defesa cética quanto ao *fim* humano ser a ataraxia, temos como referência a seguinte passagem da *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico:

Tomando o termo princípio, ou causa, por fim ou causa final, nós afirmamos que o princípio, ou a causa, ou o fim do ceticismo é a esperança de que o filósofo cético alcance por meio desse tipo de filosofia a ataraxia, isto é, a isenção de distúrbios, a tranquilidade da alma (Sext. Emp. *Pyr.* 1. VI, tradução nossa).<sup>104</sup>

Acerca desse pressuposto cético, cabe aqui pontuar rapidamente um equívoco cometido por Diógenes Laércio. De acordo com o doxógrafo: “O fim supremo [τέλος] para todos os céticos é a suspensão do juízo [ἐποχήν], à qual se segue a imperturbabilidade [ἀταραξία] como se fosse a sua sombra” (D.L. IX. 107, grifo nosso). Frente à passagem retirada da obra de Sexto Empírico que citamos acima, conjecturamos que o equívoco de Diógenes Laércio se deve por alguma confusão na interpretação da seguinte passagem da *Hipotiposes Pirrônicas*:

Os primeiros céticos também esperavam alcançar a ataraxia, julgando pela diferença entre as coisas percebidas pelos sentidos e as coisas percebidas pelo entendimento: mas tendo sido incapazes de alcançar coisa alguma com certeza, eles pararam na epoché; eles suspenderam seu julgamento; e imediatamente por uma felicidade inesperada, a ataraxia seguiu a epoché, como a sombra segue o corpo (Sext. Emp. *Pyr.* 1. XII, tradução nossa).

Ou seja, diferente do que Diógenes Laércio afirma, para os céticos, a ataraxia se segue da epoché, “como a sombra segue o corpo”, não porque é a epoché o fim do sábio cético, mas porque é através da suspensão do juízo que se alcança a ataraxia.

Embora possamos conjecturar que o Epicurismo tenha herdado do Ceticismo a ideia de que o *fim* humano consistiria na vida em ataraxia, é preciso deixar claro que não há uma

<sup>103</sup> Sobre a relação cultivada por Epicuro com Nausífanos, indicamos aqui as seguintes páginas de *Os Caminhos de Epicuro*, de Spinelli: (SPINELLI, 2009, p. 70-77).

<sup>104</sup> A título de informação, vale mencionar o fato de que dispomos de uma tradução brasileira do Livro I da *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. Trata-se de uma tradução feita por Danilo Marcondes (1997) acessível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/130>>.

relação de convergência entre essas duas correntes filosóficas no que diz respeito ao modo como a ataraxia seria conquistada. Diferente da proposta cética, para os epicureus, a conquista da ataraxia dependia fundamentalmente da evidenciação de que: (i) os deuses são alheios ao mundo humano; (ii) a morte é nada para nós; (iii) o limite do prazer é a ausência de sofrimento; (iv) e de que toda dor tem um fim, seja porque ela acarreta em nossa morte, seja porque, sendo capazes de suportá-la, podemos ora ou outra gozar de algum prazer. Há ainda outros ensinamentos com vistas à garantia da ataraxia, tais como a não participação na vida política (no sentido de não assumir cargos públicos) e a renúncia ao matrimônio (D.L. X. 119). Entretanto, para Epicuro, as principais fontes de perturbação mental e física dos seres humanos eram: o medo dos deuses; o medo da morte; e a ausência de um (re)conhecimento acerca do prazer e da dor. Não foi, pois, por outro motivo que Epicuro compôs o seu *tetraphármakos* a partir dessas perturbações (ou inquietações) humanas.

O *tetraphármakos* epicureu consistia em uma espécie de ‘remédio’ composto por quatro aforismos, sendo o primeiro e o segundo voltados para a extirpação das perturbações mentais, enquanto o terceiro e o quarto aforismos eram dedicados às perturbações físicas. De certo modo, o primeiro e o segundo apresentam uma relação de convergência, visto que, para Epicuro, tal como o medo dos deuses, o medo da morte também se devia à equivocada crença religiosa de que, após a morte, terríveis castigos aguardavam as almas dos ímpios. Nada mais distante do ideal de divindade defendido por Epicuro que, não se preocupando com os seres humanos em vida, também não se ocupavam com a elaboração de castigos terríveis e eternos para a vida além-túmulo dos ‘ímpios’. Daí a defesa epicurea em prol da ideia segundo a qual, ao contrário do que fomentava a religião da tradição, os seres humanos deveriam se voltar aos deuses no intuito de tão somente se assemelhar a eles em sua condição de imperturbabilidade.

É interessante observar nesse raciocínio epicureu acerca da relação entre o humano e o divino a tese de que aos seres humanos é possível acessar o *status* dos deuses. A religião da tradição homérica também se esforçou nesse sentido, porém, sempre o fez exigindo do humano um esforço quase divino, além do fato de que a maior ‘recompensa’ era prometida apenas em uma vida além-túmulo – nos Campos Elísios. Nesse sentido, podemos afirmar que a proposta epicurea de ascensão humana ao divino é mais plausível, visto que, para a conquista do estado de ataraxia, Epicuro pressupôs o pouco e o simples, tal como podemos constatar na seguinte passagem de sua *Carta a Meneceu*: “Os alimentos mais simples proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se remova a dor provocada pela falta: pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por

quem deles necessita” (Epicur. *Ep. Men.* 130-131). Ao enxergar na vida simples e na investigação filosófica o caminho para a conquista da vida em ataraxia, Epicuro ‘concedeu’ a todos (ao rico e ao pobre, ao liberto e ao escravo, ao homem e à mulher) a possibilidade de gozar da mesma condição dos deuses e, dessa forma, viverem “como um deus entre os homens” (Epicur. *Ep. Men.* 135).

Acerca desse modo como Epicuro concebeu os deuses, cabe pontuar ainda o fato de que ele revela uma profunda divergência com aquilo que apresentamos na primeira parte da presente tese sobre a Filosofia estoica. Ainda que em ambas as Filosofias (a epicurea e a estoica) tenhamos a defesa do divino como modelo de conduta humana, os deuses no Epicurismo não equivalem aos deuses do Estoicismo. Tal diferença reside justamente na ideia de que, ao contrário dos estoicos, a conquista da ataraxia entre os epicureus não depende da pressuposição de que os deuses (ou uma *reta razão* divina) existam. Para o Epicurismo: (i) se os deuses existem, *então* devem ser pensados como aqueles que por excelência gozam de um contínuo estado de imperturbabilidade e, por esse motivo, são assumidos como modelos; (ii) se não existem, a proposta continua a mesma, ou seja, esforçar-se para encontrar em si mesmo os meios necessários para a conquista da ataraxia.

Vimos na primeira parte da tese, mais especificamente em **1.1** e **1.2**, que, no Estoicismo, o percurso para a vida sábia (para a vida feliz) exige como pressuposição teórica a existência de uma *reta razão* divina ordenadora da Natureza, pois é dessa *reta razão* que o estoico retira o seu modelo de vida *virtuosa*. Do ponto de vista epicureu, tal pressuposto é problemático pelos seguintes motivos: primeiro, porque propõe como condição *sine qua nom* da vida feliz a convergência entre duas naturezas (a humana e a divina) distintas entre si; segundo, porque coloca a ‘métrica’ (*mesótes*) do agir *virtuoso* nos deuses e, portanto, fora do humano. Sobre a primeira dificuldade, não há muito o que considerar para além do que já afirmamos em **1.2** ao discutirmos a diferença entre a mentalidade estoica e o pensamento de Heráclito: para o Estoicismo, a natureza humana é convergente com a natureza divina, uma vez que a *razão* humana é parte do *lógos ordenador* da Natureza.

Sobre a segunda dificuldade, cabe considerar aqui o seguinte raciocínio: para Epicuro, ainda que os deuses sirvam de ‘horizonte’ no caminho rumo à conquista da vida sábia (da vida feliz), eles não são a regra. Dito de outro modo: embora os deuses sejam assumidos por Epicuro como modelos de uma vida em ataraxia, a conquista humana desse estado não depende de uma inflexível adequação da sua conduta para com o divino, tal como proposto

pelo Estoicismo. Isso porque, para Epicuro, a ataraxia humana não depende de uma pressuposta existência dos deuses, pois os mecanismos para a sua conquista não se encontram em outro lugar senão dentro do próprio humano.<sup>105</sup> Daí a importância da vida *autárquica* (*autárkeia*) para Epicuro, e sobre a qual cabem as seguintes considerações de Spinelli:

O princípio epicurista básico da *autárkeia* supõe que a Natureza – em particular a *natureza* íntima do humano – muniu a todos do necessário quer para o viver prazeroso, quer para a fuga dos sofrimentos ou dos males da vida. A Natureza nos dotou da capacidade de cuidar de nós mesmos como se fôssemos verdadeiros deuses gerenciadores da nossa própria vida (SPINELLI, 2009, p. 84).

Dessa defesa epicurea em prol da ideia de que por natureza os seres humanos estão munidos “do necessário para o viver prazeroso” e “para a fuga dos sofrimentos”, ou seja, para a vida em ataraxia, outro ponto de divergência com o Estoicismo pode ser constatado.

Ao contrário do que fizeram os estoicos, que se opuseram ao prazer devido ele não ser condizente com o seu pretendido ideal de sábio (1.4), Epicuro defendeu que o prazer consistia no *início* (*arché*) e no *fim* (*télos*) da vida humana:

[...] nós o identificamos [o prazer] como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor (Epicur. *Ep. Men.* 129).

Enquanto “bem primeiro e inerente ao ser humano”, no sentido de ‘princípio’ a partir do qual “toda escolha e toda recusa” é feita, o prazer ocupa no Epicurismo um papel central para a conquista da felicidade sendo, portanto, indissociável da figura do sábio e intrinsecamente relacionada com a condição dos deuses. Acerca desse ponto, duas observações se fazem necessárias. A primeira observação é a de que, por não estabelecer um modelo de conduta que considerava alheio ao humano, Epicuro não foi levado a pressupor como condição para a conquista da vida feliz a subtração da fruição dos prazeres somáticos. Nesse sentido, pode-se afirmar que há mais coerência no ‘alinhamento’ da conduta humana e os deuses tal como

---

<sup>105</sup> Vale esclarecer que não se trata aqui de colocar em dúvida a crença de Epicuro na existência dos deuses, mesmo porque, sobre esse assunto o próprio Epicuro não deixou dúvidas, tendo em vista a sua afirmação segundo a qual: “Os deuses de fato existem [...]” (Epicur. *Ep. Men.* 123).

proposto por Epicuro do que aquele proposto pelos estoicos. A segunda observação a ser feita é a de que essa associação pretendida por Epicuro entre o prazer somático, a ataraxia e os deuses, encontrou forte oposição teórica não apenas entre os estoicos, mas também entre os chamados Padres Apologistas, entre eles Clemente de Alexandria e Tertuliano (160 d.C. – 220 d.C.).

A associação proposta por Epicuro entre a fruição do prazer somático, a conquista da ataraxia e uma concepção de divindade alheia aos assuntos humanos, tem como sua justificativa a ideia de que os deuses vivem em um perpétuo estado de imperturbabilidade, e que esse estado pode ser alcançado pelos seres humanos sem que a fruição do prazer surja como um obstáculo. A crítica de Clemente a essa concepção epicurea de divino e de ascese humana encontra-se em sua *Miscelâneas*,<sup>106</sup> mais precisamente na seguinte passagem dessa obra:

Epicuro, ao contrário [da prática gnóstica], introduzindo a felicidade nesta situação em que alguém não tem nem fome, nem sede, nem frio, gritou, fazendo corresponder a Deus, em sua linguagem ímpia, que ele era capaz de disputar essa felicidade com o grande Júpiter. *Ele parece, dessa forma, conceder a palma da mão da felicidade ao porco que se alimenta das imundices, ao invés de ser razoável e amigo da sabedoria* (Clem. Al. *Strom.* II. XXI, tradução e grifo nosso).

A ideia de que Epicuro concede “a palma da mão da felicidade ao porco que se alimenta das imundices” tem justamente a pretensão de ridicularizar o pressuposto epicureu, de acordo com o qual, ser feliz (viver em ataraxia) corresponde a viver de forma prazerosa. Do ponto de vista cristão de Clemente, se equivoca tanto aquele que supõe ser possível gozar da mesma felicidade de Deus, quanto quem admite que o caminho para essa conquista inclui o gozo dos prazeres somáticos.

Quanto a Tertuliano, a sua crítica não se refere, tal como a de Clemente, especificamente à relação entre o humano e o divino, mas sim à concepção epicurea dos deuses como alheios aos problemas humanos e ao governo do mundo, ou seja, em ataraxia. Para Tertuliano, ao proceder dessa forma, Epicuro fez dos deuses uma “divindade estúpida”

---

<sup>106</sup> *Miscelânea* é o nome dado a um emaranhado de coisas, nesse caso, a uma reunião de textos literários variados. A sugestão dessa tradução (*Stromateis* por *Miscelâneas*) retiramos da obra *Filósofos pré-socráticos* (1998), de autoria de Miguel Spinelli. Cf.: (SPINELLI, 1998, p. 95, nota 193). Em edição mais recente (2012), o leitor encontrará essa mesma sugestão proposta por Spinelli na seguinte passagem: (SPINELLI, 2012, p. 84, nota 199).

(Tert. *Adv. Valent.* VII, tradução nossa), pois “[...] vegetam, entorpecidos, em um descanso eterno, ausente da Terra” (Tert. *Apol.* XLVII, tradução nossa). Essa visão distorcida de Tertuliano a respeito da concepção epicurea do divino pode ser constatada ainda em mais dois dos seus escritos, a saber, no *De praescriptione haereticorum* e no *Adversus Marcionem V*. No *De praescriptione haereticorum*, em particular, Tertuliano começa afirmando que todas as heresias têm a sua origem na Filosofia (Tert. *De praescr. haeret.* VII). Das heresias a que ele faz referência, a que nos interessa é a do “Deus pacífico” de Marcião de Sinope (85 d.C. – 160 d.C.) (Tert. *De praescr. haeret.* VII, tradução nossa). Isso porque, referindo-se a essa concepção de ‘Deus’ proposta por Marcião, Tertuliano faz a seguinte afirmação em *Adversus Marcionem V*: “[...] Marcião reconhece nas escolas do paganismo seus principais dogmas! Seu deus, que ele fez indiferente e estúpido, por medo da sua cólera, não é nada além do deus de Epicuro” (Tert. *Adv. Marc.* V. XIX, tradução nossa).<sup>107</sup>

Das referidas fontes apologistas cristãs mencionadas (Clemente e Tertuliano), temos desde já um esboço do cenário intelectual que aguardava a Filosofia de Epicuro fora de Atenas, sobretudo no que dizia respeito às questões referentes ao prazer. Ao distorcerem a pretendida associação epicurea entre a fruição do prazer e o ideal de vida sábia, esses apologistas promoveram a propagação de uma mentira que desde os tempos do próprio Epicuro já circulava em Atenas, a saber, de que a sua Filosofia defendia um ideal de vida libertina. No intuito de esclarecer os equívocos que floresceram desse tipo de interpretação, dedicamos as análises que se seguem (2.3; 2.3.1; 2.3.2) justamente às questões que envolvem o prazer somático no Epicurismo, o que, aliás, inclui também uma discussão acerca do *desejo* (*epithymía*).

### 2.3 PRAZER (*HEĐONÉ*) E DESEJO (*EPITHYMÍA*) NA FILOSOFIA DE EPICURO

Em seus escritos (ao menos nos remanescentes), Epicuro é claro no que diz respeito ao motivo que o levou a filosofar. Seja no *Cânnon*, na Física (*physiologia*) ou na Ética,<sup>108</sup> o esforço filosófico é sempre em prol da felicidade. Essa seria a ‘função’ da Filosofia: servir de

<sup>107</sup> Os três textos aqui mencionados (*Adversus Valentinianos*, *Apologeticum* e *Adversus Marcionem V*), bem como os demais escritos de Tertuliano, encontram-se disponíveis de forma integral no seguinte endereço eletrônico: <<http://www.tertullian.org/french/french.htm>>

<sup>108</sup> Divisão da Filosofia epicurea apresentada por Diógenes Laércio. Cf.: (D.L. X. 29).

instrumento àquele que deseja ser verdadeiramente feliz. Isso porque, para Epicuro, somente a partir da investigação filosófica seria possível extirpar tudo aquilo que perturba a mente e o corpo. Nesse sentido, a felicidade é tomada como sinônimo de ausência de inquietações. Em outras palavras: Epicuro concebeu a felicidade como a conquista do estado de ataraxia.

O estado de ataraxia corresponde à máxima expressão de prazer a que o sábio epicureu poderia aspirar e sua conquista consistia, entre outras coisas, no extirpar as inquietações provenientes dos prazeres (*hedonai*) em excesso e dos desejos (*epithymiai*). É importante frisar que os prazeres figuram entre as fontes de desassossego apenas quando relacionados à condição de excesso, pois o prazer ‘em si mesmo’ não é objeto de desprezo por parte de Epicuro. Na verdade, tal como evidenciaremos adiante, ele chega mesmo a afirmar que o prazer é a base a partir da qual toda ação está fundamentada. O excesso que faz do prazer uma fonte de inquietação provém de um equívoco que consiste em sobrepor a busca pelo prazer físico ao prazer que é ausência de perturbações. Algo semelhante ocorre com os desejos, na medida em que o problema não está no fato de eles existirem, mas no modo como são direcionados, ou seja, desconsiderando a ataraxia como *fim* (*télos*) da ação.

No intuito de extirpar as condições que tornavam o prazer e o *desejo* fontes de inquietações, Epicuro procedeu da seguinte forma. Acerca do prazer, sua proposta era a de que só há ataraxia quando há um ‘limite’. Sobre esse ‘limite’ na busca pelo prazer, há dois pontos que devem ser ressaltados: (i) ele é marcado pela satisfação proveniente daquilo de que se retira o prazer. Assim, a ausência de dor (promovida pela falta) é o ponto a que se deve almejar na busca pelo prazer; (ii) esse limite é algo naturalmente considerado, quer dizer, não se trata de uma lei ou pressuposto meramente forjado e imposto, mas sim de algo estabelecido pela própria natureza humana e que carece de ser reconhecido a fim de se evitar os excessos. Com relação aos desejos, esses deixam de ser fontes de inquietação à medida que a ação é direcionada ao máximo à satisfação dos desejos referentes ao que é necessário para a manutenção da vida. Esse é o caso, por exemplo, do *desejo* pela comida e pela bebida no intuito de suprimir a fome e a sede.

A análise que se segue pretende demonstrar os argumentos de Epicuro quanto ao que torna o prazer e o *desejo* fontes de desassossego e, conseqüentemente, o motivo pelo qual, extirpadas tais causas, o prazer e o *desejo* passam a ser admitidos como condições para a conquista da felicidade e condizentes com o seu ideal de sábio. O esclarecimento dessas questões de cunho hedonista na Filosofia de Epicuro também exige uma análise das críticas

feitas por seus adversários (os estoicos e os primeiros ‘filósofos’ da cristandade). Optamos por trazer à tona algumas dessas críticas devido figurar entre elas um suposto equívoco teórico que serviu de base para boa parte da desqualificação do Epicurismo na História da Filosofia, a saber, tomar o prazer somático como o *fim* da ação aos moldes da mentalidade cirenaica. No intuito de desfazer esse e outros equívocos, elencamos aqui como objeto primordial de análise a *Carta a Meneceu*, visto que é nela que Epicuro se dedica com maior afinco às questões tanto éticas quanto hedonistas.

### 2.3.1 O tema do prazer (*hedoné*)

Em sua *Carta a Meneceu*, Epicuro afirma que o prazer assumido por ele como o *fim* da ação humana não é o prazer que consiste no “gozo dos sentidos”, mas sim aquele que é proveniente da “ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma” (Epicur. *Ep. Men.* 131). Contudo, nessa mesma *Carta*, ele também afirma que o prazer, sob os termos da *hedoné*, seria o *início* (*arché*) e o *fim* (*télos*) da vida feliz (*makários zen*) (Epicur. *Ep. Men.* 129). Aqui, em relação ao conceito de *hedoné*, é importante ressaltar o que Francisco Bravo (2009) também salientou:

Segundo Liddell-Scott, o primeiro a utilizar o substantivo ἡδονή foi o poeta lírico Simônides, que lhe deu o sentido de gozo ou prazer. Em épocas posteriores, esse termo designa principalmente os prazeres sensuais, de modo particular os dos gosto (BRAVO, 2009, p. 32).

Esse é o caso de Epicuro, ou seja, no seu tempo, *hedoné* expressava justamente o gozo dos prazeres sensuais, de modo que, ao afirmar ser esse tipo de prazer o *início* e o *fim* da vida feliz, os seus adversários (contemporâneos ou não) o acusaram, por exemplo, de ser um devasso. Sobre esse ponto há pelo menos três coisas a se considerar.

A primeira delas é que a ideia por trás dessa afirmação de Epicuro (de que a *hedoné* é o *início* e o *fim* de uma vida feliz) diz respeito a um esforço em apresentar a *hedoné* como a base a partir da qual toda ação é pautada, no sentido de que a natureza humana é tal que tudo aquilo que promove prazer ela acolhe, ao passo que rejeita tudo o que promove dor. Isso é

diferente de propor o prazer como o *fim* da ação sob os mesmos termos que a ataraxia é pensada. Daí a seguinte afirmação feita por Jean-Marie Guyau (1886):

O prazer do ventre é o mais simples, e também o mais sólido, o fundamento de todos os outros, o fundamento de toda a vida sensível e, conseqüentemente, de acordo com a doutrina epicurista, de todo o bem. “As coisas sábias e excelentes, disse Epicuro, têm relação com esse prazer”. Não se segue disso que tal prazer se constitua por si só em sabedoria e bondade, e que Epicuro pare aí como no fim supremo; não, ele não é o fim supremo, mas, novamente, ele é a condição necessária de todos os outros prazeres, de todos os outros fins; é o germe fértil do qual Epicuro fará nascer todos os bens, todos os prazeres (GUYAU, 1886, p. 34, tradução nossa).

O segundo ponto a se considerar é que, ao atribuir a Epicuro a defesa da *hedoné* como o *fim* da ação em detrimento da ataraxia, comete-se o erro de o inserir em uma mentalidade hedonista que não lhe cabe, a saber, a mentalidade hedonista propagada por Aristipo.<sup>109</sup> Por fim, há de se ter em mente também que não é pelo fato de assumir o prazer como algo constitutivo da vida feliz que Epicuro necessariamente seria um devasso.

Não foram poucas as dificuldades encontradas por Epicuro (e seus discípulos) decorrentes de ter assentado na ideia do prazer o princípio da ação. Essas dificuldades são verificáveis em pelo menos três âmbitos específicos: na Filosofia, na Religião e na Política. A título de exemplo temos, no âmbito filosófico, a oposição direta dos estoicos. Em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Diógenes Laércio afirma que, de modo geral e em oposição aos epicureus, os estoicos não sustentavam uma visão positiva do prazer, uma vez que a *hedoné* não era concebida como princípio da ação (D.L. VII. 85) e nem como um “bem” (*agathós*) (D.L. VII. 103).<sup>110</sup> Há uma passagem na obra *Da Vida Feliz* de Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.) que explicita, não apenas esse desacordo teórico entre epicureus e estoicos, mas também a perversão do pressuposto filosófico epicureu em questão. A referência é à seguinte passagem: “Penso [afirma Sêneca] que não é sensato chamar sábio [referindo-se a Epicuro] a quem está escravizado por alguma coisa, ainda mais pelo prazer [*voluptas*]” (Sen. *Vit. Beat.* XI, tradução nossa).

No âmbito religioso, chamamos a atenção para a postura adotada pelos ‘primeiros filósofos cristãos’, mais precisamente a de Justino, Clemente de Alexandria e Lactâncio.

<sup>109</sup> Ao longo de sua obra, o próprio Diógenes Laércio fez questão de deixar clara as diferenças fundamentais entre os preceitos de Epicuro e os preceitos de Aristipo. Cf.: (D.L. II. 89; X. 136-137).

<sup>110</sup> Tal como evidenciado nos tópicos anteriores, sobretudo em **1.3**.

Sobre a abordagem da Filosofia de Epicuro feita por Justino há uma passagem de sua *Apologia II* que nos é cara, pois, ao se defender de uma série de acusações feitas contra os cristãos de seu tempo, Justino argumenta da seguinte forma:

Por fim, quando dizem que abusamos dos varões e nos unimos sem temor com as mulheres, por que não dizer que, fazendo isso, estamos imitando a Zeus e aos outros deuses, *alegando em nossa defesa os escritos de Epicuro e dos poetas* (Justin. *Apol.* II. 5, grifo nosso).

