

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA

MAURO JUAREZ SEBASTIÃO DOS REIS ARAUJO

EPICURISMO: *um saber para a vida*

Niterói
2016



MAURO JUAREZ SEBASTIÃO DOS REIS ARAUJO

EPICURISMO: um *saber para a vida*

Dissertação submetida à Banca examinadora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia (PFI-UFF).

Linha de pesquisa: História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro.

Bolsista CAPES.

Niterói
2016

MAURO JUAREZ SEBASTIÃO DOS REIS ARAUJO

EPICURISMO: um *saber para a vida*

Dissertação submetida à Banca examinadora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre Filosofia (PFI-UFF).

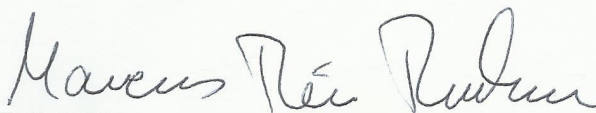
Linha de pesquisa: História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro.

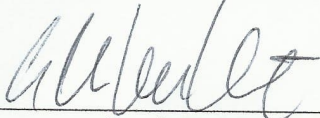
Bolsista CAPES.

Aprovada em 06/09/2016

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro (Orientador)
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE



Prof. Dr. Celso Azar Filho
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE



Prof. Dr. Markus Figueira da Silva
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Niterói
2016

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

A663 Araujo, Mauro Juarez Sebastião dos Reis.
Epicurismo : um saber para a vida / Mauro Juarez Sebastião dos Reis Araujo. – 2016.
97 f.
Orientador: Marcus Reis Pinheiro.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Filosofia, 2016.
Bibliografia: f. 93-97.

1. Epicuro. 2. Filosofia. 3. Ética. 4. Prazer. 5. Desejo (Filosofia).
I. Pinheiro, Marcus Reis, 1972-. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

*Para Elvira, Juarez,
Venina e Sebastião.*

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Mauro e Leni, e a minha irmã, Vanina, por todo apoio e carinho.

À minha namorada, Caroline, que tantas vezes me incentivou e demonstrou interesse pela minha pesquisa.

Ao meu orientador e amigo, Marcus Reis, que desde a graduação acompanha meu trabalho.

À CAPES, pelo auxílio financeiro que viabilizou o cumprimento dos objetivos propostos por minha pesquisa.

Aos amigos de todas as horas: Lucas (primo), Rodrigo, Jéferson, Augusto, João, Rhamon, Rafael e Filipe.

Aos companheiros do Grupo de Estudos em Helenismo da UFF – ÁSKESIS.

Aos professores Celso Azar e Markus Figueira, que gentilmente aceitaram fazer parte da banca examinadora, além de contribuírem com observações pertinentes que auxiliaram na composição dessa dissertação.

A todos os membros do PFI-UFF, tanto professores como alunos e técnicos administrativos, que direta ou indiretamente contribuíram para que essa pesquisa fosse realizada.

A todos vocês minha sincera gratidão!

Quando a vida humana, ante quem a olhava, jazia miseravelmente por terra, oprimida por uma pesada religião, cuja cabeça mostrando-se do alto dos céus, ameaçava os mortais com seu horrível aspecto, quem primeiro ousou levantar contra ela os olhos e resistir-lhe foi um grego, um homem que nem a fama dos deuses, nem os raios, nem o céu com seu ruído ameaçador, puderam dominar; antes mais lhe excitaram a coragem de espírito e o levaram desejar ser o primeiro que forçasse as bem fechadas portas da Natureza. Mas triunfou para além das flamejantes muralhas do mundo, percorreu, com o pensamento e o espírito, o todo imenso, para voltar vitorioso e ensinar-nos o que pode e o que não pode nascer e, finalmente, poder limitado que tem cada coisa, e as leis que existem e o termo que firme e alto se nos apresenta. E assim, a religião é por sua vez derrubada e calcada aos pés, e a nós a vitória nos eleva até aos céus. (De Rerum Natura, I. 62-79)