Clemente de Alexandria, por sua vez, afirmou que Epicuro e os cirenaicos seriam escravos do prazer (Clem. Al. *Strom.* II. XXI. 190), e que Epicuro se relacionava (no sentido sexual) com as hetairas que frequentavam seu Jardim (Clem. Al. *Strom.* II. XXIII. 196). Contudo, dentre esses autores, a crítica (injusta) mais incisiva ao hedonismo epicureu está presente na obra de Lactâncio. Em sua obra *Instituições Divinas*, Lactâncio acusa Epicuro, ora de “louco” (*insanus*) (Lactant. *Div. inst.* II. 49, tradução nossa), ora de “defensor dos mais baixos [*turpis*] prazeres para cuja consecução pensava que havia nascido o homem” (Lactant. *Div. inst.* III. 35, tradução nossa). Aliada a essas acusações, Lactâncio critica o pressuposto epicureu segundo o qual “a morte é nada para nós” (Epicur. *Sent.* II), visto que, segundo ele, se não há uma vida além-túmulo e, conseqüentemente, punição para aqueles que cometem crimes que a lei cívica não descobre, então vale o seguinte raciocínio: “Se as almas vão morrer, busquemos as riquezas para poder conseguir todos os deleites; se não as temos, roubemos de quem as tem, às escondidas, com enganos ou pela força” (Lactant. *Div. inst.* III. 36, tradução nossa).

Sobre o modo como a Filosofia de Epicuro foi recebida na esfera política não há muito que considerar. “Por excesso de moderação [*ὑπερβολῆ γὰρ ἐπιεικείας*], Epicuro não participou da vida política”, afirmou Diógenes Laércio (D.L. X. 10). Sobre essa afirmação do doxógrafo, chamamos a atenção para dois pontos importantes. O primeiro se refere à ideia de que Epicuro não participou da política por “excesso de moderação”. Aqui, cabem as seguintes considerações de Spinelli:

[...] a expressão de Diógenes Laércio, da qual há o costume de se traduzir esse “excesso”, é *hyperbolê*, com o que Diógenes bem provavelmente não queria dizer que a *epiēkeia* de Epicuro fosse como a de um deus, e sim que ela excedia ou

ultrapassava a decência normal, corriqueira, dos indivíduos comuns (SPINELLI, 2009, p. 161).

O segundo ponto a ser ressaltado é o de que esse “excesso de moderação” (ou de “equidade”) era expresso na Filosofia de Epicuro pela fórmula *látthe biōsas* (*viva escondido*). De certo modo, o *viva escondido* proposto por Epicuro significava viver sem um profundo envolvimento com assuntos políticos; viver sem assumir cargos públicos. Afirmamos que esse afastamento de Epicuro acerca dos assuntos políticos se deu apenas ‘de certo modo’ porque, como atenta Spinelli:

[...] a *látthe biōsas*, *viva escondido* ou *oculte a tua vida*, não expressava rigorosamente mera fuga do cotidiano ou da vida pública, e sim um apelo à interioridade. No que dizia respeito aos afazeres públicos, a *látthe biōsas* comportava um sentido de não engajamento, e Epicuro tinha uma boa razão para isso: porque naquela ocasião (numa época de dominação externa em que tudo era controlado pelo poder central da Macedônia) um *engajamento* em sentido próprio se impunha, primeiro, por escolha preestabelecida por vontade deliberada do poder do império; segundo, porque, naquele momento e naquelas condições, engajar-se significava o mesmo que abrir mão da própria *autonomia* (*autárkeia*) e, portanto, subjugar até o que de mais nobre restava: a própria interioridade (SPINELLI, 2009, p. 157-158).

Dessa perda da própria *autonomia*, da própria interioridade, como afirma Spinelli, resulta plausível o afastamento de Epicuro da vida política, mesmo porquê, como seria possível conquistar o estado de ataraxia sob essas condições?

Outro aspecto interessante da *látthe biōsas* epicurea (bem observada por Spinelli) é que ela consistia em uma *máxima* particular de Epicuro:

A *epieikeia* [equidade] designa, em primeiro lugar, em relação a Epicuro, uma atitude ou comportamento particular dele, de uma opção pessoal de não engajamento com a política, e não propriamente um ideal (qualificativo) proposto ou requerido para os demais (SPINELLI, 2009, p. 158).

Isso explica, por exemplo, a condição do já referido Diógenes de Enoanda (2), incontestável epicurista sobre o qual conjectura-se ter sido, senão um político, pelo menos alguém influente na vida política da sua *pólis*:

[...] quanto à vida política, ainda que [Diógenes de Enoanda] afirme não participar dos assuntos públicos (fr. 3), alguma influência teria que ter para que permitissem colocar a inscrição em um lugar público (GUAL, 2016, p. 19, tradução nossa).

À parte de Diógenes de Enoanda, ao que parece, e ao contrário do que ocorreu mais tarde em Roma com estoicos como Sêneca e Marco Aurélio (121 d.C. – 180 d.C.), não há relatos de qualquer envolvimento de epicuristas com a vida política – fosse ela grega ou romana. Aliás, sobre a Filosofia de Epicuro em Roma, pode-se afirmar que ela não gozou de uma boa recepção, dado que tinha o prazer como um dos pilares da sua Ética.

O Epicurismo chega aos romanos de forma fragmentada e distorcida, sobretudo no que diz respeito à concepção de ‘vida prazerosa’ (alimentando e justificando a vida de excessos levada pelos patrícios romanos). Isso explica em parte o porquê da ‘hostilidade’ de alguns dos representantes políticos de Roma. Essa hostilidade é testemunhada por Ateneu de Náucratis em *O banquete dos sofistas*. Na verdade, Ateneu fornece dois testemunhos importantes sobre esse ponto:<sup>111</sup> (i) a tentativa frustrada dos romanos Alceu e Filisco em propagar a concepção epicurea do prazer, visto que, por procederem dessa forma, foram expulsos de suas respectivas cidades pelo então cônsul Lúcio Postúmio Albino;<sup>112</sup> (ii) a existência de um decreto público messênio que bania os epicuristas (Ath. *Deipnosophistai*. XII. 68).

É no mínimo curiosa a aversão que o Epicurismo sofreu por assentar na ideia do prazer o princípio da ação humana. ‘Curiosa’ porque a maioria das críticas que sustentaram essa aversão estão baseadas em uma perversão do pressuposto filosófico de Epicuro. Esse é o caso, por exemplo, da acusação (já referida) feita por Lactânio (Lactant. *Div. inst.* III. 35). O adjetivo *turpis* (baixo, torpe, repugnante) empregado por ele direciona o leitor a uma visão desfigurada do modo como Epicuro realmente pensou o prazer enquanto movente da ação. Do fato de defender o prazer como aquilo que move a ação não se segue uma defesa ou justificação pela busca desenfreada de qualquer tipo de prazer. Sobre esse ponto, Epicuro não

<sup>111</sup> O mesmo testemunho encontra-se em Cláudio Eliano (Ael. *VH.* IX. 12), porém, é certo que ele retirou essa informação da obra de Ateneu.

<sup>112</sup> Lúcio Postúmio Albino foi eleito cônsul da República Romana em 173 a.C., junto com Marco Popílio Lenas, com quem dividiu a Ligúria como província consular. Segundo informa Reinholdo Aloysio Ullmann (2010), a circulação dos escritos de Epicuro em Roma só foi permitida em 175 a.C. (2010, p. 96). Isso evidencia a dificuldade (mesmo após a sua permissão em Roma) que o pensamento genuíno de Epicuro enfrentou durante o processo de assimilação romana acerca dessa Filosofia. Tanto é verdade, que se considerarmos a data 175 a.C., temos aí um hiato de setenta e seis anos até o nascimento de Lucrécio, o romano que viria a se tornar *post mortem* o epicureu de maior expressão em Roma devido a sua obra *De Rerum Natura*.

deixou dúvidas, uma vez que chamou a atenção para a necessidade de se “avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos” (Epicur. *Ep. Men.* 130). Quer dizer: Epicuro chamou a atenção para a necessidade de se buscar o prazer apenas na medida em que dessa sensação (e dessa busca) não decorram malefícios.

O *critério dos benefícios e dos danos* é um ponto chave para a compreensão de alguns elementos do hedonismo de Epicuro. O primeiro desses elementos a ser considerado é a justificação da escolha por algo doloroso com vistas ao prazer. Epicuro afirma que, assim como é necessário evitar muitos prazeres devido aos seus efeitos desagradáveis, também devemos considerar “muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo” (Epicur. *Ep. Men.* 129). É o “benefício”, o “proveito” ou a “conveniência” (*symphéron*) do resultado que justifica a escolha por algo que produz sofrimento, dor. Lucrécio esclarece esse pressuposto ao nos apresentar o seguinte exemplo:

[...] assim como os médicos, quando tentam dar às crianças o repugnante absinto, primeiro põem, no bordo da taça, loiro, fluido 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 [...] (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 935).

Desse modo, sob a proposta segundo a qual é preferível optar por sensações dolorosas quando um prazer maior advém de tal escolha, encontra-se um esforço em justificar o prazer como *fim* da ação, não a partir de um hedonismo no sentido caricatural como o apresentou Lactâncio, mas enquanto algo que coloca o homem em harmonia com a sua própria natureza. Embora a dor faça parte da natureza humana, ninguém se dispõe a ela sem com isso almejar alguma satisfação.<sup>113</sup> Enquanto busca por essa harmonia, a defesa do prazer como aquilo que move a ação (e, nesse sentido, como *fim* da ação) não comporta uma aspiração aos prazeres em excesso ou qualquer outra forma desfigurada e prejudicial desse sentimento. Na verdade,

<sup>113</sup> Mesmo em casos extremos (e modernos) como o do masoquista, uma vez que a finalidade de sua ação não é especificamente a dor, o sofrimento em si, mas o prazer que é sentido através da dor. Entretanto, não devemos confundir Epicuro como um defensor desse tipo de vida, pois o presente exemplo expressa apenas parte de seu pressuposto filosófico, a saber, que o *fim* da ação é sempre o prazer, mesmo que por vezes esse prazer seja alcançado através da dor. O ponto crucial para se evitar qualquer engano aqui é que, para Epicuro, nas situações em que o prazer é conquistado através da dor o objetivo é sempre o reestabelecimento da harmonia do corpo e da alma (*psyché*), o que não é o caso do masoquista, tendo em vista que sua ação culmina justamente em um estado ‘desarmônico’ entre o corpo e a mente (não por outro motivo esse estado é caracterizado como uma patologia; uma psicopatologia).

há uma defesa pelo necessário reconhecimento de um *meio termo* na ação (em oposição ao excesso) na busca por esses prazeres.

A necessidade do *meio termo* na ação no que concerne ao prazer é outro elemento chave para a compreensão do hedonismo epicureu e emerge da discussão acerca do *critério dos benefícios e dos danos*. Talvez, o melhor exemplo do qual possamos nos servir para esclarecer a discussão que envolve esse problema esteja no simples ato de nos alimentarmos: ingerir a quantidade necessária para saciar a fome promove uma sensação prazerosa, visto que a carência de alimento (condição de perturbação) é suplantada. No entanto, buscar aumentar essa sensação através da ingestão de mais alimento é um equívoco, pois, empanturrados, nos encontramos novamente em uma condição de perturbação – nesse caso, devido ao excesso. Assim, mesmo que a comida possa promover uma sensação prazerosa, isso não significa que é lícito comer exageradamente. Há um limite a ser considerado e que é demarcado pela supressão da carência. Nesse sentido, embora o prazer seja admitido como aquilo que move a ação, nem por isso há a admissão de um raciocínio segundo o qual todo *desejo* por sensações prazerosas deva ser satisfeito. Isso evidencia o reconhecimento de Epicuro em relação à necessidade de ações pautadas por um *meio termo* sob a forma de uma *justa medida* individual – mesmo porque, a quantidade de alimento (segundo o presente exemplo) necessária para a satisfação de uma carência é sempre uma quantia relativa, variando de pessoa para pessoa.

Essa *justa medida* individual é expressa por Epicuro na forma da *prudência* (*phrónesis*). Somente uma ação *prudente* – a ação pautada pela satisfação da carência individual – garante que as escolhas pelo prazer não culminem em excesso e, conseqüentemente, que uma vida feliz seja possível. Aliás, é justamente por esse motivo que Epicuro afirma: “a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria Filosofia” (Epicur. *Ep. Men.* 132), uma vez que a *prudência* é a base sobre a qual se constrói o exame que investiga a causa de todo acolhimento e rejeição em relação aos prazeres. Aqui há um ponto interessante. Ao chamar a atenção para a necessidade da *prudência* como um fator decisivo nas ações com vistas ao prazer, Epicuro segue na contramão do processo metodológico de investigação por ele mesmo empregado no que diz

respeito à *physiologia*, pois sobre a discussão que aqui estamos tratando ele não se mostra dogmático.<sup>114</sup>

A ausência desse dogmatismo por parte de Epicuro no que diz respeito às questões relativas ao prazer tem uma razão de ser: sobre as ações *prudentes* que visam à satisfação de carências não há como estipular uma ‘medida’ comum a todos; não há como estabelecer um padrão capaz de garantir de maneira universal a melhor vida possível. Daí a *prudência* ser mais preciosa que a Filosofia. A Filosofia serve como ferramenta a partir da qual é então encontrado um suposto melhor modo humanamente possível de se proceder em direção à felicidade – que, no caso do Epicurismo em relação ao prazer, é a ação *prudente*.<sup>115</sup> Assim, à Filosofia também não cabe estipular um ‘meio termo universal’ capaz de garantir a felicidade. Isso porque, como já afirmado, o *meio termo* da ação é sempre relativo: se alguém encontra em um copo de vinho a quantidade suficiente para a sua satisfação, o mesmo pode não ocorrer à outra pessoa, para quem é necessária uma quantidade maior (ou menor), sem que isso culmine em excesso (ou falta).

### 2.3.2 Relação entre *desejo* (*epithymía*) e prazer (*hedoné*)

Se agir *prudentemente*, no que diz respeito à fruição dos prazeres, é buscar agir conforme a natureza de cada um, agir respeitando os limites e as possibilidades que cada um naturalmente dispõe, a *prudência* surge então como a chave para compreendermos outro ponto importantíssimo do hedonismo de Epicuro: a relação entre o gozo dos prazeres e o *desejo* (*epithymía*). Na *Carta a Meneceu*, Epicuro explicita essa relação na medida em que faz uma espécie de divisão daquilo que deveria ser – e também do que não deveria ser – *desejado* e, conseqüentemente, gozado. Nessa divisão consta que há *desejos* que são *naturais* (*physikós*) e *desejos* que são *inúteis* (*kenós*: frívolos, vãos, vazios). Os *desejos naturais* dividem-se em duas classes: (a) os *necessários*, em cuja categoria encontram-se também os

<sup>114</sup> Quer dizer: o dogmatismo de Epicuro limita-se às questões referentes ao estudo da Natureza (*physiologia*), na medida em que ele assume (sem colocar em questão) os pressupostos fundamentais da Filosofia de Leucipo e Demócrito: tudo é feito de átomos, os quais existem desde sempre e para sempre. Porém, o mesmo não ocorre no que diz respeito às suas considerações relativas à natureza humana, âmbito no qual se instaura a discussão sobre o prazer.

<sup>115</sup> Nas palavras de Maximilian Forschner (2002) acerca desse ponto da doutrina epicurea: “A filosofia é uma atividade que esclarece sobre o que foi erroneamente “adicionado ao pensamento” e assim liberta disto e de suas conseqüências negativas para a vida” (FORSCHNER, 2002, p. 50).

*desejos* fundamentais para a felicidade, o bem-estar corporal e a própria vida; (b) os *desejos apenas naturais* (Epicur. *Ep. Men.* 127).<sup>116</sup> Sobre essa divisão dos *desejos*, Diógenes Laércio faz o seguinte (e essencial) esclarecimento:

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 (D.L. X. 149).

Os *desejos naturais e necessários* são os *desejos* referentes ao que garante a vida, mais especificamente o *desejo* por comer e beber. Essa ‘classe’ de desejos possui duas características fundamentais: (a) são os que mais contribuem para a conquista da melhor vida possível; (b) são concebidos como os *desejos* de mais fácil satisfação. Não é por outro motivo que Epicuro afirma: “[...] tudo o que é natural é fácil de conseguir; difícil é tudo o que é inútil”, razão pela qual “pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por quem deles necessita” (Epicur. *Ep. Men.* 130-131). É interessante o fato de Epicuro colocar justamente os *desejos* de fácil satisfação como os *desejos* que mais contribuem para a felicidade.<sup>117</sup> A razão disso é que tais *desejos* são frutos de carências naturais e não artificiais (forjadas). Contudo, a atitude de Epicuro não deve ser resumida a um total desprezo por aquilo que de certo modo não contribui diretamente (ou necessariamente) para a conquista da felicidade. A referência aqui é aos *desejos* tidos como *naturais*, porém *não necessários*.

Se, por um lado, Epicuro deixa claro que os *desejos naturais e não necessários* não contribuem para a conquista da felicidade, por outro, não faz referência alguma à necessidade de se rejeitar totalmente esse tipo de *desejo*. Na verdade, a dificuldade por trás desses *desejos* encontra-se em uma espécie de inversão de valores, no sentido de, por exemplo, atribuir apenas às bebidas e comidas requintadas a causa da felicidade. Assim, o problema não se encontra nos *desejos* em si mesmos, na sua natureza, mas sim no modo pessoal a partir do qual eles são concebidos. Aliás, é tendo em vista o esclarecimento dessa questão que Epicuro afirma:

<sup>116</sup> Essa divisão também está presente nas *Máximas Principais*. Cf.: (Epicur. *Sent.* XXIX).

<sup>117</sup> De fato, a Filosofia de Epicuro era claramente um projeto de vida filosófica voltada para todos (ricos e pobres, homens e mulheres, etc.). Talvez, o maior exemplo disso foi Mis, um escravo que figura entre aqueles que se dedicaram à Filosofia epicurea. Cf.: (D.L. X. 3).

[...] 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], visto que esta é a finalidade da vida feliz [...] (Epicur. *Ep. Men.* 128).

Não são, portanto, os *desejos* que devem ser extirpados, mas o modo equivocado com que eles são pensados e gozados.

Segundo relata Diógenes Laércio, o próprio Epicuro fomentava tais *desejos* e fazia isso abertamente em sua comunidade. O relato aludido é baseado em uma carta de Epicuro endereçada a um de seus discípulos. Nessa carta consta o seguinte pedido: “Manda-me um pequeno pote de queijo, para que eu possa banquetear-me quando tiver vontade” (D.L. X. 11). Ora, o *desejo* de Epicuro em “banquetear-se” com um pote de queijo quando estivesse com “vontade” (e não ‘necessidade’) evidencia a ideia de que do cultivo dos *desejos não necessários* não se segue necessariamente qualquer aspiração aos vícios.<sup>118</sup> O que importa é que em relação a esse tipo de *desejo* haja uma espécie de ‘cálculo’ (um ‘cálculo prudencial’) a partir do qual é possível reconhecer não apenas quais são os *desejos não necessários*, mas também até que ponto o gozo do prazer advindo desse tipo de *desejo* irá contribuir ou prejudicar o percurso em prol da vida feliz. João Q. de Moraes aborda ambas as questões partindo do pressuposto de que a satisfação dos *desejos naturais e não necessários* deve levar em conta o tipo, a ‘natureza’, do objeto desejado (comentário a Epicur. *Sent. Vat.* 71).

O *desejo natural e não necessário* tomado como exemplo na análise de João Q. de Moraes é o *desejo* erótico. Esse tipo de *desejo* é ‘admitido’ por Epicuro somente mediante algumas ressalvas, tais como: que lei alguma seja violada em nome dessa inclinação; que pessoa alguma (inclusive aquela que irá gozar do prazer advindo) seja prejudicada; e que não haja desperdício do que é necessário. Porém, vale ressaltar, mesmo que todos esses critérios sejam respeitados, Epicuro não deixa de pontuar: “As paixões amorosas, com efeito, nunca fazem bem [...]” (Epicur. *Sent. Vat.* 51). É preciso chamar a atenção aqui para o fato de que embora não se mostre favorável às inclinações amorosas,<sup>119</sup> Epicuro não rejeita a fruição desse prazer. E isso por um motivo bem simples: negar o *desejo* erótico seria negar a própria natureza humana, visto tratar-se de um *desejo natural*. Disso surge então o impasse: como

<sup>118</sup> Não fazia dele um ‘escravo do prazer’, como afirmou Sêneca. Cf.: (Sen. *Vit. Beat.* XI).

<sup>119</sup> O que, aliás, torna curiosa e explicitamente mentirosa as acusações de que Epicuro era um devasso, um “pregador de obscenidades”, como teria a ele se referido o estoico Epiteto (50 d.C. – 135 d.C.). Cf.: (D.L. X. 6).

regular o *desejo* erótico, tendo em vista que a fruição desse prazer, ao mesmo tempo em que não pode ser negada, aparentemente acarreta mais malefícios do que benefícios? A proposta defendida por Epicuro é a de que nesses casos a natureza humana deve ser “persuadida” (Epicur. *Sent. Vat.* 21). João Q. de Moraes interpreta essa persuasão da seguinte forma:

Se o ímpeto passional tornar pesado demais o custo psíquico de renunciar à satisfação desejada, talvez seja melhor não impor a si próprio uma privação que poderá ser mais dolorosa do que os sofrimentos do amor. No entanto, se a tentação à qual nos entregamos nos fizer mais mal do que bem, devemos nos persuadir a combatê-la firmemente (comentário a Epicur. *Sent. Vat.* 71).

A persuasão serve como um mecanismo cujo intuito é enfraquecer ao máximo os *desejos* que prejudicam a conquista da felicidade. Essa persuasão ocorre na medida em que se ‘calcula’ o quão benéfico poderá ser o acolhimento ou a rejeição dos *desejos não necessários*. Assim, podemos afirmar que a base em que estão fundamentados os argumentos de Epicuro em prol desse modo de viver – no qual os *desejos* “que simplesmente fazem variar o prazer” (D.L. X. 149) são admitidos – é a mesma base sobre a qual ele fundamentou a sua defesa dos prazeres, a saber: a *phrónesis*. Isso porque, assim como nas questões relativas ao prazer, sobre essa classe de *desejos* em questão paira a necessidade da *prudência* na ação, tendo em vista que é tênue a ‘linha’ que separa o que é necessário para a satisfação de ‘carências reais’ daquilo que são meramente ‘carências artificiais’.<sup>120</sup> Dito de outro modo, a *prudência* surge como o fator determinante no controle dos *desejos não necessários* já que é através dela que o *desejo* por aquilo que apenas faz variar o prazer deixa de ser confundido como a real causa da felicidade. Nesse sentido, vale mencionar que o mesmo ocorre com os *desejos não naturais e não necessários*: fruto de uma carência forjada, esse tipo de *desejo* é extirpado mediante a reflexão filosófica daquele que examina sua própria condição humana no intuito de reconhecer a *justa medida* do que lhe é necessário para uma vida feliz.

---

<sup>120</sup> Por ‘carências reais’ se entende tudo aquilo que garante a vida (por exemplo, a alimentação), ao passo que as ‘carências artificiais’ seriam aquelas como “os desejos por coroas” (D.L. X. 149).

### 3 A CRÍTICA ESTOICA AO GOZO DOS PRAZERES

No passo 1 da presente tese, buscamos evidenciar o fundamento do pressuposto estoico relativo à *virtude*. Para tanto, assumimos como ponto de partida o modo como essa corrente filosófica compreendia o conceito de Natureza, uma vez que é apoiado nesse conceito que Zenão formulou o seu ideal de *virtude* humana. Ao versarmos sobre o conceito de Natureza no Estoicismo, constatamos que esse movimento filosófico o concebeu como um *todo* ordenado segundo princípios de harmonia e *retidão*, e que a caracterização do sábio estoico possuía como prerrogativa um esforço (na forma de um *dever*) de adequação, tanto do querer quanto da ação, em direção a essa harmonia atribuída à Natureza. Nas palavras de Diógenes Laércio, é nessa adequação que, do ponto de vista estoico, “consiste a excelência [ἀρετή] do homem feliz” e dele deriva “o curso suave da vida” (D.L. VII. 88). Entretanto, para que essa adequação seja completa, resulta na vida necessário que todas as ações promovam “a harmonia entre o espírito [δαίμων] existente em cada um de nós e a vontade do ordenador do universo” (D.L. VII. 88).<sup>121</sup>

Vimos também na primeira parte da nossa tese, mais precisamente em 1.4, que a indisposição estoica em relação àqueles que defendiam uma Ética hedonista (os cirenaicos e os epicureus) tinha como justificativa o modo como esses estoicos concebiam a natureza do prazer, a saber, como contrária àquela Natureza assumida como modelo do agir *virtuoso*. Mais uma vez, é Diógenes Laércio quem nos esclarece sobre esse ponto ao afirmar que, para o Estoicismo, o “prazer é uma exaltação irracional [ἄλογος] daquilo que se considera digno de ser escolhido” (D.L. VII. 114). Quanto à *irracionalidade* do prazer, coube o esclarecimento de que *ela* se deve à instabilidade do prazer, à dificuldade em mensurar o ponto de equilíbrio para a sua fruição, posto que *irracional* significa aqui ser algo contrário à *reta razão* assumida como sinônimo de harmonia universal. Sobre a expressão “digno de ser escolhido”, constatamos (em 1.3.2) que essa se referia a tudo aquilo que é conforme ao *dever*, ou seja, “as ações ditadas pela razão” (D.L. VII. 108) que estão em conformidade com a Natureza e que, por esse motivo, conduz o humano à vida *virtuosa*. Em outra passagem da sua doxografia, Diógenes Laércio também afirma que, para o estoico, a “firmeza de caráter [ἐγκράτεια] é uma disposição a jamais abandonar a reta razão [ὀρθός λόγος], ou o hábito de jamais ceder ao

---

<sup>121</sup> A relação entre a ideia de Deus e a de Natureza justifica-se, vale reforçar, pelo fato de que “a ordem manifestada pelos fenômenos só se explica por uma ação divina onipresente que procede da providência” (DUHOT, 2006, p. 75).

*prazer*” (D.L. VII. 93, grifo nosso).<sup>122</sup> Dessa articulação do raciocínio estoico, temos que, distante de um esforço no sentido de conciliar o gozo dos prazeres com a vida admitida como sábia, o Estoicismo se fecha a um raciocínio segundo o qual, devido à instabilidade do prazer (sobretudo em relação ao excesso) é preferível que o estoico se abstenha desse gozo em particular.

Frente aos pressupostos apresentados acima, assumimos na presente tese que a causa do ‘problema’ estoico em relação ao prazer se dá em razão de sua natureza estar sempre às voltas da possibilidade da dor, sobretudo em relação ao excesso. Nesse sentido, o que buscamos realizar aqui (3) é esclarecer, à luz do nosso pressuposto, as informações contidas em alguns testemunhos e fragmentos relativos a Zenão, Cleantes e Crisipo. Nossa pretensão, nesse sentido, consiste em esclarecer a postura estoica relativa aos prazeres a partir daquilo que, ao que nos parece, seria o argumento estoico que justifica sua indisposição em relação à Ética epicurea ou mesmo aos hedonistas cirenaicos. Tais argumentos encontram-se em obras como na de Ateneu de Náucratis e na de Cláudio Galeno, tanto na forma de fragmento quanto na de testemunhos.

Em *O Banquete dos Sofistas*, encontramos o primeiro testemunho fornecido por Ateneu no que diz respeito à postura negativa dos estoicos em relação ao prazer. A referência aqui é a um suposto tratado de Crisipo no qual ele ressalta quão vã é a busca pelo prazer, visto ela não contribuir para a conquista da vida boa:

O admirável Crisipo, no quinto Livro do seu tratado *Sobre a virtude e o prazer*, diz: “Aqui estão os livros de Filênis e a *Gastronomia* de Arquétrato, e os estimulantes do amor e do sexo, assim como as escravas especialistas em tais movimentos e posições; especialistas nesse tipo de ocupação”. E mais adiante: “Elas aprendem tais coisas e adquirem os tratados que acerca dessas coisas escreveram Filênis, Arquétrato e tantos outros”. E no Livro sétimo diz: “Mesmo não havendo coisa alguma para se aprender do livro de Filênis e nem da *Gastronomia* de Arquétrato, os quais acreditam que nos levam a viver uma vida melhor” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 51; Ath. *Deipnosophistai*. VIII. 335A-B, tradução nossa).

Há vários elementos a se considerar nesse testemunho fornecido por Ateneu. O primeiro deles, por exemplo, diz respeito às figuras de Filênis e Arquétrato. Sobre Filênis, consta que

---

<sup>122</sup> Essa passagem é retirada da edição francesa (1847), cuja tradução é de nossa autoria: “La fermeté de caractère est une disposition à ne jamais abandonner la droite raison, ou l’habitude de ne point céder au plaisir”. A edição brasileira (2008) traz o conceito de *egkráteia* como uma espécie de “continência”.

se tratava de uma mulher grega do século IV a.C., autora de um ‘manual’ erótico no qual versava sobre o namoro e o sexo. Ao longo da sua obra, Filênis teria abordado não apenas as questões relativas a cosméticos e afrodisíacos, mas também acerca de posições sexuais específicas, métodos de sedução e métodos abortivos. Apesar de ser comumente retratada como uma hetaira, há indícios de que essa alcunha seja na verdade fruto de uma injustiça.<sup>123</sup> Com relação a Arquétrato (IV a.C), temos que se tratava de um poeta e gastrônomo grego, autor de uma obra satírica intitulada *Vida de Luxo (Hedypatheia)*.

Em sua obra, Arquétrato enaltece os prazeres da boa comida, razão pela qual Crisipo o inclui entre aqueles que ‘equivocadamente’ afirmam a fruição do prazer como condição necessária para a conquista da vida boa. Sem perder de vista a *escola* rival, Crisipo faz questão de associar Arquétrato a Epicuro e, dessa forma, desqualificar o mestre do Jardim. Sobre esse ponto, Ateneu sentencia que Crisipo, esse sim “um autêntico filósofo e um homem valioso em todos os aspectos”, afirmava que “Arquétrato foi guia de Epicuro e de quem é versado na sua doutrina sobre o prazer que a tudo corrompe” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 54; Ath. *Deipnosophistai*. VII. 278E, tradução nossa). Que Epicuro não pretendia corromper pessoa alguma ao propor uma Ética em cuja base se encontram os prazeres, isso já evidenciamos nas análises anteriores (2.3; 2.3.1; 2.3.2), de modo que Crisipo procede de maneira injusta em relação aos preceitos epicureus. O mesmo parece ocorrer em relação a Arquétrato, embora as informações a seu respeito sejam mais escassas do que em relação a Epicuro.

A hipótese de que Crisipo procedeu injustamente também em relação a Arquétrato é retirada da análise feita por Domenico Scinà (1823). Para Scinà, o gastrônomo Arquétrato teria sido, na verdade, vítima de uma “má sorte” por ter caído nas mãos de estoicos como Crisipo e seus simpatizantes – como é o caso do próprio Ateneu (SCINÀ, 1823, p. 8-9, tradução nossa). A ideia de uma “má sorte” justifica-se também (e sobretudo) pelo fato de que tais homens (Crisipo, Ateneu, etc.), à medida que se esforçaram para perpetuar o estigma de que pessoas como Epicuro, Arquétrato e Filênis não passavam de devassas, ‘caírem no gosto’ (por assim dizer) do poderoso movimento político-religioso cristão que ascenderia posteriormente. Esse movimento, por assumir a interpretação perversa proposta pelos estoicos

---

<sup>123</sup> Para mais informações nesse sentido, indicamos aqui o artigo do professor Alexandre Agnolon (2013). Cf.: AGNOLON, A. Filênis, de Belle de Jour à Alcoviteira: Matéria Erótica na Antologia Grega. **Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 51-66, jan., 2012/abr., 2013.

e seus simpatizantes, incluíram o pensamento epicureu (e cirenaico) entre aqueles que ‘prejudicariam’ o que agora se impunha como o modelo de vida *virtuosa*: a vida cristã.<sup>124</sup>

Sobre a simpatia de Ateneu em relação ao pensamento de Crisipo, ela se faz sentir na exaltação de Ateneu das ‘denúncias’ de Crisipo contra Arquéstrato e Filênis:

Crisipo, caros amigos, o chefe da Estoa, é digno de minha admiração por muitas razões, mas elogio ele ainda mais devido sempre colocar Arquéstrato, autor do célebre tratado sobre a cozinha, junto a Filênis, a quem se atribui um escandaloso tratado sobre os prazeres eróticos (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 51; Ath. *Deipnosophistai*. VIII. 335A-B, tradução nossa).

O mesmo se passa em relação a Epicuro:

Portanto, atendendo a isso, caros amigos, se teria que elogiar ao bom Crisipo, que escutou a natureza de Epicuro e disse que a cidade natal de sua filosofia é a *Gastrologia* de Arquéstrato, esse belo poema do qual todos os filósofos glutões dizem ser como a sua *Teogonia* (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 53; Ath. *Deipnosophistai*. III. 104A, tradução nossa).

Em especial, o que nos chama a atenção nesse segundo testemunho é a associação entre a doutrina epicurea e a *Teogonia* de Hesíodo – associação que, segundo Ateneu, é de autoria do próprio Crisipo. A *Teogonia* versa sobre a genealogia dos deuses e, ao lado da *Ilíada* e da *Odisseia* de Homero, servia aos gregos antigos como referência mítica-religiosa para, entre outras coisas, também traçarem a genealogia de suas *póleis* e, não raro, das famílias que compunham essas *póleis*. Assim, quando Crisipo afirma que a doutrina epicurea está para a *Gastrologia* de Arquéstrato da mesma forma que a *Teogonia* de Hesíodo está para o grego, o que Crisipo deixa subentendido é que, tal como o grego retira da *Teogonia* a sua identidade (a sua origem), Epicuro retira de uma obra ‘controversa’ aquilo que, não só fundamenta a sua Filosofia, mas também o que lhe identifica como filósofo, a saber, a defesa do pressuposto

---

<sup>124</sup> Nesse sentido, o leitor pode conferir na obra de Michel Onfray (2008) uma análise dedicada exclusivamente a esse assunto. Cf.: (ONFRAY, 2008, p. 129ss.).

segundo o qual o *impulso* pelos prazeres da comida e da bebida constituem-se no *fim* (e *bem*) da ação humana.<sup>125</sup>

De acordo com Cláudio Galeno, Crisipo ataca esse pressuposto epicureu apontando para uma suposta incoerência presente na prova (ou constatação) que legitimaria esse raciocínio, qual seja, a constatação de que, tal como os animais, desde criança os seres humanos pautam suas escolhas com base no prazer e na dor.<sup>126</sup> Segundo Cláudio Galeno, Crisipo estava de acordo com a ideia de que o princípio diretor das crianças encontra-se no gozo dos prazeres (e repulsa pelas dores). Contudo, pontuava Crisipo, elas assim o fazem tão somente enquanto crianças, pois, ao se tornarem adultas a sua inclinação natural passa a ser em direção àquilo que, para o Estoicismo, seria o *bom* (*kálos*) (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 194; Gal. *PHP*. V. 5), ou seja, a *virtude*.<sup>127</sup> Assim, segundo Crisipo, a causa dessa ‘passagem’ das ações pautadas pelo prazer às ações *virtuosas* se deve por conta da idade (da experiência, poderíamos afirmar), que traz consigo a vergonha frente a determinados tipos de comportamento, assim como a satisfação pelas belas ações.

Fundamentalmente, isso significa que, no raciocínio de Crisipo, o humano deixa de agir com base na fruição do prazer à medida que estimula a sua *razão* de forma acumulativa, o que exige tempo e maturidade. Conseqüentemente, ele também aponta para a ‘ingenuidade’, segundo lhe parece, daqueles que tomam o prazer (o princípio diretor das crianças e dos animais) como aquilo que guia a ação dos homens. É frente a esse raciocínio que Cláudio Galeno sentencia:

[...] Epicuro contemplou tão somente a inclinação da parte pior da alma [a parte relativa ao prazer] e Crisipo a melhor, ao dizer que estamos inclinados somente ao honesto [κάλως], o qual é, evidentemente, o bem (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 194; Gal. *PHP*. V. 5, tradução nossa).

<sup>125</sup> Encontramos também em Cleantes uma postura contrária à ideia do prazer como o *fim* da ação humana. Isso pode ser observado no seguinte fragmento: “Dizia Cleantes que, se o fim fosse o prazer, a inteligência [φρόνησις] havia sido outorgada aos homens para o mal” (CAPPELLETTI, 1996, fr. 706; Stob. *Flor.* VI. 66, tradução nossa). A “inteligência” a qual Cappelletti faz menção diz respeito ao conceito de *phrónesis*. O fragmento em grego pode ser consultado na obra de Arnim. Cf.: (Arnim. *S.V.F.* I. fr. 556).

<sup>126</sup> Embora esse pressuposto seja coerente com os ensinamentos de Epicuro, ele não se encontra nos textos remanescentes. A fonte mais ‘antiga’ no que se refere a esse raciocínio é Cícero, em sua obra *De Finibus Bonorum et Malorum*. Cf.: (Cic. *Fin.* II. X. 32).

<sup>127</sup> A edição espanhola da qual nos servimos aqui apresenta a tradução do *kálos* como *honesto*.

Com base nesses testemunhos, temos um Crisipo que desconsidera, certamente mais por deturpação do que por genialidade, o verdadeiro raciocínio epicureu. Tal como já mencionamos anteriormente (2.3.1), na verdade, foi Aristipo quem de fato concebeu o prazer somático como o *fim* do homem sábio, e não Epicuro. O *fim* epicureu consistia, isto sim, no gozo dos prazeres retirados da ausência de dor, ou seja, na fruição resultante do estado de ataraxia. Uma confusão sobre esse ponto acaba por desconsiderar aquilo que fundamentalmente distingue um movimento filosófico do outro (Cirenaísmo e Epicurismo) permitindo, conseqüentemente, que se tome um movimento pelo outro. Aliás, esse parece ser o grande intento de Crisipo, dado que ele não mede esforços para colocar ‘dentro de uma mesma sacola’, tanto Arquétrato quanto Filênis e Epicuro. Nesse sentido, acreditamos ser importante ressaltar aqui não apenas as incoerências resultantes desse raciocínio estoico quanto ao *fim* epicureu, mas também em que consiste, de fato, a diferença entre o *fim* epicureu e o *fim* cirenaico.

Embora necessária, a diferenciação entre a Ética epicurea e a Ética cirenaica não será realizada por ora.<sup>128</sup> Isso porque, há outro aspecto proveniente dessa abordagem estoica relativa à Ética epicurea para a qual queremos chamar a atenção agora. Trata-se aqui do pressuposto de que essa interpretação promovida pelo Estoicismo acerca da Filosofia epicurea, sobretudo no que se refere às questões sobre o prazer, serviu de base (enquanto modelo e fonte bibliográfica) para as futuras críticas caricatas desenvolvidas pelo movimento político-religioso cristão. Bons exemplos nesse sentido são as obras de eclesiásticos como Clemente de Alexandria e Lactâncio, pois parte da aversão deles ao Epicurismo é justificada com base na interpretação estoica de que, para Epicuro, o *fim* humano consistia na fruição (aos moldes de uma vida libertina) dos prazeres somáticos. Na verdade, para além de Clemente e de Lactâncio, temos ainda Justino, Ambrósio e Jerônimo, homens que, por contribuírem na promoção de uma visão distorcida do Epicurismo, figuram entre os responsáveis pelo enfraquecimento e destruição de qualquer movimento filosófico simpático à Ética epicurea da sua época. Com vistas à evidenciação dessas afirmações, propomos inicialmente como objeto de investigação para a análise que se segue os argumentos de Clemente.

### 3.1 A DETURPAÇÃO ESTOICA COMO HERANÇA PARA OS ‘FILÓSOFOS’ CRISTÃOS

---

<sup>128</sup> Essa análise será feita em 3.2.

O ponto de partida das considerações de Clemente acerca da Filosofia epicurea é, evidentemente, o cristão. Assim, o discurso por ele construído em sua *Miscelâneas* tem como referência, tanto os profetas (Isaías, Daniel ou mesmo Jesus), quanto Paulo, o apóstolo. Na obra em questão, a primeira crítica de Clemente ao princípio hedonista epicureu tem como seu fundamento uma exortação feita por Paulo sobre qual sabedoria e qual a Filosofia o homem cristão deveria fruir.<sup>129</sup> Segundo Clemente:

O apóstolo [Paulo] não se levanta contra qualquer tipo de filosofia, mas contra a de Epicuro, que nega a Providência e deifica o prazer; e contra qualquer outra filosofia que cultua os elementos, que não reconhece nenhuma causa primeira, e não se levanta à ideia de um Criador (Clem. Al. *Strom.* I. XI. 36, tradução nossa).

É curioso o modo como Clemente associa a negação de Epicuro à ideia de *providência* (*prónoia*) divina com a sua suposta ‘deificação’ do prazer. Clemente sugere que Epicuro troca uma coisa pela outra, tal como quem afirma: ao invés de adorarmos a Deus, adoremos o prazer. Dentro da Filosofia epicurea, não há uma relação tão estreita entre o pressuposto de que o prazer é o *fim* natural da ação e a negação dos deuses tal como os concebiam a religião tradicional grega. É Clemente quem propõe tal relação, e faz isso com o intuito de ‘evidenciar’ que o Epicurismo se tratava de uma Filosofia ímpia (*atheótes*).<sup>130</sup>

Uma das justificativas de Clemente pelo seu desprezo ao prazer encontra-se na ideia de que esse sentimento não é algo *necessário*, uma vez que ele é apenas o resultado, e não a causa, de certas necessidades físicas, tais como a fome, a sede, o frio e o casamento (Clem. Al. *Strom.* II. XX. 185). Para Clemente, Epicuro foi persuadido a atribuir o gozo dos prazeres ao filósofo, porque é da natureza do prazer submeter a vontade à concupiscência (Clem. Al. *Strom.* II. XX. 186) – sendo esse o motivo, aliás, do prazer ser assumido como um apetite contrário à razão. Há aqui pelo menos duas coisas a se considerar: a primeira diz respeito ao prazer como o resultado e não como a causa das necessidades humanas (fome, sede, etc.); a segunda, se trata da ideia de que o prazer submete a vontade à concupiscência.

<sup>129</sup> A referência aqui é, em parte, à fala de Paulo aos atenienses. Cf.: (At. 17. 18).

<sup>130</sup> Isso ocorre em outros momentos da *Miscelâneas*. Cf.: (Clem. Al. *Strom.* I. I. 1; VI. VIII. 509).

Sobre o primeiro ponto, o desacordo de Clemente referente a Epicuro se dá tendo em vista que, para Epicuro, não é pela dor da ausência que o humano come o que come ou bebe o que bebe, mas sim pelo prazer oriundo daquilo de que ele se alimenta.<sup>131</sup> É claro que essa proposição se refere a uma parte específica do raciocínio epicureu, de modo que ao ser apresentada isoladamente ela fica deslocada dentro do projeto filosófico de Epicuro. Desse modo, acreditamos que é possível exprimir aqui a sua ideia central mediante os seguintes termos: por natureza, o elemento impulsionador da ação humana é sempre o prazer, no sentido de que é com vistas a ele (o que já significa um afastamento de tudo o que promove dor) que o humano age. Contudo, é possível que hajam situações nas quais será preferível a dor prolongada do que o prazer instantâneo – pensemos em qualquer enfermidade que exija uma dieta nada saborosa. Nesses casos, não havendo outro caminho para a sua melhora, o enfermo deve ter em mente que o melhor a se fazer é enfrentar a sua adversidade com bom ânimo, de modo que ele possa retirar prazer de outras coisas (por exemplo, da companhia de seus familiares), ou seja, de coisas ou situações que não se referem ao prazer somático especificamente e, ainda assim, permanecer feliz. Aliás, o próprio Epicuro foi um modelo nesse sentido.

Epicuro surge aqui como um exemplo visto a sua condição de vida, a qual é relatada em uma carta por ele escrita e que está endereçada a um homem chamado Idomeneu. Eis as palavras de Epicuro: “As dores contínuas resultantes da estrangúria e da disenteria são tão fortes que nada pode aumentá-las. Minha alma (*ψυχή*), no entanto, resiste a todos esses males, alegre ao relembrar os nossos colóquios passados” (D.L. X. 22).<sup>132</sup> Dito isso, quando nos voltamos para a crítica de Clemente, constatamos que ele não considera a parte relativa ao prazer mental (a *ataraxia*) presente na Filosofia de Epicuro, mas apenas o prazer referente ao corpo. Ao proceder dessa forma, Clemente demonstra tomar Epicuro como um dos cirenaicos, esses sim defensores da ideia segundo a qual o prazer somático consistiria na realização (no *télos*) da natureza humana. Essa confusão promovida por Clemente é reforçada na medida em que ele acusa, tanto Epicuro, quanto Aristipo, de serem ambos “escravos do prazer”, dado que associam o *fim* do humano com a vida agradável, bem como o prazer como o seu “bem perfeito” (Clem. Al. *Strom.* II. XXI. 190, tradução nossa).

---

<sup>131</sup> Sobre essa questão, cabe as seguintes considerações de Spinelli: “O que leva os indivíduos, por exemplo, a se alimentar? O prazer (não há necessidade de inferir, basta constatar que é o prazer da alimentação que move o desejo da sobrevivência). O mesmo se dá em relação ao ato da procriação, pela qual se preserva a espécie etc.” (SPINELLI, 2009, p. 78).

<sup>132</sup> A estrangúria, vale explicitar, trata-se de uma inflamação vesical que provoca uma eliminação lenta e dolorosa da urina.

Sobre o segundo ponto referente à afirmação de Clemente, temos certo acordo com a doutrina epicurea. Isso porque, Epicuro não discorda do fato de que o prazer submete a vontade à concupiscência. Tanto é verdade que ele assumiu como necessário que, em relação à busca pela fruição do prazer, o sábio epicureu deve proceder de modo a empregar a razão com vistas a evitar os excessos:

Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição [...] De todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem (Epicur. *Ep. Men.* 132).

Assim, e em síntese, o sábio epicureu é aquele que age de modo a ter em vista uma *justa medida* individual, marcada pela dor provocada pelo excesso ou falta do prazer. Dito isso, temos nesse segundo ponto, como fundamento da divergência de Clemente com Epicuro, a caracterização do prazer, pois: para Clemente, o prazer é um empecilho para a vida sã, pois conduz, por natureza, aos excessos;<sup>133</sup> para Epicuro, na medida em que o prazer faz parte da natureza humana, o melhor a se fazer é acolhê-lo e ‘governá-lo’ a fim de nunca vir a se tornar dor, quer pelo excesso, quer pela falta.

A ideia segundo a qual o prazer seria um apetite contrário à *razão* é cara a Clemente. Em sua exposição acerca dos fundamentos da prática religiosa cristã, ele faz questão de evidenciar a necessidade de uma abstenção de tudo o que possa expandir o domínio das *paixões*. Desse modo, consta em sua lista a necessária abstenção, tanto dos “prazeres da carne”, quanto da “suavidade enlouquecedora da cama” e das demais “delícias que corrompem” (Clem. Al. *Strom.* II. XX. 189, tradução nossa). Outro ponto curioso da fala de Clemente, e que está diretamente ligado à ideia de abstenção da carne como requisito para a caracterização do “verdadeiro filósofo”, é o de que a lei divina coloca como base da *virtude* a *egkráteia*, ou seja, uma espécie de ‘freio’ proveniente dessa lei de Deus, a qual ordena que determinados tipos de carnes não devam ser consumidas.<sup>134</sup> Essa lei divina (que oferece os

<sup>133</sup> Algo muito semelhante ao ponto de partida estoico em sua crítica ao hedonismo epicureu.

<sup>134</sup> No que diz respeito à obra de Clemente, a *egkráteia*, enquanto uma abstenção dos prazeres, encontra-se traduzida na edição francesa (1839) sob os termos da *continência* (*continence*). Ideia semelhante está expressa na tradução em inglês (1867), posto que William Wilson se refere a esse conceito como expressão de um *autodomínio* (*self-restraint*). Para além das questões relativas às traduções, é importante ter claro aqui que a *egkráteia*, tal qual Clemente faz uso, foi retirada, na verdade, daquilo que a mentalidade estoica absorveu da linguagem socrática. Segundo Spinelli: “Clemente, quanto à *egkráteia*, dela se valeu a partir do contexto da

meios necessários para que o homem tenha um *domínio de si*) impede a participação em “coisas como aquelas que são de natureza gorda, como a raça dos suínos, que é a mais carnuda” (Clem. Al. *Strom.* II. XX. 178, tradução nossa). O que nos chama a atenção é a relação traçada por Clemente a partir dessa lei oriunda da tradição judaica com a figura de Epicuro. Ao afirmar que a carne suína era adequada apenas às pessoas que se entregam aos prazeres da mesa, Clemente profere:

Eis porque se pretende, acerca de certo filósofo, que a etimologia da palavra porco (em grego ὄζ) é *thùs* de *thùsis* (sacrifício), porque esse animal não é destinado a outro fim que não o de ser imolado em sacrifício (Clem. Al. *Strom.* II. 178, tradução nossa).<sup>135</sup>

Quando Clemente se refere “acerca de certo filósofo”, o leitor precisa ter em mente que a referência é justamente a Epicuro. Não é possível precisar o momento exato em que a relação entre Epicuro e o hábito dos porcos tornou-se senso-comum. A única fonte histórico-bibliográfica nesse sentido é Horácio (65 a.C. – 8 a.C.), em sua *Epístolas*, mais precisamente na epístola dedicada ao poeta romano Álbio Tibulo (aprox. 54 a.C. – 19 a.C.), na qual Horácio afirma: “Venha visitar-me quando quiser rir; a mim que estou gordo e tenho a pele bem cuidada, como o porco que sou do rebanho de Epicuro” (Hor. *Epist.* I. IV.15, tradução nossa). Contudo, aparentemente, a afirmação de Horácio não tem o intuito de desqualificar a Filosofia de Epicuro, tal como quer Clemente. Na verdade, a afirmação de Horácio se dá como quem afirma: sou um porco de Epicuro, pois, tal como propõe a sua Filosofia, minhas ações têm por princípio fundamental o prazer oriundo da supressão da dor que a carência de alimento proporciona. Aqui, a gordura causada pelo excesso de alimento constitui uma parte ‘a parte’ da ironia de Horácio, uma vez que ela parece representar o senso-comum romano (sobretudo

---

doutrina e mentalidade estoica, dentro da qual a *egkráteia* expressava *continência*, *constricção*, e era tida como uma *sômatos yperopsía*, isto é, como *um desprezo do corpo*. Ela adquiriu, entre os estoicos, este significado em contraposto a Sócrates e por força, sobretudo, do ascetismo de Zenão” (SPINELLI, 2015, p. 193). Dada a abrangência e a complexidade do tema, deixamos aqui sugerido o estudo realizado pelo professor Spinelli quanto à herança estoica (epicurea, platônica e aristotélica) no pensamento de Clemente sob outros diversos pontos. Cf.: (SPINELLI, 2015, p. 239-486).