RESUMO

A filosofia epicurista se assume enquanto um modelo para todo aquele que busca uma vida pautada na *ataraxía*, ou seja, imperturbável. Essa filosofia apresenta o *prazer* (*hedoné*) como o *bem supremo* e busca instruir eticamente seus seguidores através de um *cálculo racional* (*logismós*) dos desejos humanos. Com sede em um terreno nas cercanias de Atenas, Epicuro e seus discípulos fundaram uma comunidade baseada na amizade, onde cada membro estava disposto tanto a buscar o fim último da existência humana, a *makários zên* (*a vida afortunada*), como contribuir para que seus companheiros conquistassem o mesmo. Assim, o objetivo da presente dissertação é tomar parte na discussão sobre a filosofia epicurista enquanto uma terapia para *o bem viver*, um *saber para a vida*. Para desenvolver dada proposta, nossa análise se dividirá em três etapas. Nos dois primeiros capítulos (1 – A ética epicúrea e 2 – *Hedoné*), apresentaremos os principais conceitos que compõem o modelo de vida proposto por Epicuro e analisaremos o significado e a importância do termo *hedoné* na ética epicurista, respectivamente. Finalmente, no capítulo 3 (*Képos*), a vida comunitária do Jardim ocupará o centro de nossa investigação.

Palavras-chave: Epicuro. Filosofia. Ética. *Hedoné*. *Képos*.

ABSTRACT

The Epicurean philosophy is assumed as a model for all those who seek a life based on *ataraxía*, which is, unperturbed. This philosophy holds the *pleasure (hedoné)* as the *supreme good* and it aims to ethically instruct its followers through a *rational calculation (logismós)* of the human desires. Based on the outskirts of Athens, Epicurus and his disciples founded a community based on *friendship*, where each member was willing to both pursue the ultimate goal of the human existence, the *makários zên (a lucky life)*, and help their companions achieve it. Thus, this work aims to take part in the discussion of the Epicurean philosophy as a therapy for the *good life, a knowledge for life*. In order to develop this proposal, our analysis will be divided into three stages. The first two chapters (1 - The Epicurean ethics and 2 - *Hedoné*) show the key concepts that make up the model of life proposed by Epicurus and analyze the meaning and the importance of the *hedoné* term in Epicurean ethics, respectively. Finally, in the third chapter (*Képos*), the community life in the Garden will be the center of our research.

Keywords: Epicurus. Philosophy. Ethic. *Hedoné*. *Képos*.

LISTA DE ABREVIATURAS

D. L. – *Diógenes de Laércio*

DK – *Diels e Kranz*

M. P. – *Máxima Princípal*

S. V. – *Sentença Vaticana*

P.Herc. – *Papiros de Herculano*

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo 1 – A ética epicúrea.....	15
1.1– <i>Eustathéia</i>	17
1.2 – <i>Autárkeia</i>	21
1.3 – <i>Logismós</i>	26
1.4 – <i>Phrónesis</i>	29
1.5 – <i>Philía</i>	32
1.6 – O <i>tetraphármakon</i>	35
1.6.1 – <i>Na há deus a temer</i>	37
1.6.2 – <i>A Morte está fora de toda sensação</i>	38
1.6.3 – <i>O prazer é de fácil aquisição</i>	40
1.6.4 – <i>A dor é passível de ser suportada</i>	41
Capítulo 2 – <u>Hedoné</u>: de Demócrito a Epicuro.....	43
2.1 – Demócrito: o <i>prazer</i> e a <i>euthymie</i>	47
2.2 – Aristipo: o <i>hedonismo</i> de Cirene.....	55
2.3 – Epicuro e o <i>hedonismo</i> do Jardim.....	62
2.3.1 – <i>Desejos infundados</i>	65
2.3.2 – <i>Desejos apenas naturais</i>	67
2.3.3 – <i>Desejos naturais necessários</i>	69
2.3.4 – O ato prático do exercício do <i>prazer</i>	73
Capítulo 3 – <u>Képos</u>: a comunidade de amigos.....	76
3.1 – <i>Epikouros</i> , aquele que socorre.....	77
3.2 – O epicurismo entre os romanos e Filodemo de Gádara.....	81
3.3 – A <i>parresía</i>	84
3.3.1 – A <i>parresía</i> epicúrea.....	88
Considerações finais.....	91
Referências bibliográficas.....	93

INTRODUÇÃO

O período helenístico¹, época que se inicia após a morte de Alexandre, o Grande², foi marcado por inúmeras alterações políticas no mundo antigo que, inevitavelmente, influenciaram nos movimentos filosóficos. Contudo, segundo Farrington³, as filosofias desse período não se limitaram a dar conta dos problemas criados a partir dessa agitação política, já que também tomaram parte nas discussões iniciadas por Platão e Aristóteles. Assim, apesar do domínio macedônio ter contribuído para a diminuição da autonomia das *poleis* gregas, os movimentos filosóficos que surgiram nessa época deram prosseguimento ao legado das grandes correntes da época clássica. Nesse contexto encontra-se a filosofia epicurista.

Para os epicuristas, “o prazer é o princípio e o fim da vida feliz⁴”. Com sede em uma casa com jardim, nas cercanias de Atenas, Epicuro e seus discípulos fundaram uma comunidade baseada na *amizade*, onde cada membro estava disposto tanto a buscar o que seria o fim último da existência humana, a *hedoné* (prazer), como também a contribuir para que seus companheiros conquistassem o mesmo. Essa comunidade aos poucos se expandiu para além dos portões do jardim ateniense e conquistou adeptos e admiradores por todo o Mediterrâneo. Desde o início, um dos traços marcantes desse movimento filosófico é o seu caráter popular, tendo em vista não apenas a participação de cidadãos livres e nobres, mas também de mulheres, escravos e crianças⁵. Porém, quais seriam os fundamentos da apologia epicurista ao *prazer*? Ora, como herdeiro do atomismo de Demócrito, sua argumentação parte de um estudo sobre a *Natureza*, a *Physiología*.

Segundo Epicuro, a *Natureza* é formada de *corpos* (*sómata*) e *vazio* (*kenón*), e, através do agrupamento desses *corpos*, originam-se todos os seres e objetos que compõem a realidade. Esses *corpos*, denominados de *átomos*⁶, são partículas materiais indivisíveis, imutáveis (eternas) e impenetráveis que “estão em movimento contínuo por

¹ Segundo Droysen, em sentido estrito, o período helenístico se inicia com a morte de Alexandre, em 323 a.C., e tem seu fim em 31 a.C., ano da vitória de Otaviano na batalha de Áccio. Ver: DROYSEN, 1836, p. 43.

² 323 a.C..

³ FARRINGTON, 1968, p.13.

⁴ D.L. X, 128.

⁵ “Nenhum jovem deve demorar a filosofar, e nenhum velho deve parar de filosofar, pois nunca é cedo demais nem tarde demais para a saúde da alma.” D.L. X, 122.

⁶ Este termo se origina da palavra *á-tomos* – não divisível.

toda a eternidade”⁷. A geração de todos os objetos que compõem o *kósmos* provém do choque aleatório dos *átomos*, prescindindo de uma intervenção divina para a formação da ordem neste *kósmos*. Tal ordem surge por *acaso*. Se tudo que existe tem sua origem nos choques aleatórios entre os *átomos*, naturalmente, isso inclui o corpo humano.

O corpo humano representa uma estrutura formada inteiramente por *átomos* e *vazio*. Essa estrutura (assim como os demais *corpos compostos*), devido aos constantes *choques* atômicos, perde diariamente parte das substâncias que a compõem, o que torna necessário a busca por uma reposição equilibrada com o intuito de evitar seu enfraquecimento. Através dessa argumentação, torna-se compreensível que, para Epicuro, a *hedoné* (*prazer*) representa a supressão de nossas necessidades, em vez da busca pelo maior número de *prazeres* isolados. O trecho a seguir corrobora essa nossa afirmação:

[...] quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com os gozos sensuais, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma.⁸