<sup>135</sup> Na edição de 1867, encontramos essa passagem traduzida da seguinte forma: “It is accordingly said that one of the philosophers, giving the etymology of ὄζ (sow), said that it was θύς, as being fit only for slaughter (θύσιν) and killing”.

dos patrícios) que, deturpando a Filosofia epicurea, usavam-na para justificar seus excessos alimentares.<sup>136</sup>

### 3.1.1 A caricatura epicurea promovida pelos Padres Apologistas

Inspirados por apologistas como Clemente de Alexandria, os chamados Padres da Igreja Latinos também se esforçaram no sentido de desqualificar a Filosofia epicurea por meio da caricatura. Dentre esses Padres, e em primeiro lugar, temos Justino em sua *Apologia*. Nessa obra, ao afirmar que tudo o que acontece na vida humana se dá em decorrência das suas próprias atitudes, e não em razão do Destino, como afirmavam os estoicos, Justino faz a seguinte consideração:

Também não dizemos que os homens agem ou sofrem por necessidade do destino, mas que cada um age bem ou peca por sua livre determinação. Acrescentamos ainda que, por obra dos perversos demônios, homens bons, como Sócrates e outros semelhantes, foram perseguidos e aprisionados, e, ao contrário, *Sardanápalo, Epicuro e outros de sua laia viveram, ao que parece, na abundância, glória e felicidade* (Justin. *Apol.* 2. VII. 3, grifo nosso).

Dessa passagem, destacamos aqui a pretendida relação de convergência que Justino estabelece entre Epicuro e Sardanápalo, pois ela não é feita por acaso.

Sardanápalo é comumente referido como se tratando de um rei assírio (supostamente o último) do século VII a.C., tal como sugere Eusébio de Cesareia (Euseb. *Chron.* I. 15. g. 78; 86. g. 321). No entanto, essas e outras informações acerca de Sardanápalo não são aceitas pelos especialistas sem alguma contestação. Isso porque, todas as informações referentes a esse rei assírio (período no qual governou, origem familiar e até mesmo o seu nome) são imprecisas. Tal imprecisão se deve em grande parte pelo fato de a fonte primária dessas informações ser Ctésias de Cnido (IV a.C.), historiador, médico e um “mentiroso”, segundo Luciano de Samósata (125 d.C. – aproximadamente 180 d.C.) em sua *Das Narrativas Verdadeiras* (Luc. *VH.* 1. 3; 2. 32). De fato, Ctésias não gozou de grande confiança entre os

---

<sup>136</sup> Um bom exemplo aqui é o antigo hábito da nobreza romana de vomitar durante suas reuniões à mesa. Cícero faz alusão a tal hábito referindo-se ao próprio Júlio Cesar. Cf.: (Cic. *Deiot.* 21).

antigos, ainda que as suas obras tenham sido usadas posteriormente como fonte histórica.<sup>137</sup> Dentre essas obras está a *Persiká*: composta por vinte e três Livros, ela versa sobre a história do povo persa, começando pelos assírios e babilônios. É nessa obra que Sardanápalo aparece pela primeira vez.

Infelizmente, a *Persiká* de Ctésias não sobreviveu ao tempo, de modo que o acesso ao seu conteúdo se dá apenas por meio de fragmentos ou referências indiretas. Esse é o caso da *Bibliothecae Historicae*, do historiador grego Diodoro Sículo (90 a.C. – 30 a.C.), pois é “[...] conforme o relato de Ctésias de Cnido” que ele constrói boa parte do segundo Livro dessa obra (Diod. Sic. 2. II, tradução nossa). Nesse segundo Livro da *Bibliothecae Historicae*, ao se referir a Sardanápalo, Diodoro faz uma série de afirmações que acabam por explicar (senão justificar) a pretendida associação proposta por Justino entre o rei assírio e Epicuro. Tais afirmações são as seguintes:

Sardanápalo [...] superou todos os seus antecessores em luxo e languidez. [...] ele viveu a vida de uma mulher e passou seus dias na companhia de suas concubinas. [...] ele assumiu o traje feminino e, por cobrir seu rosto e todo o seu corpo com cosméticos clareadores e unguentos usados pelas cortesãs, ele se tornou mais delicado do que qualquer mulher amante do luxo. [...] Ele também tomou o cuidado de fazer até mesmo a sua voz ser como a de uma mulher, e de em seus bacanais, não apenas se entregar àquelas bebidas e iguarias que poderiam proporcionar o maior prazer, mas também buscar as delícias do amor com homens e mulheres, pois ele praticava a indulgência sexual de ambos os tipos sem restrições, não demonstrando a mínima preocupação [...] (Diod. Sic. 2. XXIII, tradução nossa).

Ou seja, é o hedonismo caricato de Sardanápalo que justifica (do ponto de vista de Justino) a sua associação com Epicuro. Aliás, acerca dessa conduta hedonista de Sardanápalo, Diodoro ainda faz menção a uma espécie de “canto fúnebre” escrito por esse rei no intuito de ser entalhado em seu túmulo. Nesse “canto”, Sardanápalo exalta o modo de vida hedonista, e o justifica a partir da ideia de que é no prazer somático (oriundo das comidas e bebidas agradáveis) que está a felicidade (Diod. Sic. 2. XXIII).

Da mesma forma que Sardanápalo teria encontrado a felicidade nos banquetes, ele também encontrou o fim do seu Império, o qual é narrado da seguinte forma por Diodoro: Belesys, um sacerdote e general da Babilônia, ao se encontrar com o seu amigo e então

---

<sup>137</sup> A *História Universal* (*Chronicon*, em latim, e *Pantodapè istoria*, em grego), de Eusébio, é um bom exemplo disso, visto Ctésias ser frequentemente citado nessa obra.

general do Império Medo (noroeste do atual Irã) Arbaces (ou Arbaku), o incitou a liderar um ataque contra o Império Assírio a fim de depor Sardanápalo. Belesys teria justificado tal conluio com base em uma de suas premonições (pois era versado em astrologia e adivinhação), a saber, que Arbaces estava destinado a reinar sobre todo o território ocupado por Sardanápalo. Convencido pelos dons premonitórios de Belesys, Arbaces estabelece então uma aliança entre medos, persas e babilônios, porém, não sem antes conhecer o rei assírio pessoalmente:

Ele [Arbaces] também estava decidido a ver o rei [Sardanápalo] face a face e observar o seu modo de vida. Assim, ele entregou a um dos eunucos uma taça de ouro a fim de ser admitido por Sardanápalo; e quando ele observou de perto tanto a sua luxúria quanto o seu amor por atividades e práticas efeminadas, ele desprezou o rei como não merecedor de consideração e foi levado a se apegar ainda mais às esperanças que lhe havia sido dadas pelo caldeu [Belesys] (Diod. Sic. 2. XXIV, tradução nossa).<sup>138</sup>

Todavia, a empresa dessa aliança conspiratória não colhe bons frutos de início. Por três vezes os conspiradores sucumbiram frente ao forte exército assírio, de modo que Sardanápalo: “[...] extasiado com os seus sucessos passados, voltou-se para a indulgência e se retirou com os seus soldados para um banquete de animais, grandes quantidades de vinhos e todas as outras provisões” (Diod. Sic. 2. XXVI, tradução nossa).

Embriagados e traídos pelo exército de Bactria (hoje parte integrante do Afeganistão), os soldados de Sardanápalo são assassinados por Arbaces durante a noite. Esse feito obriga o rei assírio a se refugiar na capital Nínive, onde fica encerrado e sob ataque dos conspiradores por dois anos:

[...] mas no terceiro ano, depois de chuvas pesadas e contínuas, aconteceu que o [rio] Eufrates, correndo muito cheio, inundou uma parte da cidade e derrubou as muralhas por uma distância de vinte estádios. Com isso, o rei [...] abandonou a esperança de se salvar. E para que ele não caísse nas mãos do inimigo, ele construiu uma enorme pira em seu palácio, amontoou sobre ele todo o seu ouro e prata, bem como cada artigo do guarda-roupa real, e então, fechando suas concubinas e eunucos no aposento que havia sido construído no meio da pira, ele mandou tanto as concubinas e os eunucos, quanto ele próprio e o seu palácio para as chamas. Os rebeldes, ao saberem da morte de Sardanápalo, tomaram a cidade forçando uma entrada onde o

---

<sup>138</sup> A Caldeia foi uma nação semítica que existiu entre o final do século X a.C., e meados do século VI a.C., sendo posteriormente absorvida e assimilada à Babilônia (ROUX, 1992, p. 373ss). Daí a referência ao general babilônio Belesys como caldeu.

muro havia caído, e vestiram Arbaces na vestimenta real, saudando-o como rei e colocando em suas mãos a autoridade suprema (Diod. Sic. 2. XXVII, tradução nossa).

Dessa descrição acerca dos últimos momentos da vida de Sardanápalo, chamamos a atenção para o empenho do rei assírio em levar consigo para a pira o ouro, a prata, as roupas ‘reais’, os eunucos, as concubinas, ou seja, tudo aquilo que, embora um dia lhe tenha proporcionado prazer (felicidade), surge agora como a causa da sua ruína. É importante observar esse último gesto de Sardanápalo por dois motivos: primeiro, porque dele temos a pretensa evidenciação de que a vida hedonista não resulta senão na autodestruição do hedonista; segundo, porque ele ‘coroa’ a narrativa sobre a vida libertina de Sardanápalo, narrativa essa que fez dele o retrato caricato do hedonismo grego e, posteriormente, a ‘referência’ para os adversários das Filosofias cirenaica e epicurea elaborarem as suas críticas – como é o caso de Justino. No entanto, ao contrário do que pretende Justino, dos pressupostos epicureus, bem como dos pressupostos cirenaicos, não decorre qualquer tipo de defesa pela libertinagem sustentada por Sardanápalo. Vimos isso sobretudo em: **2.3.1** e **2.3.2**, no que diz respeito à Filosofia epicurea; e veremos em **3.2** e **3.2.1** no que se refere à Filosofia cirenaica.

Outros dois Padres Apologistas que trataram de promover em seus escritos a caricatura do epicureu devasso foram Ambrósio e Jerônimo. O interessante na abordagem caricatural desses dois padres é o fato de que ela se dá tendo em vista o mesmo ‘alvo’, a saber, um monge chamado Joviniano sobre o qual pouca coisa se sabe, a começar pela data do seu nascimento e da sua morte.<sup>139</sup> A situação agrava-se ainda mais quando consideramos que, a respeito dos seus pressupostos, as únicas fontes de pesquisa disponíveis são justamente os seus adversários, nesse caso, Ambrósio, Jerônimo e o então papa Sirício (334 d.C. – 399 d.C.).

Joviniano foi acusado de ser o mentor de um grupo de monges que se opunham a determinados fundamentos do Catolicismo, e isso lhe rendeu, em 390 d.C., a excomunhão. Os pontos de divergência de Joviniano para com a Igreja são apresentados por Jerônimo da seguinte forma:

---

<sup>139</sup> Conjectura-se que Joviniano tenha vivido entre 340 a 400 d.C.

Ele [Joviniano] diz que “virgens, viúvas e mulheres casadas, que uma vez passadas pela pia de Cristo, se estão em pé de igualdade em outros aspectos, são de igual mérito”. Ele se esforça para mostrar que “aqueles que com plena certeza de fé nasceram de novo no batismo, não podem ser derrotados pelo Diabo”. Seu terceiro ponto é “que não há diferença entre abstinência de comida e sua recepção com ação de graças”. O quarto e último é “que há uma recompensa no reino dos céus para todos os que guardaram seu voto batismal” (Jer. *Adv. Iovinian.* I. 3, tradução nossa).

Dessa apresentação dos pressupostos de Joviniano, chamamos a atenção para dois pontos em específico, sendo o primeiro deles o fato de Jerônimo se referir aos pressupostos de Joviniano em forma de citação. Isso se dá em razão da fonte bibliográfica da qual Jerônimo dispunha: uma obra do próprio Joviniano que lhe foi enviada pelo senador Pamáquio de Roma (340 d.C – 409 d.C.). É certo que, após a excomunhão de Joviniano, padres como Jerônimo logo se encarregaram da proibição e destruição da obra desse monge, deixando como ‘herança’ apenas o seu o ponto de vista acerca dos argumentos de Joviniano. Aliás, o mais provável é que, junto com a excomunhão, Joviniano também tenha sido condenado à morte – o que não seria novidade alguma, dado o histórico que essa religião detém no que se refere ao desenvolvimento de terríveis, e até mesmo engenhosos, instrumentos de tortura e assassinato.<sup>140</sup> A plausibilidade dessa sentença é retirada de uma carta escrita por Jerônimo no ano de 409 d.C., ou seja, dezanove anos após a excomunhão de Joviniano.

A carta em questão dirige-se a Vigilância (370 d.C. – 400 d.C.), um padre cuja vida foi marcada pelo desafeto que cultivou contra Jerônimo.<sup>141</sup> Nessa carta, ao buscar associar Vigilância a Joviniano, Jerônimo afirma que o monge Joviniano estava morto – o que, aliás, ‘justificaria’ a sua reencarnação em Vigilância –, e que ele “expirou” “em meio a faisões e carne de porco”, tal como alguém que é surpreendido pelos seus perseguidores. Eis a passagem a qual nos referimos:

E como Euforbo é dito ter nascido de novo na pessoa de Pitágoras, *também neste sujeito [Vigilância] a mente corrupta de Joviniano surgiu*; de modo que nele, não menos do que em seu antecessor, somos obrigados a encontrar as armadilhas do Diabo. As palavras podem ser justamente aplicadas a ele: “Semente dos malfeitores, prepara teus filhos para o massacre por causa dos pecados de teu pai”. *Joviniano, condenado pela autoridade da Igreja de Roma, em meio a faisões e carne de porco, expirou, ou melhor, arrotou seu espírito*. E agora este taberneiro de Calahorra, que, de acordo com o nome de sua aldeia natal, é um Quintiliano, apenas mudo em vez

<sup>140</sup> A chamada “Santa Inquisição”, ocorrida no século XIII, não nos deixa mentir.

<sup>141</sup> Sobre a vida de Vigilância e sua briga com Jerônimo, o leitor pode conferir a obra de William Stephen Gilly (1844): *Vigilantius and his times*. Essa obra encontra-se disponível em: (<https://archive.org>)

de eloquente, está misturando água com o vinho (Jer. *Adv. Vigilantium*. §1, tradução e grifo nosso).<sup>142</sup>

Já de acordo com Henry Charles Lea (1907), em sua obra *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, Joviniano não foi assassinado, mas sim punido de maneira exemplar:

Joviniano foi flagelado com uma tanga de chumbo e exilado na Ilha de Bua, na costa da Dalmácia, enquanto seus seguidores foram caçados, deportados e espalhados entre as ilhas selvagens do Adriático (LEA, 1907, p. 70, tradução nossa).

O segundo ponto a ser destacado da passagem da obra de Jerônimo diz respeito ao conteúdo do terceiro pressuposto de Joviniano: “Seu terceiro ponto é “que não há diferença entre abstinência de comida e sua recepção com ação de graças”.” (Jer. *Adv. Iovinian*. I. 3, tradução nossa). Nosso interesse por esse pressuposto se justifica pelo fato de ele ser o motivo pelo qual Joviniano e seus seguidores foram acusados de libertinos e, conseqüentemente, de epicuristas. Do ponto de vista de Jerônimo, compartilhado por Ambrósio e Sirício, quando Joviniano afirma que “[...] não há diferença entre abstinência de comida e sua recepção com ação de graças” (Jer. *Adv. Iovinian*. I. 3, tradução nossa), esse monge coloca em questão uma das principais práticas de purificação física e espiritual da cristandade, a saber, o jejum. Isso significa, ainda do ponto de vista de Jerônimo, que Joviniano prefere a comida à salvação e, por esse motivo, se assemelha em muito aos “voluptuosos” Aristipo e Epicuro (Jer. *Adv. Iovinian*. I. 4, tradução nossa), motivo pelo qual ele é caracterizado por Jerônimo como sendo o “Epicuro do Cristianismo” (Jer. *Adv. Iovinian*. I. 1, tradução nossa).

Foi por defender pressupostos que contestavam a ‘utilidade’ do jejum (*Ep. Siricii*. 1), bem como o mérito da mulher virgem batizada em relação à mulher casada batizada (*Ep. Siricii*. 5), que Joviniano e seus seguidores foram excomungados pelo papa Sirício.<sup>143</sup> É curioso observar na carta de Sirício endereçada à Igreja de Milão, a qual comunica Ambrósio da decisão tomada em Roma, que por se tratar de um monge, ou seja, de alguém inserido na comunidade cristã, Joviniano surge como o próprio “lobo na pele do cordeiro” (*Ep. Siricii*. 3),

<sup>142</sup> Citação retirada da obra *Jerome: The Principal Works of St. Jerome* (1892).

<sup>143</sup> As *Epístolas* de Sirício aqui citadas são retiradas da obra *The Letters of S. Ambrose*, de 1881. Esta obra encontra-se disponível em: (<https://archive.org>).

em uma clara referência ao Evangelho do Apóstolo Mateus (Mt 7:15-20). Sirício procede dessa forma pelo seguinte motivo:

Porque, enquanto outros hereges, não compreendendo pontos específicos [da doutrina], se propuseram a se afastar e se abstrair do sistema Divino de ensino, estes homens [Joviniano e seus seguidores] [...] feriram os católicos, pervertendo, como eu disse, a continuidade do Novo e do Antigo Testamento, e interpretando-o com um espírito diabólico, tendo por seus argumentos sedutores e falsos já começado a arruinar alguns cristãos [...] (*Ep. Siricii*. 4, tradução nossa).

Em vista desse comportamento de Joviniano, Sirício não apenas justifica a excomunhão do monge e dos seus seguidores (*Ep. Siricii*. 6-7), mas também pede para que Ambrósio e os bispos do Norte da Itália o apoiem nessa decisão.

A resposta positiva de Ambrósio ao pedido do papa Sirício é acompanhada, tanto de uma forte defesa em prol da virgindade feminina (*Ambr. Ep.* XLII. 3), quanto de duras críticas à suposta vida de luxúria que pessoas como Joviniano e seu seguidores supostamente desfrutavam (*Ambr. Ep.* XLII. 9-10). Contudo, a crítica mais ferrenha de Ambrósio (e interessante para a nossa tese) encontra-se em uma carta sua endereçada à Igreja de Vercelli (Itália). Ambrósio é ‘motivado’ a escrever essa carta por dois motivos intrinsecamente relacionados: (i) pelo fato de a Igreja de Vercelli estar na iminência da eleição de um novo bispo; (ii) porque havia dois discípulos de Joviniano (Sarmatio e Barbatianus) que estavam pregando contra o ascetismo cristão e, dessa forma, dividindo a comunidade religiosa de Vercelli. Com vistas a esses dois fatores, Ambrósio argumenta no sentido de evidenciar a importância dos ensinamentos de Jesus, dos benefícios advindos do jejum e da vida virginal. Tudo isso ele contrapõe aos malefícios do erotismo e da gula, esforçando-se, desse modo, para que os responsáveis pela eleição do novo bispo não sejam enganados pelos dois seguidores de Joviniano. Nas palavras de Ambrósio:

Tornai-vos, pois, dignos de que Cristo esteja no meio de vós. Pois onde quer que haja paz há Cristo, porque Cristo é paz. Onde quer que haja justiça há Cristo, porque Cristo é justiça [...] Deixe que Ele [Jesus] se posicione por você como um defensor, como o bom Pastor, que os lobos cruéis não poderão te atacar (*Ambr. Ep.* LXIII. 4; 6, tradução nossa).

O fato de Ambrósio se referir aos discípulos de Joviniano como “lobos” nos indica que essa carta foi escrita após a sua troca de correspondências (mencionada anteriormente) com o papa Sirício. Aqui, tal como feito por Sirício, a figura do lobo (na pele de cordeiro) surge para evidenciar a dissimulação dos discípulos de Joviniano, os quais, fingindo ser cristãos, defendem pressupostos que vão contra os ensinamentos, por exemplo, do apóstolo Paulo:

[...] ouvi dizer que Sarmatio e Barbatianus vieram para o meio de vós, vãos fanfarrões, que afirmam que não há mérito na abstinência, que não há graça na vida austera, nem na virgindade [...], que aqueles que castigam a sua carne estão fora de si. Mas se o apóstolo Paulo achasse uma loucura, ele mesmo não teria feito, e nem teria escrito isso para instruir a outros (Ambr. *Ep.* LXIII. 7, tradução nossa).

E, logo na sequência, Ambrósio complementa:

Pois há algo tão reprovável quanto o que nos excita à impureza, à corrupção, ao desalento, como o combustível da luxúria, o sedutor do prazer, o enfermeiro da incontinência, o incentivo do desejo? Qual nova escola enviou esses epicuristas? Nenhuma escola de filósofos, como eles afirmam, mas de homens ignorantes e que são senhores do prazer, que persuadem ao luxo, que consideram a castidade inútil. *Eles estavam conosco, mas não eram dos nossos*, pois nos envergonhamos de não dizer o que o apóstolo João disse. (Ambr. *Ep.* LXIII. 8, tradução nossa).<sup>144</sup>

A partir dessas duas citações, cabe aqui chamar a atenção para a forma como Ambrósio constrói o seu argumento com vistas à caracterização dos seguidores de Joviniano enquanto “senhores do prazer”, pois “persuadem ao luxo” e “consideram a castidade inútil” (Ambr. *Ep.* LXIII. 8, tradução nossa). Tal construção se dá, em um primeiro momento, a partir da negação desses monges quanto a necessidade do jejum, afirmando, segundo Ambrósio, que não há “graça [divina] na vida austera” (Ambr. *Ep.* LXIII. 7, tradução nossa).

Fundamentalmente, o raciocínio de Ambrósio para desqualificar esses monges é o mesmo raciocínio utilizado por todos os outros primeiros ‘filósofos’ cristãos que criticaram a Filosofia de Epicuro, qual seja, se alguém se opõe à ideia de vida austera, esse alguém é necessariamente um devasso. Contudo, Ambrósio se diferencia dos demais ‘filósofos’ cristãos na medida em que evidencia uma diferença entre ser um epicurista e ser um ‘senhor do

<sup>144</sup> O grifo na citação em questão não é de nossa autoria, mas sim dos editores, tendo em vista que nessa passagem Ambrósio está fazendo referência ao seguinte trecho da Bíblia: 1 Jo 2: 19.

prazer’, ou seja, um libertino. Essa diferenciação é acentuada com a seguinte afirmação feita por Ambrósio – ainda que nela exista alguma inverdade:

Até o próprio Epicuro, cujo exemplo esses homens [Joviniano e seus seguidores] preferem aos apóstolos, ele, o campeão do prazer, enquanto nega que o prazer produz o mal, não nega, todavia, que certas consequências fluam do prazer, das quais os males são gerados: ele sustenta também que nem mesmo a vida do licencioso, que é preenchida com esse tipo de prazer, pode ser considerada objetável, a menos que seja assaltada pelo medo da dor ou da morte (Ambr. *Ep.* LXIII. 13, tradução nossa).

Ambrósio está correto em sua primeira afirmação acerca dos pressupostos de Epicuro, pois, de fato, para o mestre do Jardim, o prazer (ele mesmo) não produz mal algum: é o modo como nos dispomos em relação ao prazer que irá determinar se ele será benéfico ou não (2.3). Isso pode ser constatado, por exemplo, na seguinte afirmação feita por Epicuro: “Nenhum prazer é em si mesmo um mal; mas aquilo que produz alguns deles provoca perturbações maiores do que os prazeres” (Epicur. *Sent. Vat.* 50).<sup>145</sup> Nesse sentido, pode-se afirmar que Ambrósio conhecia a Filosofia de Epicuro, fosse por meio dos seus próprios textos, fosse pela tradição fiel ao seu pensamento, visto que Ambrósio se mostra capaz de julgar o que é e o que não é compatível com os pressupostos genuínos de Epicuro.