Para Epicuro, a *felicidade* não é o acúmulo do maior número de *prazeres* isolados, tampouco o resultado da busca por afetos voluptuosos, como afirma Aristipo. A *hedoné* que o mestre do Jardim entende como o princípio e o fim da vida *feliz* é estática, ou melhor, *catatasmática*, pois não é nada além do que o resultado das ausências de sofrimento no corpo (*aponía*) e de perturbação na alma (*ataraxía*). Ora, se as necessidades humanas se originam da perda constante de *átomos*, o verdadeiro *prazer* representa a restauração do estado de equilíbrio natural do corpo. Segundo Epicuro, esta *hedoné* preserva o sábio de qualquer perturbação que possa acometê-lo, além de colocá-lo em plena harmonia com a *Natureza* (*Phýsis*), como podemos observar no comentário de Laércio: “Epicuro aduz o fato de os seres vivos imediatamente após o nascimento estarem contentes com o prazer, enquanto rebelam-se contra a dor por disposição natural, sem a intervenção da razão”⁹. Instintivamente, todo ser vivo busca a *aponía* e a *ataraxía*. Nessa busca pela *hedoné* a memória exerce um papel importante, como podemos ver no relato de Laércio sobre a carta que Epicuro endereçou ao discípulo Idomeneu quando estava prestes a morrer:

⁷ D.L. X, 43.

⁸ D.L. X, 131.

⁹ D.L. X, 137.

Neste dia feliz, que é também o último dia de minha vida, escrevo-te esta carta. As dores contínuas resultantes da estrangúria e da disenteria são tão fortes que nada pode aumentá-las. Minha alma, entretanto, resiste a todos esses males, alegre ao relembrar os nossos colóquios passados¹⁰

Enquanto sofria por *dores* agudas causadas pela eliminação lenta de urina resultante de um espasmo vesical, além de uma disenteria, Epicuro permanecia *feliz*, pois a lembrança dos agradáveis colóquios com Idomeneu lhe proporcionava um *prazer* capaz de suprimir essas *dores*. A rememoração de *prazeres* já vivenciados não apenas produz um estado de contentamento semelhante a um *prazer* que se dá no presente, mas também é capaz de suprimir o sofrimento causado pelas *dores*. Através do relato de Laércio, vemos que a compreensão epicurista de *prazer* não se limita a eventos momentâneos de contentamento, como pensava Aristipo, uma vez que o *prazer* epicurista se prolonga através de nosso pensamento, mantendo a tranquilidade do sábio.

Epicuro e seus discípulos dedicaram extensas obras ao estudo dos corpos que compõem a *Natureza*. No entanto, a filosofia epicurista vai além da mera especulação intelectual, uma vez que a investigação sobre a *Natureza* influencia diretamente na vida prática (ética), apresentando os fundamentos para conquista do *bem viver*. Dessa forma, o objetivo da presente dissertação é contribuir para as discussões sobre a Filosofia epicurista enquanto uma terapia para o *bem viver*, um *saber para a vida*. Para alcançar esse objetivo, tomaremos como base os textos epicuristas que foram preservados na obra de Diógenes Laércio (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*), as *Sentenças Vaticanas*, o poema *De Rerum Natura* de Lucrécio e o *Peri Parrêsias* de Filodemo. Como bibliografia secundária, adotaremos os principais comentadores que já trabalharam com o tema. Nossa análise se dividirá em três etapas.

O primeiro capítulo da dissertação, “A ética epicúrea”, tem como objetivo apresentar os principais conceitos que compõem o modelo de vida proposto por Epicuro. Para a compreensão do caráter terapêutico da ética do Jardim, será realizada uma descrição e análise dos seus pilares conceituais: *eustathéia*, *autárkeia*, *logismós*, *phrónesis* e *philía*. Em seguida, ainda nesse capítulo, serão analisadas as quatro sentenças que sintetizam a proposta epicurista, *tetraphármakon*.

O segundo capítulo, intitulado “*Hedoné*: de Demócrito a Epicuro”, se iniciará pela apresentação e análise dos principais filósofos que exerceram influência na

¹⁰ D.L. X,22.

construção do hedonismo epicúreo, Demócrito e Aristipo. Esse primeiro momento histórico pavimentará o terreno para a apresentação e a problematização da hierarquia dos prazeres construída por Epicuro.

Finalmente, no capítulo 3, “*Képos*: a comunidade de amigos”, a vida comunitária do Jardim ocupará o centro de nossa investigação. Enquanto nos primeiros capítulos nos dedicamos à parte conceitual da ética epicúrea, nessa última etapa da dissertação o objetivo é investigar a aplicação prática desses conceitos. Por esse motivo, dividiremos o último capítulo em três seções: “*Epikouros*, aquele que socorre”, “O epicurismo entre os romanos e Filodemo de Gádara” e “A *parresía*”.

1 – A ÉTICA EPICÚREA

O objetivo principal da presente dissertação é apresentar elementos da filosofia de Epicuro que a fundamentam como uma terapêutica, isto é, um conjunto de exercícios para se alcançar o *bem viver* – uma *vida feliz*. Assim, neste primeiro capítulo, apresentaremos os conceitos principais de sua ética; *eustathéia*, *autárkeia*, *logismós*, *phrónesis* e *philía*; além de analisarmos as quatro sentenças que sintetizam a proposta epicurista, *tetraphármakon*. Em seguida, nos capítulos dois e três, voltaremos nossas atenções para o significado do termo *hedoné* para os epicuristas e o estilo de vida adotado por Epicuro e seus discípulos, respectivamente.

Por volta de 311 a.C., em Mitilene¹¹, Epicuro fundou uma comunidade filosófica que rapidamente ganhou adeptos e admiradores por todo o Mediterrâneo. Através de um discurso que “convidava” seus ouvintes a buscarem uma vida mais próxima ao natural, despojada de pretensões para além do que a natureza já oferece a cada um, essa comunidade passou por Lampsaco até se fixar em uma casa com jardim nas cercanias de Atenas. Nessa sede ateniense surgiu um dos primeiros epítetos atribuídos a sua escola filosófica, “Jardim”.

Segundo Farrington¹², em um cenário cultural permeado por guerras, instabilidade política e supertições, o Jardim de Epicuro conseguiu atrair tanto a atenção da elite local quanto a do povo, apresentando um discurso baseado na valorização da *amizade* e na busca por uma vida imperturbável. De maneira geral, é possível dizer que Epicuro e seus discípulos desenvolveram um projeto filosófico com aspirações a dar conta do que seria o *telos* da vida humana, o *bem viver*. Nada muito destoante das outras filosofias do período clássico, como apresenta Warren em um dos capítulos da obra *Lire Épicure et les épicuriens*, organizada por Gigandet e Morel¹³. Ora, levando-se em consideração a influência exercida por Platão e Aristóteles nos debates filosóficos na Hélade nesse período, é natural que Epicuro apresente críticas a Academia e ao Liceu; contudo, seu objetivo principal é apresentar novas interpretações aos mesmos problemas já levantados por esses dois pilares do Ocidente.

Brun¹⁴ demonstra um dos pontos de discordância entre o Jardim e a Academia. Enquanto as três grandes obras platônicas sobre a ética (a *República*, o *Político* e as *Leis*) apresentam a necessidade de o filósofo envolver-se na gerência dos negócios da

¹¹ D.L. X, 15.

¹² FARRINGTON, 1968, p.13.

¹³ GIGANDET e MOREL, 2011, p.145.

¹⁴ Ver BRUN, 1959, p. 96-97.

pólis, uma vez que o bom funcionamento da *coisa pública* reflete diretamente em seu *bem viver*; as obras de Epicuro retratam uma vida em uma comunidade de amigos distanciada da multidão insensata, longe das glórias e honrarias socialmente valorizadas. Pois, como apresenta o estoico Epicteto: “Não existe naturalmente qualquer sociedade entre os homens [...] e o único bem é o prazer. Eis o que nos ensina Epicuro”¹⁵. Em relação a Aristóteles, basta trazer à mente um dos excertos mais famosos do filósofo de Estagira: “o homem é por natureza um animal político”¹⁶ (*ánthropos phýsei politikòn zôon*). Em oposição, Epicuro dirá que o sábio não deve se ocupar com a política¹⁷, pois o homem não é sociável por natureza, nem possuidor de bons costumes¹⁸. Viver isolado das questões políticas e em busca do *prazer*.