Ora, se Ambrósio conhecia os fundamentos da doutrina epicurea, cabe questionar o motivo pelo qual ele também afirma que, para Epicuro: “[...] nem mesmo a vida do licencioso, que é preenchida com esse tipo de prazer, pode ser considerada objetável, *a menos que seja assaltada pelo medo da dor ou da morte*” (Ambr. *Ep.* LXIII. 13, tradução e grifo nosso). Esse tipo de concessão para a fruição de uma vida intemperante não faz parte da Filosofia epicurea – ao menos segundo os textos remanescentes. Na verdade, é improvável que houvesse qualquer tipo de registro genuinamente epicureu no qual fosse possível encontrar esse tipo de raciocínio, pois ele vai contra o próprio ideal de vida feliz (sábua) sustentado por Epicuro. Desse modo, do ponto de vista filosófico, fica por explicar qual seria o fundamento do equívoco de Ambrósio. Já do ponto de vista religioso, esse tipo de deturpação faz algum sentido, tendo em vista que o intuito de Ambrósio, como o dos demais Padres Apologistas, é justamente sobrepor a sua religião à Filosofia. Um bom exemplo disso é

---

<sup>145</sup> O mesmo ensinamento também pode ser encontrado nas *Máximas Principais*: “Nenhum prazer é em si mesmo um mal, mas aquilo que produz certos prazeres acarreta sofrimentos bem maiores do que os prazeres” (Epicur. *Sent.* VIII).

a passagem na qual Ambrósio, contestando o *status* que o prazer ocupava na Filosofia epicurea, afirma que o prazer é mal, uma vez que a “Sagrada Escritura”:

[...] nos ensina que o prazer foi instilado em Adão e Eva pelas armadilhas e tentações da Serpente. Pois a própria Serpente é prazer e, de acordo com isso, as paixões são diversas e escorregadias, e contaminadas pelo veneno [...] (Ambr. *Ep.* LXIII. 14, tradução nossa).

Outro bom exemplo no que diz respeito à deturpação da Filosofia epicurea em prol da edificação da religião cristã é a obra *Adversus Jovinianum*, do já referido Jerônimo. Nessa obra, Jerônimo também demonstra um claro conhecimento acerca dos textos de Epicuro. Isso pode ser constatado na seguinte passagem:

E, por estranho que pareça, Epicuro, o defensor do prazer, em todos os seus livros só fala de vegetais e frutas; e ele diz que devemos viver de comida barata, porque a preparação de suntuosos banquetes de carne envolve grande cuidado e sofrimento, e dores maiores acompanham a busca por tais iguarias do que os prazeres provenientes do seu consumo. Nossos corpos precisam apenas de algo para comer e para beber. Onde há pão e água, e coisas semelhantes, a natureza está satisfeita. O que quer que mais possa haver, não vai ao encontro das necessidades da vida, mas sim, contribuem para o vicioso prazer. Comer e beber não sacia o desejo pelo fausto, mas apazigua a fome e a sede (Jer. *Adv. Iovinian.* II. 11, tradução nossa).

Essa passagem da *Adversus Jovinianum* está de acordo com boa parte do que é proposto por Epicuro em sua *Carta a Meneceu*. Por exemplo, a afirmação de que, para Epicuro: “Onde há pão e água, e coisas semelhantes, a natureza está satisfeita” (Jer. *Adv. Iovinian.* II. 11, tradução nossa) tem certamente a *Carta a Meneceu* como referência, mais precisamente a seguinte passagem dessa *Carta*: “[...] pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por quem deles necessita” (Epicur. *Ep. Men.* 131). De fato, para esses primeiros ‘filósofos’ da cristandade, pouco importava o real sentido de Filosofias como a epicurea e a cirenaica. Em prol do seu intento, tais ‘filósofos’ se detiveram às caricaturas (as alimentando cada vez mais por meio da repetição) e, se esforçando para extirpar qualquer projeto de edificação da vida humana que não estivesse alinhado ao seu modo de pensar, eles fizeram de Epicuro e Aristipo os contraexemplos de vida sã, ou ainda, de vida feliz.

### 3.1.2 A crítica de Lactânncio ao prazer na Filosofia de Epicuro

Quanto às críticas de Lactânncio, encontramos em sua obra *Instituições Divinas* um grande e até curioso esforço para desqualificar todos os pontos da Filosofia de Epicuro (Canônica, Física e Ética). Entretanto, acerca do prazer ele nos oferece apenas dois argumentos, a saber: (i) o de que Epicuro se opõe à crença na imortalidade da alma, a fim de com isso resguardar a possibilidade do gozo dos prazeres em excesso sem punição em uma vida além-túmulo; (ii) o suposto equívoco de Epicuro em assumir a ataraxia como o *sumo bem* (*summum bonum*), dado que ela, enquanto expressão de um *prazer espiritual* (*voluptate animi*), poderia ser aplicada a todo e qualquer ser vivo, inclusive aos animais. Em especial, é nesse segundo argumento de Lactânncio que reside, a nosso ver, a herança estoica enquanto distorção do raciocínio epicureu. Dito isso, passemos às reflexões de Lactânncio.

O primeiro argumento de Lactânncio se desenrola segundo um suposto interesse de Epicuro em expiar os seus excessos cometidos em vida. Parafraseando Lactânncio, o esforço de Epicuro em defender que a alma é mortal (assim como o corpo) seria o reflexo do seu desejo em assegurar a impunidade dos seus “pecados” (Lactant. *Div. Inst.* III. 17. 35, tradução nossa). O interesse de Lactânncio em defender a ideia da imortalidade da alma justifica-se pelo fato de que, em sua concepção, ninguém se absteria de cometer todo e qualquer tipo de crime se a alma, em um estado pós-morte, não fosse passível de pagar pelos pecados cometidos ainda em vida:

Entreguemo-nos, pois, da forma que pudermos, aos prazeres, pois em breve tempo cairemos totalmente reduzidos a nada; não consintamos que passe um só dia, um só instante de tempo sem conseguir prazer, para que, quando algum dia morrermos, não tenhamos perdido o tempo que nos foi dado viver (Lactant. *Div. Inst.* III. 17. 38, tradução nossa).

Ou seja, para Lactânncio, a crença na imortalidade da alma deveria ser admitida em razão de ela assegurar um modo de vida (um comportamento) que, segundo a sua religião, seria o correto. Nesse sentido, transparece em Lactânncio um conceito de religião baseado fundamentalmente na ideia de ‘instrumento de controle’, tal como a lei cívica, a qual o humano deve assumir para si a fim de com isso garantir o acerto na sua conduta. Apesar de não haver na Filosofia de Epicuro essa relação direta entre a vida de prazer e a defesa da

mortalidade da alma,<sup>146</sup> cabe salientar aqui que a sua preocupação em combater a ideia de vida além-túmulo se deu justamente no intuito de retirar da religião essa aparência de ‘instrumento de controle’. Ao proceder dessa forma, Epicuro buscava evidenciar que uma vida religiosa baseada no interesse em expiar faltas (ou ‘pecados’, na mentalidade cristã) seria, na verdade, uma vida religiosa equivocada.

Acerca do conceito de *sumo bem* como expressão de um *prazer espiritual* (*voluptate animi*), é preciso ter sempre em mente que a referência é à ataraxia epicurea e, conseqüentemente, ao prazer oriundo de um estado físico e mental no qual o humano se encontra em completa ausência de perturbação. Assim, por um lado, é *voluptas* porque se refere, de fato, a um prazer (*hedoné*); por outro é *animi*, visto que se refere a um estado da *mente*, ou seja, refere-se à *psyché* humana.<sup>147</sup> É preciso deixar isso claro, pois ao interpretar a ataraxia epicurea sob os termos de uma *voluptate animi*, Lactâncio demonstra saber bem a diferença entre a proposta Ética epicurea da proposta Ética cirenaica, sendo essa última por ele mesmo referida enquanto uma defesa do “prazer do corpo” (*voluptate corporis*) (Lactant. *Div. Inst.* III. 7. 7, tradução nossa). É evidente que Lactâncio tinha conhecimento das obras desses filósofos (Epicuro e Aristipo). A questão é que, em prol da legitimação da sua religião, ele (assim como Clemente, a partir dos estoicos) buscou, mesmo que por meio de uma deturpação da Filosofia de Epicuro, elementos que lhe garantissem a possibilidade de desqualificar, tanto Epicuro, quanto a sua Filosofia, por meio de uma associação equivocada com a Filosofia cirenaica – sendo essa última também interpretada de maneira deturpada.

Negando a presença de qualquer coerência, quer em Epicuro, quer em Aristipo, Lactâncio afirma que há uma única e verdadeira sabedoria simples e tranquila (Lactant. *Div. Inst.* III. 8. 1), qual seja, a sabedoria oriunda da cristandade. Para tanto, ele afirma que o equívoco cometido por Epicuro estaria no fato de ele propor como *sumo bem* um estado que não é próprio do homem, pois esse *prazer espiritual*, enquanto expressão de um prazer oriundo de um estado de ausência de carência, também pode ser encontrado entre os animais. O que Lactâncio não esclarece nesse ponto (certamente de forma proposital) é que a ausência de perturbação oriunda da ataraxia também se encontra no âmbito da *psyché* e, nesse sentido, diz respeito à supressão das perturbações passadas, presentes e futuras que não estão necessariamente relacionadas ao físico, ao corporal. Quando Lactâncio critica o *sumo bem*

<sup>146</sup> Essa relação é genuína de Lactâncio.

<sup>147</sup> É corrente entre os pensadores romanos a compreensão da *psyché* grega sob os termos: *anima*, *animus* ou mesmo *mens*.

proposto por Epicuro, o que ele tem em mente na verdade é o *sumo bem* cirenaico, esse sim pensado especificamente em referência à ausência das dores físicas. Embora ciente da diferença entre ambas as linhas de raciocínio, Lactâncio leva o leitor a crer, nesse ponto, que se trata de uma única proposta, razão pela qual esses dois filósofos deveriam ser tomados pelos animais que ‘realmente’ eram: o cão (no caso de Aristipo) e o porco (em relação a Epicuro) (Lactant. *Div. Inst.* III. 8).

Esse esforço que observamos existir por parte dos estoicos e de alguns dos primeiros ‘filósofos’ cristãos em relação aos preceitos éticos de Epicuro acaba por nos instigar à seguinte questão: afinal, qual seria de fato a relação entre a Ética epicurea e a Ética cirenaica? Que Epicuro retirou dos pressupostos de Aristipo boa parte daquilo que fundamentaria a sua Ética, isso não há como negar.<sup>148</sup> Um bom exemplo nesse sentido está no fato de ele assumir para si, tal como propôs Aristipo, o prazer físico como aquilo que garantiria a conquista da vida feliz. Por si só, isso já evidencia esse ponto de intersecção reclamado por estoicos e ‘filósofos’ cristãos, porém, não da maneira como esses críticos desejam. Esses críticos se equivocam, sobretudo os ‘filósofos’ cristãos, por partirem da caricatura feita da figura de Aristipo – a qual eles ajudaram em muito na divulgação. A caricatura a que nos referimos aqui diz respeito a do devasso, do libertino e coisas do gênero. Assim, dado que acerca do prazer é possível constatar certa proximidade entre os pressupostos filosóficos de Epicuro e os pressupostos filosóficos de Aristipo, apresentou-se como uma conclusão ‘necessária’ aos seus críticos a ideia de Epicuro também ser um devasso, um libertino. Na análise que se segue, buscamos deixar claro não apenas as incoerências que fundamentam essa caricatura de Aristipo, mas também em quais pontos Epicurismo e Cirenaísmo convergem ou divergem.

### 3.2 O FIM (TÉLOS) CIRENAICO E O EPICUREU: DESFAZENDO EQUÍVOCOS DA TRADIÇÃO

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

---

<sup>148</sup> Razão pela qual alguns comentadores acreditam que a moral epicurea se trata de uma “continuação” (quando não um “aperfeiçoamento”) do que propunha a Filosofia cirenaica. Cf.: (MELLI, 1922, p. 56ss.).

Aristipo, mas sim àquilo que foi dito pelos discípulos, os quais supostamente se mantiveram fiéis ao pensamento do mestre. Dessa forma, analisar o que está em Diógenes Laércio enquanto ‘escola cirenaica’, aparentemente, seria o mesmo que analisar o que teria dito o próprio Aristipo.<sup>149</sup> 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. Esse é o caso, por exemplo, do prazer sob os termos da *hedoné* enquanto *fim* do projeto filosófico cirenaico. No que diz respeito a esse ponto, Diógenes Laércio parece nos apresentar apenas um lado da questão, largamente difundido (e deturpado) pela tradição filosófica e cristã.

Não se trata aqui, evidentemente, de colocar em questão a inegável importância da obra desse doxógrafo, mas sim esforçar-se no sentido de ampliar as fontes relativas a essa Filosofia no intuito de ‘jogar luz’ à questão: em que consistiam os fundamentos da Filosofia cirenaica e quais são as implicações necessárias desses fundamentos? Acreditamos que mediante a resolução dessas questões: primeiro, tornaremos ainda mais forte a tese de que não passam de mentiras e distorções os argumentos alimentados pela tradição filosófica e religiosa contra esse movimento filosófico; segundo, evidenciaremos em quais pontos o Cirenaísmo diverge ou não do Epicurismo. Assim, para a realização do presente intento será necessária, não só a análise da doxografia de Diógenes Laércio, mas também das obras de outros doxógrafos, comentadores e filósofos que se referiram a Aristipo ao longo da História. Nesse sentido, começemos, pois, pelo doxógrafo aqui apontado.

Em suas primeiras considerações, Diógenes Laércio afirma que o hedonismo dos cirenaicos admitia dois estados, prazer e dor, sendo o prazer algo sempre desejado e a dor sempre repelida. Entre os prazeres não haveria qualquer diferença, ou seja, um prazer não seria mais agradável que o outro. Contudo, essa equivalência entre os prazeres só ocorreria no âmbito dos prazeres do corpo (*sōma*), pois, segundo Diógenes Laércio, os cirenaicos afirmavam que os prazeres do corpo eram muito melhores que os psíquicos (D.L. II. 90). Ao que nos parece, o simples fato de Aristipo não desconsiderar os prazeres psíquicos (ou anímicos) já nos indica, ao menos a título de conjectura, que deveria haver da sua parte uma preocupação em relação a esse tipo de prazer. Aprofundaremos nossa discussão sobre esse ponto mais adiante.

---

<sup>149</sup> Seguindo Mary Ellen Waithe (1992), a carência de textos genuínos de Aristipo se deve ao fato de ele não ter escrito nada – tal como seu mestre, Sócrates. Assim, o que temos como doutrina cirenaica seria, na verdade, aquilo que seu neto (comumente referido por ‘o jovem Aristipo’) divulgou. Cf.: (WAITHE, 1992, p. 198).

Seguindo Diógenes Laércio, temos ainda que, para Aristipo, o prazer somático não seria apenas ‘melhor’, mas sim o próprio *fim* da ação. Aqui, Diógenes Laércio pontua a clara divergência entre o pensamento cirenaico e o epicureu:

Eles [os cirenaicos] nem sequer aceitam, como Epicuro, o caráter de fim [τέλος] desse prazer calmo [καταστηματικός] que resulta da supressão da dor e que é como a ausência de toda perturbação (D.L. II. 87, tradução nossa).<sup>150</sup>

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, que, enquanto *télos*, dizia respeito a um movimento exclusivamente corporal; (b) sobre o “prazer calmo”, ou *catastemático*, defendido por 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 o pressuposto de que, para Aristipo, o prazer (enquanto *hedoné*) seria o *fim* humano. Tal passagem é apresentada da seguinte forma: “Aristipo estabeleceu como fim [τέλος] o movimento suave que resulta em sensação” prazerosa, evidentemente (D.L. II. 85). Aliado a isso, Diógenes Laércio também afirma que:

Os cirenaicos sustentam que há uma diferença entre bem supremo [τέλος] e felicidade [εὐδαιμονία]. O bem supremo [τέλος] é na realidade o prazer isolado, enquanto a felicidade [εὐδαιμονία] é a soma de todos os bens isolados, na qual incluem também os prazeres passados e futuros (D.L. II. 87).

Frente a essas considerações de Diógenes Laércio, começam a surgir evidências (a partir de divergências entre o que disse o doxógrafo e outros comentadores) de que o prazer somático não era, para Aristipo, o *fim* da ação. É nesse sentido que o esforço de Kristian Urstad (2009)

<sup>150</sup> “Ils n’accordent même pas, comme Épicure, le caractère de fin à ce plaisir calme qui résulte de la suppression de la douleur et qui est comme l’absence de tout trouble”. Retiramos essa passagem da tradução francesa, uma vez que, assim como na tradução inglesa, a tradução brasileira dá a entender que o “prazer calmo” (*katastematikós*), que resulta da supressão da dor, se trata de algo diferente do prazer enquanto ausência de perturbação (*ataraxia*). Eis como essa passagem se encontra na edição brasileira: “Entretanto, o prazer é o físico, que é também o fim supremo, como afirma Panécio em sua obra *Das Escolas Filosóficas, e não o prazer estático, resultante da eliminação das dores, nem a ausência de perturbação aceita por Epicuro como o bem supremo*” (grifo nosso).

se dá. Ele assim procede no intuito de evidenciar que, para Aristipo, a essência da felicidade de fato estava nos prazeres, porém, *sem qualquer especificação quanto ao tipo*. Segundo Urstad, foi o neto de Aristipo, cujo nome era o mesmo do avô, quem passou a claramente definir esses prazeres como movimentos, ou, como cinética (URSTAD, 2009, p. 5), por produzir esse *movimento* agradável no corpo. Urstad retira sua afirmação da obra *Praeparatio Evangelica*, de Eusébio de Cesareia (263 d.C. – 339 d.C.). Segundo consta em Eusébio, foi o filho de Aréte (a filha de Aristipo) quem classificou o prazer como aquilo que está em movimento, e não o Aristipo discípulo de Sócrates.<sup>151</sup> Do mesmo modo, 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 (Euseb. *Praep. evang.* XIV. 763d, tradução nossa).

Com base nessa afirmação de Eusébio, Urstad busca colocar em crise esse modo de pensar a Filosofia cirenaica tal como disposta em Diógenes Laércio, pois, segundo ele, 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 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, dito de outra forma, um movimento da *psyché*, que seria ainda mais relevante que o puro prazer somático. Em oposição a Urstad, temos Giovanni Reale (2011), para quem “os primeiros discípulos de Aristipo, a partir do neto que tinha o mesmo nome, *não fizeram senão aprofundar e sistematizar a doutrina do fundador da escola*” (REALE, 2011, p. 48, grifo nosso).

---

<sup>151</sup> “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 (μητροδιδακτος). He quite plainly defined the end to be the life of pleasure, ranking as pleasure that which lies in motion (Euseb. *Praep. evang.* XVIII. 764a).

Como já aludido anteriormente, embora Diógenes Laércio afirme que o prazer ao qual os cirenaicos tomavam como *fim* era o prazer físico, o próprio doxógrafo não desconsiderou a existência (ou preocupação) de uma espécie de ‘prazer psíquico’ entre eles, embora esse tipo de prazer fosse muito inferior aos prazeres físicos (D.L. II. 90). Ora, se Aristipo não desconsiderou tal prazer por completo, isso pode significar que, de algum modo, o ‘prazer mental’ também lhe importava no que toca às questões que envolvem o tema da felicidade. Urstad ‘soma’ esse parecer de Diógenes Laércio à atribuição feita por Cláudio Galeno aos pressupostos filosóficos de Aristipo. Afirma Urstad: “E Galeno atribui a Aristipo um concepção de prazer a qual ele se refere como um tipo de disposição mental pela qual alguém se torna indiferente à dor e difícil de ser seduzido ou enganado” (URSTAD, 2009, p. 13, tradução nossa).<sup>152</sup> De fato, é difícil estipular ao certo qual era o real *fim* assumido pelos cirenaicos. Segundo uma afirmação de Eusébio, isso se deu em razão de Aristipo nunca ter discutido abertamente sobre o que ele entendia como o *fim* humano. Eis a passagem em questão:

Aristipo foi um companheiro de Sócrates, e foi o fundador da chamada seita Cirenaica, do qual Epicuro se serviu para a sua exposição acerca do fim próprio do homem. Aristipo era extremamente luxuoso em seu modo de vida e gostava do prazer; no entanto, ele não discursou abertamente sobre o fim, mas costumava dizer que a substância da felicidade estava nos prazeres. Por sempre ter o prazer como assunto dos seus discursos, ele levou aqueles que o assistiam a suspeitar que ele queria dizer que viver agradavelmente era o fim do homem (Euseb. *Praep. evang.* XIV. 763d-764a, tradução nossa).

Acerca do segundo ponto elencado aqui, qual seja, o do “prazer calmo”, ou *catastemático*, enquanto *fim* epicureu, optamos por abordá-lo mediante o confronto com o ‘prazer cinético’ (*hedoné en kínēsei*) atribuído como *fim* cirenaico. Segundo Diógenes Laércio, os cirenaicos admitiam apenas o prazer e a dor como “estados de ânimo” (D.L. II. 86): o prazer identificado como um movimento *suave* e a dor como um movimento *brusco*.<sup>153</sup> Por esse motivo, para os cirenaicos, era equivocada a ideia segundo a qual a ausência de dor implicaria, já de antemão, em prazer. Um estado físico em que não há movimento é o mesmo que um estado de ausência de sensações, sejam elas prazerosas ou dolorosas. Alguém que não sente prazer ou dor seria, no suposto raciocínio cirenaico, semelhante a uma pessoa

<sup>152</sup> Os termos aos quais Urstad se refere na obra de Cláudio Galeno são: *análetos kai dysgoéteytos* (ἀνάλητος καὶ δυσγοίτευτος). Cf.: (Gal. *Phil. Hist.* VII. 230).

<sup>153</sup> Como vimos, Eusébio atribuiu tais considerações ao neto de Aristipo.

adormecida (D.L. II. 89). Essas duas condições (ausência de prazer e ausência de dor) eram entendidas como condições ‘intermediárias’ (referente à *aponía* – aquilo que está *inerte*) (D.L. 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* (*hedonè katastematiké*) e distante da doutrina cirenaica.

Para Epicuro, conforme 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 (Epicur. *Ep. Men.* 131). Nas palavras de Cícero, para Epicuro, o prazer enquanto ausência de dor correspondia ao “ápice do prazer” (Cic. *Fin.* I. XI. 38). Entretanto, longe de concordar com o pressuposto epicureu, Cícero afirma, tal como os cirenaicos, que o prazer, por si só, já implica em sensibilidade e, portanto, em movimento, de modo que a condição ‘estática’ do estado de ataraxia seria incapaz de exercer uma modificação no *status* da alma.

Aos olhos de Cícero, o ‘equivoco’ de Epicuro é posto nos seguintes termos: se, tal como se observa entre as crianças e os animais, o que impulsiona as ações é o prazer, então isso significa que o prazer corresponde a uma espécie de movimento (*kínēsis*). Ora, dado que, por definição, o prazer implica uma ideia de movimento, um estado ‘estático’, no qual não se pode sentir nada (nem prazer, nem dor), não pode ser admitido como o *fim* da ação de alguém que deseja viver prazerosamente (Cic. *Fin.* II. X. 32). Segundo James Warren (2002), Cícero se encaixa entre os críticos para os quais o prazer ‘catastematático’ 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). Dito de outro modo: para aqueles imbuídos da mentalidade estoica, bem como entre os ‘filósofos’ cristãos, o intuito de Epicuro era disfarçar sua relação com a ‘Filosofia libertina’ de Aristipo e, desse forma, por assim dizer, ‘fazer escola’.

Frente a essa questão levantada já pelos cirenaicos e, mais tarde, rerepresentada por Cícero em oposição aos epicureus, encontramos em Festugière uma possível solução quanto à viabilidade de um prazer do tipo *catastematático*. Para Festugière, o estado de ataraxia não corresponderia a uma condição ‘neutra’, semelhante à condição de alguém adormecido, devido ao fato de os termos negativos usados por Epicuro para assinalar a ausência de perturbações (ataraxia e *aponía*) se equilibrarem com termos positivos (*eutimia*, *chará* e

*euphrosýne*) que indicam uma disposição à alegria física ou espiritual (FESTUGIÈRE, 1997, p, 47). Dessa forma, na medida em que a ausência de perturbações (ataraxia) promove o prazer (a *euphrosýne*), ela promove também um ‘movimento’, distinguindo-se, portanto, de um ‘bem’ retirado de um estado semelhante, por exemplo, daquele que está adormecido, ou daquele que se encontra no estado do nirvana budista. 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 redundará na alegria, consoante o que se segue: “Sempre se produz prazer, quando a dor é suprimida. O prazer tem como condição necessária e suficiente a supressão da dor, mas, em si mesmo, ele é perfeitamente positivo e real” [...] *Suprimir alguma coisa implica atividade positiva, interior, tendo como fruto o prazer. Ora, atividade é movimento. Logo, Epicuro realmente admite o prazer catastemático e o prazer em movimento* (ULLMANN, 2010, p. 63, grifo nosso).

Complementando: Epicuro não só admite ambos os prazeres, mas o faz tal como observou Festugière, ou seja, sem uma oposição formal entre eles. Isso significa que não há dois ‘tipos’ ou ‘gêneros’ de prazeres (o prazer da ataraxia e o prazer somático), mas sim ‘graus’ de prazer.<sup>154</sup>

A dificuldade relativa às fontes da Filosofia cirenaica nos impedem de avançar para além das conjecturas quanto a traços específicos de convergência entre a Ética cirenaica e a Ética epicurea. A menos que Urstad esteja certo quanto ao *fim* cirenaico, no sentido de que esse *fim* não está encerrado no prazer somático, podemos afirmar: no que diz respeito às respectivas propostas Éticas (epicurea e cirenaica), não há uma relação de convergência quanto aos seus *fins*, dado que a proposta filosófica de Epicuro não nos remete a um hedonismo, como pretendido entre os cirenaicos, mas a um *eudemonismo*. Nas palavras de Melli: “Esta é uma primeira diferença capital entre o ensinamento de Aristipo e o de Epicuro: o puro hedonismo torna-se mais propriamente eudemonismo” (MELLI, 1922, p. 58, tradução nossa). Já Forschner parece tornar a questão um pouco ‘nebulosa’ ao afirmar que:

---

<sup>154</sup> A terceira *Máxima* das *Kýriai dóxai* de Epicuro evidencia esse ponto, dado que ela consiste no seguinte ensinamento: “A magnitude do prazer atinge seu limite na remoção de todo sofrimento” (Epicur. *Sent.* III, grifo nosso).

Como todas as éticas da Antiguidade, também a de Epicuro é eudemonística, isto é, ela põe o propósito da vida no “viver bem” (*eu zên*) ou no “ser bem-aventurado” (*makários zên*). Ela provocou escândalo porque Epicuro interpretou o “viver bem” exclusivamente por meio do conceito do “prazer” (*hedoné*) [...] (FORSCHNER, 2002, p. 49, grifo nosso).

A dificuldade presente na afirmação de Forschner se dá em razão de ele propor que Epicuro interpretou o ‘viver bem’ “exclusivamente” por meio do conceito de prazer somático, quando, na verdade, a ‘vida boa’ epicurea se tratava da vida em ataraxia, ou seja, de um estado (realmente prazeroso) que consistia na ausência de perturbações. É muito provável ser esse o intento de Forschner ao fazer a afirmação em questão, mas o fato é que, da forma como está, há um problema, posto que assim parece colocar Epicuro e Aristipo em uma relação de igualdade.

Se, como pretende Melli, a marca distintiva entre as Éticas cirenaica e epicurea reside no fato de a Ética epicurea ser *eudemonica* e a Ética cirenaica ser hedonista, isso significaria, por consequência, que uma Ética hedonista não pode ser *eudemonica*? Bom, aqui é preciso compreender o fundamento por trás do raciocínio formulado por Melli. Para tanto, atentemos à seguinte passagem do seu texto:

Ora, essa sabedoria de Aristipo não basta a Epicuro. É verdade que a vida é feita de momentos, mas a felicidade não consiste no prazer isolado e momentâneo, mas em um estado aprazível duradouro, na beatitude que se estende por toda a vida (MELLI, 1922, p. 58, tradução nossa).<sup>155</sup>

A proposta de Melli parece sugerir a ideia de que o *eudemonismo* epicureu se diferencia do hedonismo cirenaico em razão da felicidade epicurea ser assumida como uma condição aprazível duradoura – “que se estende por toda a vida” –, e não tal como entre os cirenaicos, uma condição aprazível momentânea, imediata. A *eudemonia*, pensada aqui, portanto, enquanto ideia relativa ao da ‘boa vida’, representa sobretudo um ‘projeto’, no sentido de que a felicidade não está restrita ao gozo dos prazeres imediatos, mas em um estado aprazível que se estende ao longo de toda uma existência. Daí o porquê, para Melli, não é possível uma

<sup>155</sup> O termo referente à “beatitude” merece um esclarecimento à parte. Embora seja exatamente essa a palavra usada por Melli (*beatitudine*), é preciso deixar claro que ela não tem aqui nenhuma relação com a ideia de ‘beato’ em sentido religioso, tal como corriqueiramente pensamos hoje em dia. A ‘beatitude’ aqui deve ser pensada, por exemplo, sob os termos a partir dos quais Sêneca intitulou a sua obra (*De Vita Beata*), quer dizer, ‘Sobre a vida feliz’.

Ética *eudemonista* ser hedonista, pois, por *eudaimonía* ele compreende um estado aprazível que ultrapassa o imediato e se estende por toda a vida.

### 3.2.1 A caricatura de Aristipo e a deturpação da Ética hedonista cirenaica

Dentre as críticas à pessoa de Aristipo, é provável que a mais corrente entre os antigos filósofos seja aquela proveniente do fato de ele ter mantido uma relação amorosa e pública com Laís (D.L. II. 75), uma jovem grega que vivia na condição de hetaira. Há uma grande dificuldade em abordarmos com alguma certeza a figura de Laís, visto ser pouquíssimas as fontes sobre a sua vida. Aliado a isso, temos ainda que, não raro, essas fontes sugerem a existência de duas afamadas hetairas com o mesmo nome: uma de Corinto (chamada de ‘velha Laís’) e a outra da Sicília (‘jovem Laís’), sendo essa última também chamada por ‘Laís de Hícara’, aquela a quem comumente se atribui o ‘título’ de amante de Aristipo. Contudo, ao que nos parece, tratam-se da mesma pessoa, dado que há alguns registros (testemunhos) que viabilizam essa relação de convergência entre essas supostas duas mulheres. Analisemos, pois, os autores que se seguem.

Conforme afirma Ateneu de Náucratis, a Laís de Hícara (atual Carini, na Sicília) vivia em Corinto na condição de prisioneira de guerra (Ath. *Deipnosophistai*. XIII. 588B-C). Pausânias (aprox. 115 a.C. – 180 a.C.), historiador e geógrafo grego, especifica que essa Laís teria se tornado cativa ainda quando menina, provavelmente aos sete anos de idade.<sup>156</sup> Isso teria acontecido na Sicília durante uma das expedições atenienses lideradas por Nícias (470 a.C. – 413 a.C.), general e político grego, e Alcibíades (450 a.C. – 404 a.C.), o sobrinho de Péricles (495 a.C. – 429 a.C.) (Paus. 2.2.5). Em outra passagem de sua obra, Ateneu faz a seguinte afirmação: “[Alcibíades] Quando ia à frente de seu exército levava consigo Timandra, a mãe de Laís de Corinto, e Teodora, a hetaira ateniense” (Ath. *Deipnosophistai*. XII. 535C, tradução nossa).

Embora Ateneu se refira a essa Laís como “Laís de Corinto”, acreditamos que a referência se dê em razão da criança já não mais pertencer a Hícara, cidade sitiada em um período anterior, e não porque se tratava de outra criança. Disso encontramos respaldo no testemunho de Plutarco, em sua *Vida de Alcibíades*. Nessa obra, Plutarco afirma que quem se

<sup>156</sup> Cf.: (SMITH, 1872, p. 712. LAIS 2).

ocupou das honras fúnebres de Alcibíades não foi Teodora, mas sim Timandra, “cuja filha era a afamada Laís, conhecida como “a Coríntia” (Plut. *Alc.* XXXIX. 7-8, tradução e grifo nosso). Ao que nos parece, é pouco provável que houvesse duas Laís (uma da Sicília e a outra de Corinto) cuja mãe tivesse, não apenas o mesmo nome, mas também a mesma relação com o mesmo Alcibíades. William Smith (1872) sugere que tudo isso não passa de uma confusão de Ateneu, visto ele afirmar que a Laís amante de Aristipo (nesse caso, a ‘velha Laís’) havia nascido em Hícara, ou seja, a cidade natal da ‘jovem Laís’, filha de Timandra. Contudo, Smith não explica o testemunho de Plutarco, segundo o qual é a filha de Timandra quem, na verdade, se tornou a conhecida coríntia (SMITH, 1872, p. 712. LAIS 1).<sup>157</sup>

Na condição de despojo de guerra, Laís parece ter sido apresentada à vida de hetaira ainda muito jovem. Consta em Ateneu que a sua primeira participação em um simpósio se deu após um encontro com o afamado pintor e retratista oficial de Alexandre, Apeles (aprox. 371 a.C. – 307 a.C.):

O pintor Apeles, por sua parte, ao ver Laís, sendo ainda donzela, quando tirava água da fonte Pirene [em Corinto], admirado por sua beleza a levou certa vez a um simpósio de amigos. Estes zombaram dele, visto que havia levado ao simpósio uma donzela no lugar de uma hetaira (*Ath. Deipnosophistai.* XIII. 588C-D, tradução nossa).<sup>158</sup>

Não se sabe quanto tempo durou essa relação entre Apeles e Laís. Sabemos apenas que, ao menos no início, Laís o servia principalmente como modelo para as suas pinturas. Na verdade, segundo Ateneu, vários pintores iam até ela com a mesma finalidade (*Ath. Deipnosophistai.* XIII. 588E). O intervalo de tempo entre a sua infância e o início da sua relação com Aristipo também é desconhecido. A primeira referência dessa relação na obra de Ateneu não nos oferece uma data precisa. Ateneu se restringe apenas a testemunhar que era um hábito de Aristipo passar dois meses por ano na companhia de Laís, sempre durante o período de festas dedicadas a Poseidon, na ilha de Egina (*Ath. Deipnosophistai.* XIII. 588E).<sup>159</sup> Com exceção

<sup>157</sup> Em razão disso, mantemos aqui a nossa interpretação.

<sup>158</sup> As mulheres na condição de hetaira eram levadas aos simpósios a fim de servirem como entretenimento, não apenas sexual, mas também artístico, sobretudo no que diz respeito à música. Daí a seguinte afirmação feita por Spinelli: “[...] ser cortesã na Grécia, antes de um vício, beirava uma virtude, em vista de que se pressupunha uma mulher com dotes de inteligência, escolaridade (nas literaturas e na música), boa educação, fineza no trato humano e, claro, beleza” (SPINELLI, 2017, p. 177).

<sup>159</sup> Em sua tradução (2014, p. 338, *nota* 325), Lucía R. N. Guillén afirma que há quem discorde da tradução referente a esses “dois meses”. O filólogo alemão Wilamowitz seria um deles, pois, a seu ver, no lugar de dois

desses relatos, não encontramos mais nada de ‘novo’ – no sentido de algo que acrescente outras informações quanto a esse relacionamento – nas obras, quer dos críticos, quer dos simpatizantes a Aristipo. O que nos leva novamente às colocações feitas por Diógenes Laércio.

Eis o que afirma o doxógrafo a respeito da relação entre Aristipo e Laís:

Aristipo tinha relações sexuais também com a cortesã [ἐταίρα] Laís, como afirma Sótion em sua obra *Sucessão dos Filósofos*. A quem o censurava por isso o filósofo dizia: “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” (D.L. II. 74-75).

O mesmo pode ser encontrado em Lactâncio:

Aristipo, mestre dos cirenaicos, esteve amancebado com Laís, nobre prostituta; pois bem, o inteligente doutor da filosofia justificava o pecado dizendo que havia muita diferença entre ele e os demais amantes de Laís, já que ele possuía Laís e os demais eram possuídos por ela (Lactant. *Div. Inst.* III. 15. 15, tradução nossa).

À parte da perversão dos costumes a que Lactâncio (em especial) busca ressaltar, essa postura de Aristipo relativa à fruição dos prazeres da sexualidade expressa bem o seu pressuposto filosófico de vida feliz. Isso porque, a sua atitude é a expressão da ideia do gozo dos prazeres como a condição necessária para a conquista da vida feliz, sob o pretexto de que é da natureza humana aspirar por sensações prazerosas, sobretudo em relação aos prazeres físicos. Isso também significa, desde já, duas coisas: a primeira diz respeito à oposição a todo raciocínio que defenda a abstenção dos prazeres como ideal de vida feliz, posto que tal defesa contradiz, para a referida mentalidade cirenaica, a própria natureza humana; a segunda, como consequência da primeira, trata-se da clara herança cirenaica nos pressupostos de Epicuro, herança esta que será o motivo pelo qual os estoicos irão fazer frente ao Epicurismo.

De qualquer modo, o que temos aqui, em relação a Aristipo, é uma tentativa de evidenciar os mecanismos naturais por meio dos quais ao humano é dado buscar a conquista do seu bem-estar, e não, como pretende Lactâncio, defender uma vida de devassidão. Embora

---

meses, *dúo mênas*, teríamos que ler algo como *dúo mnâs* [*didoús*], “dando-lhe duas minas”. Tal como fez Guillén, seguimos aqui o texto tal como ele se manteve (“dois meses”).

sobre esse ponto Forschner se refira ao Epicurismo, a sua reflexão também cabe à Filosofia cirenaica. Segundo Forschner:

[...] a colocação de um propósito é da natureza, não da liberdade humana: o prazer é o propósito primeiro e último, inato e, em certo sentido, também inevitável de toda a vida (cf. DL X,129; 137). Por isto, para estabelecer este propósito não carece da argumentação, mas (em condições civilizatórias ruins) da lembrança exortativa (e terapêutica) (cf. Cícero, *De fin.* I,30; 41). Visto dessa forma, a tarefa fundamental da ética consiste na aclaração do conceito de prazer e na verificação dos meios e caminhos para atingir o alvo corretamente compreendido (FORSCHNER, 2002, p. 49-50).

Para além das acusações acerca da relação de Aristipo com Laís, há também um testemunho que facilmente pode conduzir a erro no que diz respeito aos fundamentos do Cirenaísmo e que certamente alimentou o imaginário dos críticos da Filosofia cirenaica. Esse testemunho é de Diógenes Laércio, de acordo com 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” (D.L. II. 88). Uma leitura desatenta (ou maldosa) sobre esse ponto pode facilmente conduzir a uma interpretação equivocada, escondendo dessa forma o real sentido da afirmação. Não é aqui o caso que, para os cirenaicos, não haveria limites quanto à busca e fruição do prazer. 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 (*átopos: extravagante*) que essa mesma sensação deixará de ser, ela mesma, prazerosa. Na Filosofia de Aristipo, o prazer é sempre pensado como bom e desejável em si mesmo, de modo que o que se condena não é o prazer enquanto sensação agradável, mas tão somente os meios pelos quais essas sensações podem ser alcançadas.<sup>160</sup>

Não há indícios suficientemente fortes que sejam capazes de sustentar a ideia de que, para Aristipo, na busca pelo prazer não haveria limites a serem respeitados. Dá-se que a própria ideia de prazer já exige por si própria um limite (um *meio termo*), pois, uma vez transgredido esse limite, nos colocamos em um estado de excesso (ou carência) e, conseqüentemente, em uma condição de dor; condição essa que foi assumida pelos próprios

<sup>160</sup> Como afirma John Watson (1895) acerca desse passo da Filosofia cirenaica: o fato de uma sensação prazerosa ser proveniente de uma ação condenável não significa que ela seja ruim, no sentido de ‘não-prazerosa’. Significa apenas que se trata de uma ação condenável (imoral, ilegal, etc): “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, 1895, p. 38-39).

cirenaicos como algo a ser repellido sempre. Assim, não é porque Aristipo propunha o prazer como o *fim* humano que ele incentivava os seus adeptos a se tornarem como que ‘escravos do prazer’.<sup>161</sup> Na medida em que propôs a necessidade de nos guiarmos pelo prazer sem, no entanto, nos deixarmos dominar por ele – dado que isso implicaria em uma busca desenfreada para a sua conquista e conseqüente estado de dor –, pode-se afirmar que Aristipo preparou o terreno para um dos argumentos fundamentais da Ética epicurea, qual seja, a do ‘domínio’ (ou ‘governo’) dos prazeres a partir de um reconhecimento dos limites e possibilidades do ser humano.

Na verdade, o domínio ao qual tanto Aristipo quanto Epicuro se referem diz respeito não propriamente ao prazer, mas aos *desejos* pelas sensações prazerosas. A sutileza do argumento pode ser colocada nos seguintes termos: a sensação prazerosa será sempre, por si mesma, prazerosa, independente do modo como a conquistamos. Contudo, se devemos ou não gozar de determinadas sensações prazerosas isso só depende da maneira como deliberamos acerca dos nossos *desejos*: se são eles que nos guiam, então pouco importam as leis e os costumes, pois todos os *desejos* deverão ser satisfeitos, embora corra-se o risco dos excessos; se o que nos guia é a conquista da vida feliz, então o caminho a ser trilhado passa a ser o do gozo dos prazeres, o qual, como já dito, exige um *meio termo* para que não venha a se constituir em dor. Relativo a Epicuro, cabem aqui as considerações de João Q. de Moraes, que, em um comentário à vigésima *Máxima* epicurea, sentencia:

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 (comentário a Epicur. *Sent.* XX).

A ideia de um *meio termo*, referente à Filosofia cirenaica, pode ser encontrada na *Memorabilia*, de Xenofonte. Na obra em questão, Xenofonte nos apresenta Aristipo dialogando com Sócrates acerca do motivo pelo qual ele se afastou da vida política, a saber, o conseqüente acúmulo de problemas que tal modo de viver trazia consigo e que o impedia de conquistar aquilo que ele entendia por vida feliz. Eis as palavras de Aristipo:

<sup>161</sup> Expressão retirada de Michael Rostovtzeff (1983), segundo o qual, para Aristipo, o homem verdadeiramente feliz seria aquele que goza dos prazeres com moderação. Cf.: (ROSTOVITZEFF, 1983, p. 242).

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] (Xen. *Men.* II. 11, 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). De fato, tal interpretação tem alguma razão de ser, dada a coerência que ela exprime enquanto reflexão acerca da visão hedonista cirenaica: a felicidade é alcançada por meio de uma “emancipação interior” (URSTAD, 2008, p. 51, tradução nossa) que permite àquele que busca ser feliz o gozo dos prazeres sem que ele caia em excessos, uma vez que essa entrega aos prazeres é feita segundo um ‘caminho do meio’, o qual corresponde à ideia de um caminho ‘prudencial’.

Do mesmo modo como fez Epicuro posteriormente, Aristipo se apresenta agora 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 teria assim procedido na medida em que considerou uma espécie de ‘caminho do meio’ relativo ao gozo dos prazeres, o que impediria uma vida entregue única e exclusivamente à satisfação dos *desejos*. Desse modo, afirmamos que os argumentos daqueles que se esforçaram em relacionar a Filosofia de Aristipo aos costumes dos devassos não parecem se sustentar frente às presentes considerações. Distante de qualquer pretensa defesa dos prazeres em excesso, a Ética cirenaica propõe, isso sim, o esforço em prol da *justa medida* como critério para a fruição do prazer.

### 3.3 A CRÍTICA ESTOICA SOBRE OS FUNDAMENTOS DA ÉTICA EPICUREA

Na análise realizada nessa terceira parte da tese, nos esforçamos em direção ao esclarecimento de alguns pontos da Ética epicurea à luz das críticas e distorções: (a) que o Estoicismo, sobretudo por meio de Crisipo, alimentou ao longo do seu debate com os

epicureus; (b) que os ‘filósofos’ cristãos ajudaram a perpetuar em Roma. Sobre o Estoicismo, especificamente, tal como nos esforçamos em evidenciar, as suas críticas relativas às bases da Ética epicurea se confundem e se transformam em um misto de crítica filosófica (no sentido de estar amparada por um raciocínio que busca de fato colocar em crise os fundamentos da Filosofia epicurea), e uma tentativa de desqualificação por meio do exagero, da caricatura (pois assumimos aqui como inconcebível, por exemplo, uma ignorância de Crisipo acerca dos reais princípios da Ética de Epicuro). Que houvesse entre eles (estoicos e epicureus) divergências teóricas quanto a princípios éticos, isso não justifica, ao menos no que diz respeito ao trato filosófico dessas questões, a distorção ou caricatura tal como o fez Crisipo, que, não apenas associou de forma maldosa Epicuro a Arquétrato e Filênis, mas também retirou dessa associação uma falsa equiparação entre Epicuro e Aristipo. Em contrapartida, um bom exemplo referente a isso que estamos denominando de ‘crítica filosófica’ ou ‘trato filosófico’ se encontra em um dos fragmentos que restaram da grande inscrição encomendada pelo epicureu Diógenes de Enoanda.<sup>162</sup>

O fragmento em questão (Diog. Oen. 32) parece evidenciar que o debate entre estoicos e epicureus a respeito do *télos* humano se constituía em uma disputa de grande interesse para ambos os movimentos, e a maneira como Diógenes conduz a questão também nos chama a atenção. Ao contrário do que se poderia esperar de um ‘rival’, Diógenes se mostra receptivo ao pressuposto estoico de que a *virtude* promove a felicidade. Diógenes afirma que, se a questão debatida entre os estoicos e os epicureus estivesse centrada na ideia relativa “ao que produz a felicidade”, não haveria motivos para maiores problemas entre eles, posto que também os epicureus defendiam que uma vida *virtuosa* corresponderia a uma vida feliz (Diog. Oen. 32, tradução nossa).

Acontece que os estoicos não assumiam a *virtude* apenas como ‘aquilo que produz felicidade’, mas sim como aquilo em que consistiria o próprio ‘ser feliz’ e, por esse motivo, como o próprio *fim* da natureza humana. Diógenes, fiel ao pensamento de Epicuro, faz frente a esse pressuposto estoico e propõe que o *fim* natural humano é o prazer, razão pela qual o ‘ser feliz’ consistiria, não na *virtude*, mas no viver prazerosamente. Sobre o ‘viver prazerosamente’ enquanto *fim* natural humano, Diógenes se justifica afirmando que Zenão, Cleantes e Crisipo se equivocam ao criticar esse pressuposto epicureu, pois de modo algum isso significava uma defesa dos “prazeres da multidão”. Se os epicureus comumente se

---

<sup>162</sup> Tratava-se, de fato, de uma grande inscrição, pois se encontrava em um muro com cerca de noventa metros de comprimento e três metros de altura.

referiam a tal *fim* (ou seja, a ataraxia) como correspondente a um ‘estado prazeroso’, era porque se tratava de “uma expressão usada desde o começo por todos os gregos” (Diog. Oen. 32, tradução nossa).<sup>163</sup>

Acerca das *virtudes*, Diógenes faz a seguinte afirmação: “não são de forma alguma um fim, ainda que sejam instrumentos para tal fim” (Diog. Oen. 32). Nesse sentido, temos que, para a mentalidade epicurea, tal como se dá em relação ao exercício do filosofar, a *virtude* consiste apenas em um meio através do qual o sábio epicureu faz uso a fim de se realizar enquanto humano. ‘Realizar-se enquanto ser humano’ é entendido aqui sob os termos da vida prazerosa, visto o prazer ser assumido por Epicuro como aquilo que, por natureza, orienta a vida humana.

Eis aí o problema de Diógenes em relação aos estoicos: para o epicureu, os estoicos assumem a *virtude* como o natural *fim* dos homens, quando, na verdade (do ponto de vista epicureu), a *virtude* consiste, em princípio, em um conceito forjado pela mente humana. Daí também o porquê sustentarmos que o problema teórico entre essas duas *escolas* reside no modo como elas concebem a ideia de ‘natureza’. Dentro da mentalidade estoica, a crítica de Diógenes não faz sentido, pois a natureza humana é concebida pelos estoicos como parte de uma Natureza cósmica divina: (i) na qual se constata relações de equilíbrio e harmonia no gerenciamento da vida; (ii) da qual se retira o modelo de *virtude*. Dado que o ser humano participa dessa Natureza, então é para essa Natureza que o ser humano deve se voltar na intenção de se realizar enquanto humano. Nas palavras de Algra:

Na vida humana o que importa é unicamente a *virtude*, ou seja, enquadrar-se no curso próprio do mundo, mediante a racionalidade interior (*lógos*), que, no fundo, corresponde à racionalidade do cosmo (ALGRA, 2002, p. 60).

Assim, dentro da mentalidade estoica, a defesa da *virtude* como *fim* da ação não consiste em uma afronta à natureza humana, e nem em um equívoco, como pretende Diógenes.

A ideia estoica referente à *virtude* como parte da própria natureza humana é ressaltada também por Agostinho, em sua obra *Contra os Acadêmicos*:

---

<sup>163</sup> Isso inclusive evidência o que já afirmamos anteriormente (3.2), a saber, que a diferença entre o prazer somático e o prazer do estado de ataraxia não consiste em uma diferença de ‘gênero’ – como se houvesse dois ‘tipos’ de prazer –, mas sim de ‘graus’.

Zenão proclama, e o Pórtico inteiro grita, que o homem não nasceu senão para a *virtude*; que ela mesma com o seu esplendor atrai as almas para si, sem que se ofereça nenhum proveito ou recompensa ao modo da sedução; que aquele prazer de Epicuro só é comum entre as bestas, em cuja companhia não é justo inserir o homem e o sábio (CAPPELLETTI, 1996, fr. 301; August. *C. acad.* III. 7-16, tradução nossa).

A relação de oposição teórica entre a *virtude* estoica e o prazer epicureu é traçada por Agostinho de forma injusta, uma vez que ele assume como o *fim* epicureu o prazer que “só é comum entre as bestas” – a menos que, de fato, o próprio Zenão tenha assim ‘proclamado’ tal relação, o que nos levaria, por um lado, a censurá-lo pela falta e, por outro, a censurar Agostinho pela difusão dessa mentira.