Para os epicuristas, o *prazer* é o *telos* da vida humana. Naturalmente, segundo o que se habitou chamar de “argumento dos berços”¹⁹, o homem busca o *prazer* e foge da *dor* desde seus primeiros anos de vida:

E como prova de que o prazer é o fim supremo, Epicuro aduz o fato de os seres vivos imediatamente após o nascimento estarem contentes com o prazer, enquanto rebelam-se contra a dor por disposição natural, sem a intenção da razão. Por instinto legítimo fugimos então à dor.²⁰

O “argumento dos berços” não apenas funciona como uma justificativa para todo o programa hedonista do Jardim, como também demonstra a genialidade de Epicuro ao remeter sua doutrina a um comportamento pré-racional, algo puramente instintivo. Se todo ser vivo rebela-se contra a *dor* de maneira instintiva, ao mesmo tempo que contenta-se com o *prazer*, necessariamente a proposta epicurista coaduna com o que há de mais natural no homem, independentemente dos aspectos políticos/sociais de cada lugar e período histórico.

A adoção de um comportamento instintivo como critério para validar o pressuposto hedonista da ética epicúrea não deve ser compreendida como uma forma de depreciar o uso da razão para arbitrar as ações humanas, isto é, como se a filosofia de Epicuro fosse uma filosofia “não racional”. Pelo contrário, a utilização de uma ilustração facilmente verificável é uma estratégia racionalmente adotada para salvaguardar a validade de seus argumentos.

¹⁵ EPICTETUS, *Discourses*, II, 50.

¹⁶ Ver ARISTÓTELES: *Política*, I, 1253 a.

¹⁷ Ver D.L. X, 119.

¹⁸ Ver TEMISTIUS, *Orat.*, XXVI (US., 327, 8).

¹⁹ Ver BRUNSCHWIG, J. *The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism*.

²⁰ D.L. X, 137.

A ética epicúrea²¹, em linhas gerais, tem como objetivo apresentar o modelo de vida proposto por Epicuro. Ora, como qualquer pensamento, o sistema epicurista dialoga tanto com os problemas apresentados por seus interlocutores como também com os traços políticos e sociais de um determinado povo e período histórico. Contudo, enquanto filosofia hedonista, a ética do Jardim tem por finalidade encaminhar o homem para seu estado natural de *prazer, hedoné*, através de exercícios filosóficos semelhantes às terapias médicas antigas.

Em seu regresso ao estado de equilíbrio natural (*eustathéia*), o sábio epicurista adquire *autárkeia* (*domínio de si*) à medida que emprega sua capacidade racional, de maneira *prudente* (*phrónesis*), para *discernir* (*logismós*) tudo que se apresenta perante ele. Invariavelmente, esse desdém em relação às questões políticas despertará em seu seio o desejo de se retirar da *pólis*. Contudo, isso não o impedirá de viver em contato com outras pessoas que compartilham dos mesmos objetivos (*philía*), meditando e aplicando cotidianamente os remédios (*tetraphármakon*) que aplacam as enfermidades da *alma*.

Para facilitar a compreensão do ponto de vista ético da comunidade do Jardim a partir de seu caráter terapêutico, como já indicamos, será realizada uma descrição e análise dos seus pilares conceituais: 1.1 – *eustathéia*, 1.2 – *autárkeia*, 1.3 – *logismós*, 1.4 – *phrónesis* e 1.5 – *philía*. Em seguida, ainda nesse capítulo, serão analisadas as quatro sentenças que sintetizam a proposta epicurista, 1.6 – *tetraphármakon*.