Já aludimos anteriormente às dificuldades sofridas pelas comunidades epicuristas durante o período de expansão da cristandade, dificuldades que inviabilizaram uma continuação da doutrina genuína de Epicuro. A passagem da obra de Agostinho evidencia justamente esse ponto, na medida em que o vemos exaltar a *virtude* estoica, mais ou menos de forma velada, ao mesmo tempo em que distorce e denigre o ‘prazer epicureu’. Além disso, há de se ter mente que, ao contrário do que Agostinho deixa aqui subentendido, não há no Estoicismo uma depreciação geral do prazer. Analisamos isso em 1.4, chamando a atenção para o fato de que uma negação dos prazeres consistiria na negação da própria natureza humana – mesmo para o Estoicismo. Contudo, a postura de Agostinho também tem uma razão de ser, uma vez que, segundo consta em Sexto Empírico, Cleantes:

“[...] não [disse que] o [prazer] é segundo a natureza e nem que tenha por si valor algum para a vida, senão que, como um adorno, não está de acordo com a natureza” (CAPPELLETTI, 1996, fr. 730; Sext. Emp. *Math.* XI. 74, tradução nossa).

A falta de obras e de testemunhos acerca desse passo da Filosofia estoica inviabiliza maiores esclarecimentos. O que podemos conjecturar é que Cleantes, assim como outros estoicos, buscou por si mesmo ‘aprimorar’ a proposta de sua *escola*, o que o levou a divergir de alguns pressupostos de Zenão. Entretanto, isso só poderia ter acontecido em um período anterior à morte de seu mestre. Conforme aponta Sedley, os discípulos mais próximos de Zenão (os ‘zenonianos’) não apresentavam qualquer compromisso formal com a autoridade

filosófica do mestre. Isso só viria a acontecer após a morte de Zenão, pois agora era necessário manter ‘viva’ as palavras genuínas daquele que fundou o movimento estoico (SEDLEY, 2006, p. 13-15). Quem assume a direção da *escola* (como afirmado em **1.3**), e com ela a responsabilidade de cultivar com fidelidade o pensamento de Zenão, é ninguém menos que Cleantes. Daí a desconfiança em relação à veracidade do testemunho de Sexto Empírico, uma vez que ele coloca justamente Cleantes, o sucessor direto na direção da *escola* estoica, em uma aparente divergência com o pensamento de Zenão a respeito do prazer ‘em acordo com a natureza humana’. Que Cleantes se opusesse à ideia relativa ao prazer como um *bem*, disso não resultaria maiores problemas.<sup>164</sup> Contudo, apresentá-lo como contrário à ideia de que o prazer é segundo a própria natureza humana, isso não parece coerente – nem mesmo para o próprio Zenão.

Outro testemunho que nos direciona a essa postura um tanto confusa de Cleantes é aquele de Diógenes Laércio, segundo o qual, Crisipo e Cleantes divergiam a respeito de qual ‘natureza’ o sábio estoico deveria seguir: para Crisipo, tratava-se tanto da “natureza universal” (enquanto expressão de ordenamento divino), quanto da natureza humana em sua particularidade; para Cleantes, apenas a Natureza cósmica deveria ser almejada (D.L. VII. 89).<sup>165</sup> Quanto a Crisipo, se esse for realmente o caso, nos parece que ele não só tinha uma concepção mais coerente acerca do humano, como também estaria mais próximo do pensamento genuíno de Zenão. No que diz respeito a Cleantes, se ele realmente procedeu tal como Diógenes Laércio nos atesta, então podemos afirmar que ele não considerou o fato (como o fez Epicuro) de que estipular para o humano um modelo de *virtude* para além dos seus limites e possibilidades reais é o mesmo que inserir esse humano em uma condição de perturbação. É verdade que o padrão de perfeição que os estoicos estabeleciam para o seu modelo idealizado de ‘sábio’ era rigoroso, “tão rigoroso [afirma Sedley] que o próprio Sócrates [inspiração da Ética estoica] não estaria totalmente qualificado a seus olhos” (SEDLEY, 2006, p. 11).<sup>166</sup> Do fato, entretanto, de ser rigoroso, disso não significa que ele deveria perder o ‘humano’ de vista, uma vez que é para ele que o modelo de *virtude* estoico é construído.

<sup>164</sup> Tal como constatamos em **1.3** (em parte) e **1.4**.

<sup>165</sup> A edição brasileira apresenta esse conceito de natureza enquanto expressão de ordem, de harmonia, sob os termos de uma “natureza universal”. O mesmo ocorre na edição francesa: “*nature universelle*”.

<sup>166</sup> Sobre esse ponto, Therese Fuhrer (2002) contesta: “não importa se esse ideal jamais pôde ou alguma vez poderá ser concretizado; ele mantém a função de uma diretriz, pela qual deve orientar-se quem quer alcançar a vida bem-aventurada” (FUHRER, 2002, p. 140).

Seja como for, independente se consideramos Crisipo ou Cleantes como referência estoica no que diz respeito ao fundamento da Ética desse movimento filosófico, o problema permanece o mesmo: o conceito de natureza como o ponto de divergência entre a Ética epicurea e a Ética estoica, uma vez que foi a partir do modo como eles compreenderam a natureza humana que se estipulou (ou se ‘constatou’), cada um à sua maneira, qual seria o ‘verdadeiro’ *fim*. No caso do Epicurismo, esse *fim* corresponderia a uma vida prazerosa sob os termos da ataraxia, sem, no entanto, a negação do prazer somático (*hedoné*). Para o Estoicismo, o *fim* seria a *virtude*, ou seja, o esforço humano no sentido de adequar a sua conduta em direção àquilo que a Natureza exprime como modelo de ordem, harmonia ou excelência.

Para a mentalidade estoica, nessa concepção de vida *virtuosa* não cabia o incentivo à fruição do prazer, visto a dor, sobretudo pelo excesso, estar sempre às voltas do prazer. Em defesa desse pressuposto estoico, analisamos na presente tese, sobretudo no tópico **3**, o modo como o Estoicismo se orientou no intuito de fazer frente ao Epicurismo. Dentre as formas por meio das quais os estoicos criticaram o ‘hedonismo’ epicureu, observamos a existência de certas perversões teóricas que, aliás, serviram de ‘base teórica’ para os primeiros cristãos que se dedicaram à Filosofia, quer para exaltá-la (quando supostamente era coerente com os seus preceitos religiosos), quer para denegri-la (quando colocava em crise tais preceitos). Buscamos evidenciar essa postura assumida pelos primeiros ‘filósofos’ cristãos ao nos dedicarmos às críticas feitas sobretudo por Clemente, Lactâncio, Justino, Jerônimo e Ambrósio, pois, segundo o nosso julgamento, esses são os principais promotores (cristãos) das mentiras acerca da Filosofia epicurea, visto o volume, a intensidade e a influência das suas difamações presentes em seus escritos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. O objetivo da presente tese consistiu em evidenciar que a postura filosófica estoica em relação a sua concepção de natureza humana surge, não apenas como ponto de divergência em relação à concepção de natureza humana epicurea, mas também como uma das principais causas da deturpação da Ética de Epicuro – deturpação essa que serviu de base para a elaboração das críticas e difamações professadas pelos ‘filósofos’ cristãos. Nesse sentido, acreditamos também evidenciar que o ponto de divergência ético entre Epicurismo e Estoicismo encontra-se no modo como esses dois movimentos filosóficos conceberam a natureza humana. Defendemos tal posição em razão de ela nos parecer a melhor explicação para a divergência entre as duas propostas éticas, a epicurea e a estoica, que compartilham do mesmo ideal, qual seja, a conquista da felicidade.

Com vistas à realização do presente projeto, buscamos nos ater ao máximo às obras genuínas dos filósofos representantes de ambas as doutrinas. Contudo, no que diz respeito aos estoicos, chamamos a atenção para uma dificuldade à parte: nenhuma obra genuína de Zenão chegou aos tempos atuais. Tudo o que conhecemos acerca de sua Filosofia é graças aos testemunhos dos seus discípulos e das compilações feitas por doxógrafos, tal como a de Diógenes Laércio. Assim, na tentativa de expor os fundamentos genuínos da concepção estoica referentes à natureza humana, optamos por restringir a pesquisa ao chamado ‘Estoicismo Antigo’, ou seja, ao período que compreende a atividade filosófica de Zenão, Cleantes e Crisipo.

A primeira parte da presente tese (1.1), nós a dedicamos ao esclarecimento do conceito estoico de Natureza. Nela buscamos evidenciar que o Estoicismo compreendia a Natureza como um lugar no qual seria possível observar um movimento ordenado (*kósmos*) segundo princípios de *justiça* (*diké*). Enquanto expressão de um movimento ordenado, harmônico, a Natureza foi vinculada pelos estoicos à *racionalidade* ou *inteligência* oriunda de um *lógos* divino. Isso porque, como supostamente teria afirmado o próprio Cleantes, o raciocínio estoico era o de que a ordem e o equilíbrio existentes nos movimentos dos astros não poderia ser algo produzido de maneira fortuita (Cic. *Nat. D.* II. 15).<sup>167</sup> Esse movimento ordenado da Natureza ocorre segundo princípios de *justiça*, porque é nesse movimento que se dá a

---

<sup>167</sup> Esse pressuposto faz frente justamente ao argumento epicureu segundo o qual a gênese dos mundos muito provavelmente se deu mediante um choque fortuito dos átomos, e não devido a ação de uma *razão* divina.

realização ou a efetivação daquilo que as coisas possuem em si mesmas em nível de potencialidade. Assim, a *justiça* e o equilíbrio da Natureza se encontram no fato de haver uma justa e equilibrada distribuição dos seres. Nesse sentido, por não haver excessos ou faltas na operação da Natureza, o Estoicismo a concebeu como sinônimo de *virtude*.

A investigação acerca do modo como os estoicos conceberam o conceito de Natureza se fez aqui pertinente pelo fato de Zenão ter retirado do *modus operandi* da Natureza o modelo de *virtude* (do agir moral) que fundamenta a sua Ética. Porém, mais do que um modelo *racionalmente* concebido, o esforço teórico de Zenão se deu no sentido de evidenciar que o mesmo princípio diretor que rege a Natureza (a *orthòs lógos* divina) está presente no humano, uma vez que ele participa dessa Natureza. Daí o motivo de Zenão afirmar que a *virtude* está no homem por Natureza (D.L. VII. 108) e, conseqüentemente, o motivo pelo qual a vida feliz se encontraria nesse esforço humano em se adequar à *reta razão* divina que, para o Estoicismo, seria a causa do ordenamento da Natureza. Não, todavia, uma causa externa, e sim interna à própria Natureza.

A exigência estoica de uma adequação entre a conduta humana e a *reta razão* divina diverge de alguns elementos fundamentais da Filosofia epicurea. Não por outro motivo, dedicamos uma parte da nossa tese especificamente à análise acerca da “relação epicurea com o divino” (2.2) e a postura contrária de Epicuro, não só à ideia de uma “ordenação divina na Natureza” (2.2.1), como também ao ‘Deus modelo’ proposto pelos estoicos. Nas referidas análises, buscamos evidenciar, sobretudo em 2.2 e 2.2.1, duas importantes críticas epicureas àquilo que foi apresentado sobre o conceito estoico de Natureza. A primeira crítica apresentada nesse sentido versou sobre a defesa estoica de uma *reta razão* divina interna responsável pela ordenação da Natureza. Para Epicuro, a regularidade dos astros não serviria como evidência da ação dos deuses sobre a Natureza: primeiro, porque Epicuro não atribuía ao divino qualquer preocupação com coisas externas ao seu estado de ataraxia; segundo, porque a explicação acerca da regularidade dos astros admitia também muitas outras explicações sem que houvesse a necessidade de se recorrer aos deuses como causas. Esse é um dos pontos centrais da *physiologia* epicurea, a saber, extirpar dos homens a crença de que tudo aquilo que se passa no Cosmos – e que, em sua maior parte, carece de uma explicação mais filosoficamente detalhada – deva ser admitido como o resultado da ação dos deuses.

Como alvo da segunda crítica epicurea, apontamos o pressuposto estoico segundo o qual o *télos* humano corresponderia a um *esforço* de adequação da sua conduta com o divino.

Para a mentalidade epicurea, esse *esforço* em adequar-se ao divino seria problemático em razão dos estoicos afirmarem que essa seria a condição necessária, tal como um ‘critério’, para a conquista da felicidade. É fato que Epicuro também admitiu os deuses como modelos de conduta, porém, diferente dos estoicos, Epicuro concebeu os deuses apenas como modelos a serem contemplados pela sua condição de constante ataraxia, e não como regra para a conquista da ataraxia. Nas palavras de Spinelli:

Distinto do Deus dos estoicos, o de Epicuro existe atualmente apenas para ser cultuado, e isso pelo fato de ele representar o ideal de perfeição, de bondade, de justiça e de serenidade (ou paz) que cabe aos homens alcançar (SPINELLI, 2015, p. 219).

Nesse sentido, aos olhos do Epicurismo, os estoicos estariam retirando do humano a *justa medida* (a *métrica*) por meio da qual a ataraxia seria alcançada e, equivocadamente, a colocando no divino. Por proceder dessa forma, o Estoicismo se opôs à ideia, defendida pelos epicureus, de que o cultivo do prazer contribuiria para a vida feliz, de modo que, de certa forma, o esforço filosófico estoico se deu no sentido de priorizar tudo o que fosse relativo à *razão* humana em detrimento do que fosse sensível, corporal. Os epicureus não foram os únicos a enxergar dificuldades nesse modo estoico de conceber o humano. Segundo Jürgen Leonhardt (2002), também Cícero chamou a atenção para a doutrina estoica enquanto algo “não-conforme com o ser humano”, visto o Estoicismo “desvalorizar totalmente a parcela corpórea do ser, que afinal também faz parte da natureza humana, e restringir o ser humano unicamente ao uso da razão” (LEONHARDT, 2002, p. 93).

Conforme relatado por Diógenes Laércio (D.L. VII. 8), Zenão defendia que essa sugerida adequação da conduta à Natureza divina (expressa em uma atitude de “amor ao bem”, nas palavras de Zenão) se daria tanto por um “dom da natureza”, quanto por uma *autodeterminação do arbítrio* (*proaíresis*), a qual se dava na forma de um *dever* (*kathêkon*). Ressaltamos na presente tese (1.4) que a proposta Ética de Zenão exigiu a formulação desse pressuposto relativo a uma *autodeterminação* devido ao fato de a natureza humana não deter a perfectibilidade que condiz com o todo da Natureza. Dito de outro modo, embora Zenão conceba a natureza humana como participante da Natureza divina, ou seja, da perfectibilidade do todo – razão pela qual caberia ao humano tomar essa perfectibilidade como modelo –, ele não pôde ignorar que nesse mesmo humano também se encontram elementos que o impedem

de realizar tal equiparação com o modelo proposto. Um desses elementos é o prazer, posto que, não raro, ele tende a nos conduzir para os excessos, ou seja, para um desequilíbrio que não corresponde com o ideal de *virtude* estoico. A *proaíresis*<sup>168</sup> parece resolver essa dificuldade referente à adequação da conduta humana com o divino na medida em que representa a ideia de que, para tal adequação, basta *dispor-se, esforçar-se* no sentido de fazer da fruição dos prazeres algo *indiferente* para uma vida feliz. Desse modo, para a mentalidade estoica, essa adequação não corresponderia a uma contradição, mas sim à plena realização da própria natureza humana.

O modo como o humano foi concebido pelos epicureus e pelos estoicos revela dois pontos de partida diferentes para a formulação dos respectivos ‘sistemas’ éticos. Tal divergência se deve principalmente a base teórica que inspira esses dois movimentos, o Epicurismo e o Estoicismo. A esse respeito nos esforçamos no sentido de evidenciar essas fontes inspiradoras na medida em que chamamos a atenção para a presença dos preceitos de Heráclito, Pitágoras, dos acadêmicos e dos peripatéticos na formulação estoica do ser *virtuoso*. Sobre essa relação da mentalidade estoica com os acadêmicos, em especial, cabem aqui ainda as considerações abaixo.

Segundo consta em Diógenes Laércio (D.L. VII. 2), Zenão viveu dez anos como discípulo de Xenócrates, o segundo a dirigir a Academia. Entretanto, isso parece controverso, uma vez que Xenócrates teria morrido em 314 a.C., ou seja, quatro anos antes da chegada de Zenão em Atenas (310 a.C.). É mais provável, como também consta em Diógenes Laércio, que Zenão tenha estudado com Pólemon, o sucessor direto de Xenócrates, pois, ao que tudo indica, ele ocupa a posição de escolarca a partir do ano 314 (a.C.) até 276 (a.C.). É dessa relação com Pólemon, e essa é uma sugestão feita por Cícero, que Zenão teria apreendido a ideia elementar do *fim* (*télos*) como a vida segundo a Natureza (Cic. *Fin.* IV. II. 3; IV. VI. 14). De fato, tal informação tem alguma razão de ser, e isso por dois motivos: (i) porque Pólemon foi discípulo de Xenócrates, filósofo muito influenciado pelo Pitagorismo, sobre o qual até mesmo escreveu uma obra (*Doutrina de Pitágoras*) (D.L. IV. 13); (ii) porque também encontramos em Pitágoras, enquanto fonte filosófica, a proposta de que o humano deve tomar a harmonia existente na Natureza como um modelo para si e para a sua *pólis*.

---

<sup>168</sup> Conceito que foi traduzido na edição francesa como “*libre choix*” e, mais tarde, na edição brasileira, por “escolha determinada”. Em sua tradução portuguesa da *Política*, de Aristóteles, António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes (1998) traduzem o conceito *proaíresis* como “esforço de vontade”. Cf.: (Arist. *Pol.* VII. 1332a30, *nota* 123).

Quanto à referência filosófica de Epicuro na construção da sua Ética, a investigação dos fundamentos da Filosofia cirenaica se impôs para a presente análise como indiscutivelmente necessária. Ao buscarmos em Aristipo os elementos que nos ajudariam a compreender os pressupostos epicureus, dois pontos se destacaram em nossa investigação: (i) o fato de que, embora o pressuposto segundo o qual o prazer e a dor são os dois principais sentimentos responsáveis pela ação humana, Epicuro divergiu de Aristipo na medida em que não considerou esse tipo de prazer físico como o *télos* humano; (ii) dado que Epicuro e Aristipo divergiram em suas propostas Éticas, a assimilação estoica e, posteriormente, cristã, a respeito da Filosofia cirenaica e epicurea se mostrou falsa.

**2.** As questões relativas ao prazer ocupam parte importante da presente tese justamente pelo fato de elas estarem estreitamente relacionadas ao modo como os epicureus e os estoicos conceberam a natureza humana. Isso porque, a construção de um ‘sistema’ ético que assume o prazer como elemento primordial para a conquista da felicidade, como é o caso do Epicurismo, depende diretamente do modo como o humano é concebido. O mesmo raciocínio se aplica ao Estoicismo, com a diferença de que a Ética estoica rejeita o prazer como condição necessária para a fruição de uma vida feliz. Todavia, acerca dessa rejeição, não nos parece coerente pensá-la como uma negação formal relativa à fruição dos prazeres e nem como senso-comum entre os estoicos, visto a existência de divergências entre eles (Zenão, Cleantes e Crisipo). Em **1.3** (análise que se estende para **1.3.1** e **1.3.2**) chamamos a atenção para essa divergência, sobretudo entre Cleantes e Crisipo, com base no testemunho de Diógenes Laércio: que Crisipo e Cleantes divergiam quanto à qual natureza o humano deveria se dispor, pois, para Crisipo, se tratava tanto da natureza universal quanto da natureza humana (particular), ao passo que, para Cleantes, se tratava apenas da natureza universal (D.L VII. 89).

A postura particular de Cleantes, apresentada por Diógenes Laércio a respeito do modo como o humano deveria guiar a sua vida com vistas à *virtude*, de certa forma justifica aquilo que está em Sexto Empírico como proposta genuína desse estoico, a saber, que o prazer não está de acordo com a própria natureza (CAPPELLETTI, 1996, fr. 730; Sext. Emp. *Math.* XI. 74). Esse é um ponto importante a se considerar, tendo em vista que a postura de Cleantes de certo modo justificaria algumas interpretações da Filosofia estoica como uma doutrina que visa extirpar as paixões humanas. Esse o caso de Franco Ferrari (2002), para quem “o objetivo ético [estoico] do ser humano consiste em erradicar totalmente as paixões” (FERRARI, 2002, p. 170). Tal interpretação da Filosofia estoica aparenta estar baseada em leituras de obras

como a de Diógenes Laércio e Sexto Empírico, uma vez que essas obras nos apresentam um Cleantes que, ao estabelecer um modelo de conduta para quem busca uma vida *virtuosa*, acaba por supostamente desconsiderar o fato de que o humano é por natureza constituído de *paixões* como o prazer. Em oposição a interpretações que seguem nessa direção, afirmamos aqui que, ao menos entre Zenão, Cleantes e Crisipo, não há esse esforço em ‘erradicar as paixões’ – nem mesmo no que diz respeito ao prazer.

Na análise realizada em 1.3.2 e 1.4, frente ao que temos como pensamento genuíno de Crisipo, buscamos evidenciar essa ideia de que a indisposição estoica não se referia ao prazer por si próprio, mas sim ao modo como os *impulsos* pelo prazer são conduzidos. Nesse sentido, a pretendida sobreposição estoica da *razão* em relação aos prazeres (às *paixões*) seria, na verdade, uma tentativa de sobrepor a *razão* aos *impulsos* que nos conduzem aos excessos. Seguindo aquilo que testemunha Cláudio Galeno acerca de Crisipo, temos a caracterização desses *impulsos* que conduzem aos excessos como se tratando de *impulsos irracionais* (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 18; Gal. *PHP*. IV, 2 8-27). A *irracionalidade* de um *impulso* teria como causa a ausência de equilíbrio ou de razoabilidade no que concerne à sua satisfação, ou seja, a *irracionalidade* de um *impulso* por sensações prazerosas não estaria no simples fato de ser um ‘*impulso* por prazer’, mas sim por não haver naquele que delibera sobre esse *impulso* o reconhecimento de um limite por meio do qual ele determina quando e em qual medida esse *impulso* deve ser satisfeito. Assim, quando Ferrari afirma que a Ética estoica tem como pretensão ‘erradicar as paixões humanas’ (FERRARI, 2002, p. 170), não nos parece que ele leva em consideração essa questão da *irracionalidade* dos *impulsos* atribuída a Crisipo, mas apenas aquilo que está presente em fontes (igualmente fidedignas) segundo as quais, tal como referente a Cleantes, os estoicos seriam formalmente contrários à ideia de prazer.

Sobre a negação de Cleantes acerca do prazer como sendo conforme a natureza, cabem aqui as seguintes considerações. Embora seja possível compreender esse testemunho fornecido por Sexto Empírico à luz de uma interpretação segundo a qual os estoicos se opunham ao prazer, acreditamos que também podemos pensá-la de uma forma mais próxima a Crisipo e Zenão. Isso porque, Sexto Empírico não especifica o que Cleantes tinha em mente ao afirmar que o prazer “não está de acordo com a natureza” (CAPPELLETTI, 1996, fr. 730; Sext. Emp. *Math*. XI. 74, tradução nossa). Ou seja, não fica claro se a referência era à natureza cósmica ou à natureza humana. Acreditamos que não poderia ser à natureza humana, visto ser o prazer inegavelmente parte constitutiva do humano: a menos que aqui se considere

um Cleantes alheio ao que é próprio do humano, o que seria ainda mais problemático. Dessa forma, se considerarmos que a natureza à qual Cleantes tinha em mente ao fazer tal afirmação era a natureza cósmica, podemos então interpretar esse fragmento como um esforço por parte de Cleantes em evidenciar que o modelo a ser seguido (o ideal almejado) não poderia ser ao mesmo tempo algo passível de corrupção: ‘corrupção’ no sentido de que dá margem a desequilíbrios, a excessos, como ocorre com a natureza humana quando se trata do prazer. Acreditamos que esse modo de compreender o testemunho de Sexto Empírico, além de estar em conformidade com aquilo que relatou Diógenes Laércio,<sup>169</sup> também retira Cleantes de uma mentalidade que parece desconsiderar a natureza humana durante o processo de construção de uma *éthos* comportamental com vistas à vida feliz.

A postura estoica frente ao prazer, tal como a apresentamos aqui, encontra-se intimamente relacionada ao que o próprio Epicuro propôs ao erigir a sua Ética. Afirmamos isso por encontrarmos em Epicuro a ideia de que existem *desejos naturais* e *desejos inúteis* (*kenós*), e ser com base no seu reconhecimento que o humano deveria, por exemplo, ceder ou não a determinados *impulsos* pelo gozo dos prazeres. Nesse sentido, vale retomar,<sup>170</sup> a proposta de Epicuro foi sobretudo evidenciar que o princípio diretor da ação não pode ser colocado nos *impulsos* que são contrários à natureza humana, ou seja, nos *desejos inúteis* (*vazios*). Os *desejos inúteis* são assumidos como contrários à natureza humana por se referirem as ‘necessidades’ exclusivamente forjadas pela mente. Um bom exemplo desse caso encontra-se na própria *Carta a Meneceu*, mais especificamente em uma passagem na qual Epicuro afirma que pão e água proporcionam o mesmo prazer que as mais refinadas iguarias, caso a dor provocada pela falta dessas iguarias seja extirpada (Epicur. *Ep. Men.* 130-131). A ideia aqui é justamente chamar a atenção para o fato de que a dor (nos termos de uma ‘perturbação’) origina-se de uma espécie de ‘inversão de valores’, no sentido de que sobrepor os chamados *desejos inúteis* aos *desejos naturais* é optar por um modo de vida em que se troca o essencial pelo supérfluo.

Ao que nos parece, a distinção proposta por Crisipo entre *impulsos racionais* e *impulsos irracionais* assemelha-se à concebida por Epicuro entre *desejos naturais* e *desejos inúteis* pelos seguintes motivos: ocorre que os *desejos naturais* propostos por Epicuro e os *impulsos racionais* apresentados por Crisipo dizem respeito àquilo que é próprio da natureza

<sup>169</sup> Ou seja, que, ao contrário de Crisipo, Cleantes admitia apenas a natureza universal como modelo a ser assumido no caminho rumo à *virtude* (D.L. VII. 89).

<sup>170</sup> Análise retomada do ponto 2.3.2.

humana e, como tal, não comportam excessos. O mesmo se passa com relação aos *impulsos* de ordem *irracional*, uma vez que, semelhante aos *desejos inúteis* apresentados por Epicuro, Crisipo define como *irracional* todo *impulso* que contraria a natureza humana, ou seja, que nos conduz, sobretudo, aos excessos e, conseqüentemente, a um estado de perturbação físico e mental. Contudo, embora convergentes no que diz respeito à caracterização daquilo que torna os *impulsos* pelo prazer um empecilho para a conquista da vida feliz, o Estoicismo diverge do Epicurismo ao conceber o prazer, não como um *bem*, mas sim como um *impulso indiferente* (*adiáphoros*), ou seja, como algo dispensável àquele que busca ser feliz aos moldes da Filosofia estoica.

Acerca do modo como o Epicurismo concebeu o prazer, ou seja, como um *bem* e, conseqüentemente, como um elemento fundamental para a conquista da almejada vida feliz, cabem ainda algumas considerações tendo em vista a sua herança cirenaica. Essa ‘herança’ cirenaica presente na Filosofia de Epicuro foi uma das grandes responsáveis pelo embate, não só com os estoicos, mas também, mais tarde, com os ‘filósofos’ cristãos. Mesmo não admitindo a ideia de que o *fim* (o *télos*) humano se encontraria exclusivamente nos prazeres somáticos, Epicuro foi constantemente associado à famigerada caricatura de Aristipo. Nas mãos dos ‘filósofos’ cristãos, essa associação tomou proporções ainda maiores e mais danosas, visto se tratarem de críticas formuladas por homens representantes de um movimento político-religioso em ascensão.

À luz dessas considerações, acreditamos que a postura assumida por esses ‘filósofos’ contribuiu em muito para que a compreensão e a explicitação, tanto da Filosofia epicurea quanto da Filosofia cirenaica, se tornasse ainda mais difícil, não só em termos de carência dos textos genuínos, mas também enquanto reformulação do modo de pensar as questões levantadas por Epicuro e Aristipo. Um bom exemplo nesse sentido pode ser observado em **3.2.1**, pois, mesmo que Aristipo tivesse realmente determinado o prazer sob os termos da *hedoné* como o verdadeiro *télos*, disso não se seguiria qualquer esforço de sua parte em justificar um comportamento libertino ou que ele fosse um “escravo do prazer”, tal como propôs Clemente de Alexandria (Clem. Al. *Strom.* II. XXI. 190, tradução nossa). Em Aristipo, a proposta do prazer como *télos* humano consiste, isso sim, no resultado do que ele compreende como exercício filosófico, a saber, um esforço em direção à explicitação daquilo que é próprio da natureza humana, fazendo com que, dessa forma, busquemos colocar sempre em primeiro plano aquilo que mais condiz com a nossa própria natureza, impedindo-nos de transportar certos valores da Cultura em detrimento do nosso próprio ser.

Epicuro seguiu na senda de Aristipo na medida em que parece ter compartilhado tanto desse sentido atribuído ao exercício do filosofar, quanto a respeito do prazer constituir um dos fundamentos da vida feliz. Contudo, ao contrário de Aristipo, Epicuro não assumiu como *télos* humano o prazer somático (físico). A fruição dos prazeres físicos foi concebida por Epicuro como meio (fundamental) através do qual o prazer resultante do estado de ataraxia seria alcançado, tendo em vista que é a partir do gozo dos prazeres físicos que a dor (condição de perturbação) é suprimida. Esse era o raciocínio de Aristipo e de Epicuro ao postularem, cada um à sua maneira, que o prazer representa parte essencial na busca pela felicidade. Tanto é verdade, que ambos não deixaram de salientar a necessidade do agir *prudencial*, o que desmente qualquer acusação segundo a qual a Ética cirenaica e a Ética epicurea não representaria nada além de uma justificação da libertinagem.

Ao contrário, pois, do que pretenderam os estoicos e os ‘filósofos’ cristãos aqui analisados, Epicuro assumiu o prazer somático como um elemento fundamental para a realização do *télos* humano, não por ser um devasso, mas por (tal como Aristipo) conceber o humano como naturalmente inclinado à fruição desse tipo de sensação, bem como, vale salientar, naturalmente inclinado a rejeitar tudo o que for doloroso (Epicur. *Ep. Men.* 129). Na medida em que considera o humano segundo esses aspectos, a Ética epicurea não comporta, como é o caso da Ética estoica, a exclusão dos prazeres (na forma de uma *indiferença*) em favor da conquista da ataraxia. Foi, enfim, na busca de esclarecer essa derradeira questão, que acreditamos ter evidenciado o motivo pelo qual nos propomos a evidenciar neste estudo a tese de que tomamos como objeto de investigação: que é essencialmente no conceito de *natureza* que reside o ponto fulcral da divergência entre a Ética epicurea e a Ética estoica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOLON, A. Filênis, de Belle de Jour à Alcoviteira: Matéria Erótica na Antologia Grega. **Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 51-66, jan., 2012/abr.,2013. Disponível em: <<https://revista.classica.org.br/classica/article/view/60/60>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

AGOSTINHO DE HIPONA. **Contra os Acadêmicos**. Trad. de Enio Paulo Giachini. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

ALGRA, K. **Sistemática e Polêmica nos Primórdios do Estoicismo**. In: ERLER, M. & GRAESER, A. **Filósofos da Antiguidade – II: Do helenismo até a Antiguidade tardia**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

\_\_\_\_\_. **Teologia Estoica**. In: INWOOD, B. **Os Estoicos**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

AMBRÓSIO AURÉLIO. **The Letters of S. Ambrose**. Translated with Notes and Indices by Members of the English Church. London: Oxford and Cambridge, 1881 (<https://archive.org>)

\_\_\_\_\_. **Political Letters and Speeches**. Translated with an introduction and notes by J. H. W. G. Liebeschuetz with the assistance of Carole Hill. Liverpool: Bell and Bain Ltd., 2005.

ANNAS, J. **The Morality of Happiness**. New York: Oxford University Press, 1993.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Valentín García Yebra (trilíngue). Madrid: Gredos, 1982.

\_\_\_\_\_. **Política**. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes (Edição Bilíngue). Lisboa: Veja, 1998.

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

\_\_\_\_\_. **As Categorias**. Trad. e Org. Fernando Coelho. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2014.

ARNIM, I. AB. **Stoicorum Veterum Fragmenta**. Vol. 1. Stutgardiae: Teubner, 1964 (<https://archive.org>)

ARQUÉSTRATO. **II Fragmenti dela Gastronomia di Archestrato**. Trad. Domenico Scinà. Palermo: Reale Stamperia, 1823 (<https://archive.org>)

ARRIGHETTI, G. **Epicuro Opere**. Introduzione, teste critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti. Torino: Einaudi, 1960.

ATENEU. **The Deipnosophists. Or Banquet Of The Learned Of Athenaeus**. London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1854 (<https://archive.org>)

\_\_\_\_\_. **Banquete de los Eruditos. Libros XI-XIII**. Traducción Y Notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Gredos, 2014.

BERGUA, J. B. **Pitágoras**. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1995 (<https://archive.org>)

BETT, R. A. H. **Pyrrho, his antecedents, and his legacy**. New York: Oxford University Press, 2000.

BOBZIEN, S. Did Epicurus discover the Free-Will Problem? **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, England, v. 19, n.1, p. 287-337, jan., 2000. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/280102159\\_Did\\_Epicurus\\_Discover\\_the\\_Free\\_Will\\_Problem](https://www.researchgate.net/publication/280102159_Did_Epicurus_Discover_the_Free_Will_Problem)>. Acesso em: 23 jan. 2017.

BRAVO, F. **As Ambiguidades do Prazer: Ensaios Sobre o Prazer na Filosofia de Platão**. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009.

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

\_\_\_\_\_. **Le Stoïcisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

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

BUSTOS, N. Cosmopolitismo estoico: una interpretación política a partir de las nociones de justicia y ley común. **Anacronismo e irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderno**, Argentina, v. 1, n. 1, p.44-65, set./out., 2011. Disponível em: <<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/1001/889>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

CAPPELLETTI, Á. J. **Los Estoicos Antiguos**. Madrid: Gredos, 1996.

CHAIGNET, A. É. **Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne**. Paris: Didier et cie, 1874 (<https://remacle.org>)

CÍCERO. **Oeuvres Complètes de Cicéron**. Traduction par M. Nisard. Paris: J. J. Dubochet, Le Chevalier et Comp., Éditeurs, 1948 (<https://remacle.org>)

\_\_\_\_\_. **De Finibus Bonorum et Malorum**. Introducción, Traducción Y Notas de Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.

\_\_\_\_\_. **The Orations of Marcus Tullius Cicero**. Transl. by Charles Duke Yonge. London: George Bell & Sons, 1891 (<http://www.perseus.tufts.edu>)

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

\_\_\_\_\_. **De Natura Deorum**. Trad. H. Rackham, M.A. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. **Sobre la República**. Introducción, Traducción, Apéndice y Notas de Álvaro D'ors. Madrid: Gredos, 1991.

\_\_\_\_\_. **Da Natureza dos Deuses**. Introdução, tradução e notas de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Nova Veja, 2004.

\_\_\_\_\_. **Do Sumo bem e do Sumo Mal**. Trad. Carlos Ancêde Nogueú. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **De Finibus Bonorum et Malorum**. Translation by Harris Rackham, M.A. London: William Heinemann, 1914 (<https://archive.org>)

\_\_\_\_\_. **De Natura Deorum**. Trad. H. Rackham, M.A. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. **Sobre la Naturaleza de los Dioses**. Introducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

\_\_\_\_\_. **Discussões Tusculanas**. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

CLÁUDIO ELIANO. **Varia Historia**. Heraclidis Pontici et Nicolai Damasceni. Lipsiae: Sumptibus Ottonis Holtze, 1866 (<https://archive.org>)

\_\_\_\_\_. **Historias Curiosas**. Introducción, Traducción y Notas de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 2006.

CLÁUDIO GALENO. **Opera Omnia**. Editionem Curavit. D. Carolus Gottlob Kühn. Officina Libraria Car. Cnoblochii: Lipsiae, 1830 (<https://archive.org>)

\_\_\_\_\_. **De Placitis Hippocratis et Platonis**. Recensuit et explanavit: Iwan von Müller. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1874 (<https://archive.org>)

DAROCA, F. J. C; CONTRERAS, M. N. **Crisipo de Solos: Testimonios Y Fragmentos I-II**. Introducción, Selección de Textos, Traducción y notas de Francisco Javier Campos Daroca Y Mariano Nava Contreras. Madrid: Gredos, 2006.

DEWITT, N. W. **Epicurus and his Philosophy**. 2<sup>a</sup> ed. Minneapolis: University of Minnesota Press/Londres: Oxford University Press, 1964.

DIELS, H. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906 (<https://remacle.org>)

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vies et Doctrines des Philosophes de l'Antiquité, Tome Premier**. Traduction par Charles Maric Zevort. Paris: Charpentier, 1847 (<https://remacle.org>)

\_\_\_\_\_. **Lives of Eminent Philosophers, Volume II: Books 6-10**. Transl. by Robert Drew Hicks. Loeb Classical Library 185. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925 (<https://archive.org>)

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

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

DIODORO SÍCULO. **Bibliothèque Historique. Tome Premier: Livre II**. Traduction Nouvelle avec: une préface, des notes e un index par Ferdinand Hoefer. Paris: Adolphe Delahays, 1851 (<https://remacle.org>)

\_\_\_\_\_. **Library of History, Volume I: Books 1-2.34**. Translated by Charles Henry Oldfather. Loeb Classical Library 279. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933 (<https://penelope.uchicago.edu>)

DUHOT, J-J. **Epicteto e a Sabedoria Estoica**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

EPICURO. **Lettres et Maximes**. Texte Étable et Traduit avec une Introduction et des Notes par Marcel Conche. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

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

\_\_\_\_\_. **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).

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

ÉSQUILO. **Aeschylus**. Transl. by Herbert Weir Smyth. in two volumes: 1 vol. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd., 1926 (<http://www.perseus.tufts.edu>)

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

EUSÉBIO DE CESAREIA. **Praeparatio Evangelica. Libri X-XV**. Trans. E. H. Gifford. London: Oxford University Press, 1903 (<https://archive.org>)

\_\_\_\_\_. **Chronicon**. Translated from Classical Armenian by Robert Bedrosian (<https://archive.org>) & (<http://www.tertullian.org>)

FERRARI, F. **Platonismo e tradição**. In: ERLER, M. & GRAESER, A. **Filósofos da Antiguidade – II: Do helenismo até a Antiguidade tardia**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

FESTUGIÈRE, A-J. **Epicure et ses Dieux**. Paris: PUF, 1997.

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

FORSCHNER, M. **Esclarecimento e serenidade**. In: ERLER, M. & GRAESER, A. **Filósofos da Antiguidade – II: Do helenismo até a Antiguidade tardia**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

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

FUHRER, T. **Sobre a discrepância entre ideal e realidade**. In: ERLER, M. & GRAESER, A. **Filósofos da Antiguidade – II: Do helenismo até a Antiguidade tardia**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

GILLY, W. S. **Vigilantius and his times**. London: Seeley, 1844 (<https://archive.org>)

GOURINAT, J-B. **O Mundo**. In: **Ler os Estoicos**. Trad. Paula S. A. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

GUAL, C. G. **Epicuro**. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. **El Sábio Camino Hacia La Felicidad. Diógenes de Enoanda Y El Gran Mural Epicúreo.** Barcelona: Editorial Planeta, S.A., 2016.

GUTHRIE, W. K. C. **A History of Greek Philosophy.** Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

GUYAU, J-M. **La Morale d'Épicure.** Paris: Librairie Germer Baillère, 1886.

HAMELIN, G. O sábio estoico que possui o discernimento aristotélico? **Revista Archai**, Brasília, n. 4, p. 93-100, jan., 2010. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/archai/article/view/2276/2023>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

HERÁCLITO. **Fragmentos Contextualizados.** Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

HOMERO. **Iliada.** Trad. Carlos Alberto Nunes (ed. Bilíngue grego/português). São Paulo: Nova Fronteira, 2015.

\_\_\_\_\_. **Homeri Opera in Five Volumes.** David B. Munro and Thomas W. Allen. Oxford: Oxford University Press, 1920 (<http://www.perseus.tufts.edu>)

HORÁCIO. **Sátiras.** Madrid: Alianza Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sátiras Epístolas. Arte Poética.** Introducciones, Traducción y Notas de José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2008.

ILDEFONSE, F. **Os Estoicos I.** Trad. Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

JERÔNIMO DE ESTRIDÃO. **Against Jovinianus.** Translated by William Henry Fremantle. New York: Aeterna Press, 2016.

\_\_\_\_\_. **Jerome: The Principal Works of St. Jerome.** Translated by Freemantle, M. A., The Hon. W. H. New York: Christian Literature Publishing Co., 1892 (<https://archive.org>)

JÂMBLICO. **Life of Pythagoras or Pythagoric Life.** Translated by Thomas Taylor. London: J.M. WATKINS, 1818 (<https://archive.org>)

\_\_\_\_\_. **The Theology of Arithmetic: on the mystical, mathematical and cosmological symbolism of the first ten numbers.** Translated by Robin Waterfield. Michigan: Phanes Press, 1988 (<https://archive.org>)

JUSTINO. **I e II Apologias: Diálogo com Trifão.** Introdução e notas por Roque Frangiotti; trad. Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. – (Patrística)

\_\_\_\_\_. **Apologies.** Introduction et Index par Louis Pautigny. Paris: Éditions Picard, 1904 (<https://remacle.org>)

KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. **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.

LEA, H. C. **History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church in Two Volumes.** Vol. 1. New York: The Macmillan Company, 1907 (<https://archive.org>)

LEONHARDT, J. **Filosofia entre Cepticismo e Confissão.** In: ERLER, M. & GRAESER, A. **Filósofos da Antiguidade – II: Do helenismo até a Antiguidade tardia.** Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

LÉVY, C. **Fé e Filosofia.** In: ERLER, M. & GRAESER, A. **Filósofos da Antiguidade – II: Do helenismo até a Antiguidade tardia.** Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

LONG, A. A. & SEDLEY, D. **The Hellenistic Philosophers.** Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987 (<https://archive.org>)

\_\_\_\_\_. **The Hellenistic Philosophers.** Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 1998 (<https://archive.org>)

LONG, A. A. **From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy.** New York: Oxford University Press, 2006.

MAPSTONE, S. Non-linear dynamics: the swerve of the atom in Lucretius de rerum natura. **London Consortium: Humanities and Cultural Studies Programme**, London, v. 1, p. 1-13, 2004/5. Disponível em:

<<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.550.2252&rep=rep1&type=pdf>>.  
Acesso em: 23 jan. 2017.

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

MELLI, G. **La Filosofia Greca da Epicuro ai Neoplatonici**. Firenze: G. C. Sansoni, 1922.

MORAES, J. Q. de. **Epicuro: as luzes da ética**. São Paulo: Moderna, 1998.

\_\_\_\_\_. A Linha Reta e o Infinito na Refundação Epicureana do Atomismo. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 14, n. 1, p. 7-47, 2004.  
Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/729>>.  
Acesso em: 23 jan. 2017.

NAVIA, L. E. **Diógenes, O Cínico**. Trad. João Miguel Moreira Auto. São Paulo: Odysseus, 2009.

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

ONFRAY, M. **O Cristianismo Hedonista: contra-história da filosofia II**. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ORÍGENES. **Contra Celsum**. Transl. by Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

\_\_\_\_\_. **Contra Celso**. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

PARENTE, M. I. **Opere di Epicuro**. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974.

\_\_\_\_\_. **Senocrates e Ermodoro: Testimonianze e Frammenti**. Pisa: Edizioni della Normale, 2012 (<https://archive.org>)

PAUSÂNIAS. **Description of Greece**. With an english translation by W. H. S. Jones, Litt. D., and H. A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd, 1918 (<http://www.perseus.tufts.edu>)

PEARSON, A. C. **The Fragments of Zeno and Cleanthes**. Introduction and Explanatory Notes. London: Cambridge University Press, 1891.

PINHEIRO, M. R. Determinismo, Liberdade e Astrologia nos Estoicos. **História, imagem e narrativas**, n. 10, p. 1-14, abr., 2010. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/252390027/Marcus-Reis-Determinismo-Liberdade-e-Astrologia-Nos-Estoicos>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

PLUTARCO. **Obras Morales Y De Costumbres. Tratados Antiestoicos. Moralia XI**. Introducciones, Traducción Y Notas de Maria Ángeles Durán López y Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004.

\_\_\_\_\_. **Vidas Paralelas: Alcebiades e Coriolano**. Tradução do grego, Introdução e Notas de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Trad. Marcelo Perine. Vol. 3. São Paulo: Loyola, 1994.

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

\_\_\_\_\_. **Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.

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

ROUX, G. **Ancient Iraq**. London: Penguin Group, 1992.

RUTHERFORD, W. **Pitágoras**. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercury, 1991.

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

SANO, L. **Das Narrativas Verdadeiras, de Luciano de Samósata: tradução, notas e estudo**. 2008. 175 p. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SEDLEY, D. **The Origins of Stoic God**. In: FREDE, D. & LAKS, A. **Traditions of Theology – Studies in Hellenistic Theology, it's Background and Aftermath**. Leiden, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Escola, de Zenão a Ário Dídimo**. In: **Os Estoicos**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odyseus, 2006.

\_\_\_\_\_. **Os Deuses e os Homens**. In: **Ler os Estoicos**. Tradução Paula S. A. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

SÊNECA. **Oeuvres complètes de Sénèque le Philosophe: avec la traduction en français**. Paris: Dubochet et Cie, 1869 (<https://archive.org>)

\_\_\_\_\_. **Da Tranquilidade da Alma**. Trad. Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Diálogos**. Introducciones, Traducción y notas de Juan Mariné Isidro. Madrid: Gredos, 2008.

SEXTO EMPÍRICO. **Les Hipotiposes ou Institutions Pirroniennes de Sextus Empiricus en Trois Livres**. Traduites du Grec par Huart. Amsterdam: 1725 (<https://remacle.org>)

SOARES, C. S. **O Conflito Entre o Paganismo, o Judaísmo e o Cristianismo no Principado: Um Estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes**. Vitória: EDUFES, 2015.

SPINELLI, M. Sobre o conceito de ψυχή/pysché No Contexto da Filosofia Pitagórica. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 8, n. 2, p. 289-299, 1995.

\_\_\_\_\_. Sobre a Ciência e o Magistério Filosófico de Pitágoras. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 52, n. 1-4, p. 889-917, 1996.

\_\_\_\_\_. O Daimónion de Sócrates. **Revista Hypnos**, São Paulo, n. 16 – 1º sem., p. 32-61, 2006.

\_\_\_\_\_. **Os Caminhos de Epicuro**. São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. **Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega**. 3ª ed. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2012.

\_\_\_\_\_. **Epicuro e as bases do epicurismo**. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. **Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV**. 2ª e. revisada e ampliada. Caxias do Sul: Educs, 2015.

\_\_\_\_\_. **Ética e política: a edificação do éthos cívico e da paideia grega**. São Paulo: Loyola, 2017.

TERTULIANO. **Œuvres De Tertullien**. Traduites en Français par Eugène-Antoine de Genoud. Paris: Louis Vivès, 1852 (<https://tertullian.org>)

TITO FLÁVIO CLEMENTE. **Stromates**. Traduction française par M. de Genoude. Paris: Chez Sapia, Libraire-Éditeur, 1839 (<https://remacle.org>)

\_\_\_\_\_. **The Writings of Clement of Alexandria**. William Wilson. Vol. 1-2. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867-1869 (<https://archive.org>)

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

ULLMANN, R. A. **Epicuro: o filósofo da alegria**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010.

URSTAD, K. Aristippus and Freedom in Xenophon's Memorabilia. **Práxis**, v. 1, n. 2, pp. 41-55, 2008. Disponível em: <<http://wp.praxisjp.org/wpcontent/uploads/2013/09/Aristippus-and-Freedom-Kristian-Urstad.pdf>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

\_\_\_\_\_. Pathos, Pleasure and the Ethical Life in Aristippus. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 3, n.1, p. 1-22, 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/article/view/42556/46223>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

WAITHE, M. E. **Arete, Asclepigenia, Axiothea, Cleobulina, Hipparchia, and Lasthenia**. In: WAITHE, M. E. **A History of Women Philosophers**. Vol. 1. Dordrecht: Kluwer, 1992.

WARREN, J. **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, J. **Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer**. Glasgow: James Maclehose & Sons Publishers to the University; London and New York: Macmillan & Co., 1895 (<https://archive.org>)

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

ZANELLA, D. C. A Origem do Conceito de Cosmopolitismo. **Revista Hypnos**, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 166-176, 2014. Disponível em:

<<http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/view/102/102> >. Acesso em: 23 jan. 2017.

## DICIONÁRIOS E LÉXICOS

LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. **Greek-English Léxico**. New York: Harper & Brothers, 1883.

\_\_\_\_\_. **An Intermediate Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1889 (<http://www.perseus.tufts.edu>)

\_\_\_\_\_. **An Greek-English Léxico**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MALHADAS, D; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. M. **Dicionário grego-português (DGP): vol. 4**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2009.

MARCHANT, J. R. V. & CHARLES, J. F. **Cassell's Latin Dictionary: Latin-English and English-Latin**. London: Cassell, 1904 (<https://archive.org>)

PEREIRA, I. **Dicionário grego-português e português-grego**. 7ª edição. Braga/Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

SMITH, W. **A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology**. London: J. Murray, 1872 (<https://babel.hathitrust.org>)

### **Bíblia:**

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 2001, 1653 p.

## LEITURAS COMPLEMENTARES

BARNES, J. **Filósofos pré-socráticos**. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GUTHRIE, K. S. **The Pythagorean Sourcebook and Library**. Compiled & Translated by Kenneth Sylvan Guthrie. Yonkers: Patrick Rousell, 1920 (<https://archive.org>)

HERÁCLITO. **Fragmentos Contextualizados**. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

NICÔMACO DE GÉRASA. **Introduction of Arithmetic**. Translated Into English by Frank Egleston Robbins and Louis Charles Karpinski. London: Macmillan Company, 1926 (<https://archive.org>)

DE ROSA, P. **Vicars of Christ: The Dark Side of the Papacy**. New York: Crown Publishers, 1988 (<https://archive.org>)