1.1 – *Eustathéia*

A Análise do termo grego *eustathéia* (*boa disposição ou equilíbrio*) é de fundamental importância para se compreender a ética epicúrea a partir do seu caráter terapêutico, além de ser um conceito que aproxima a filosofia do Jardim da medicina hipocrática. Esse termo não é encontrado nas três cartas ou nas máximas de Epicuro, mas no *Contra Epicuro*, de Plutarco: “O gozo mais alto e mais sólido resulta da condição de equilíbrio [*eustathéia*] da carne, e a esperança fundada de a conservar; para quem saiba considerá-la, proporciona a mais alta e segura alegria”²². Plutarco atribui a Epicuro a noção de um tipo de *prazer* resultante da conservação de um equilíbrio

²¹ A ética epicúrea representa a aplicação prática dos pressupostos apresentados pela *physiología* (*estudo da Natureza*) do Jardim. Através dos conceitos de *átomo* e *vazio*, herdados dos primeiros atomistas, Epicuro busca compreender a origem e a finalidade de todos os corpos que compõem a *Natureza*, com o objetivo de libertar o homem dos temores que o impedem de viver tranquilamente. Para mais informações, ver: SILVA, 2003, p.23-38.

²² Us., 68, p.185.

estabelecido entre as partes que compõem a *carne*²³. De pronto, é inevitável não relacionar a *eustathéia* com o termo *aponía* (*ausência de dor*), que é facilmente encontrado nos textos de Epicuro, já que este também se refere a um estado de harmonia experimentado pelo *corpo* enquanto *carne*. Contudo, a *boa disposição* não diz respeito apenas à parte do *agregado atômico* (*corpo*) nomeada de *sarkós* (*carne*), mas também abrange a harmonia experimentada pela *psykhé* (*alma*), já que, para Epicuro, existe uma interdependência entre a *carne* e a *alma*. Assim, a *eustathéia* pode ser compreendida como um termo que abarca tanto a noção de *aponía* como a de *ataraxía* (*imperturbabilidade* na *alma*). Se a *eustathéia* representa a junção da *aponía* com a *ataraxía*, é de se esperar que esse *equilíbrio* seja instável, uma vez que a *carne* está sujeita aos constantes *choques* com os *átomos* que compõem os *simulacros* que a afetam ao longo da existência do *agregado atômico*. Porém, essa passividade humana em relação às revoluções atômicas não é absoluta, uma vez que certas situações estão sob o encargo de nossas escolhas, como será apresentado no subcapítulo dedicado à análise do *logismós* epicureu.

A *eustathéia* representa uma noção de equilíbrio semelhante à encontrada na medicina antiga, apesar de não ser possível apresentar indícios de que Epicuro ou um de seus discípulos tivessem um envolvimento direto com a arte médica²⁴. Entretanto, a preocupação do Jardim em estabelecer parâmetros para o tratamento e manutenção do *corpo* é algo a ser levado em consideração. A filosofia, desde o período antigo, costuma flertar com a medicina; basta ler um dos fragmentos de Alcmeón de Crótona²⁵ ou o *Górgias*²⁶ de Platão para encontrar termos médicos sendo empregados na explicação de conceitos filosóficos.

Um dos possíveis motivos do “encantamento” dos filósofos antigos pela Medicina provavelmente surgiu no momento em que os *deuses* deixaram de ter influência no processo terapêutico, isto é, os rituais mágicos deram lugar a uma metodologia baseada na relação entre observação dos enfermos e práticas terapêuticas²⁷.

Nessa “nova” medicina, o médico é aquele que busca conhecer as particularidades de cada um de seus pacientes (hábitos alimentares, suas práticas diárias...), com o objetivo de não apenas conhecer as possíveis causas da enfermidade,

²³ Ver BRUN, J. *Épicure et les épicuriens*. p. 168.

²⁴ Ver SILVA, M. F. da, 2003.

²⁵ Ver ALCMEÓN, frag. 4 – Diels.

²⁶ Ver *Górgias*, 464b.

²⁷ Ver REALE, ANTISERI, 1990, p. 115.

mas também o modo como administrará os medicamentos convenientes para o seu tratamento. Através da observação de cada caso, o médico saberá como “encaminhar” seus pacientes ao estado de normalidade. Essa ruptura com a tradição mágica, iniciada por Hipócrates, se assemelha à proposta pré-socrática de apresentar uma leitura de mundo desvencilhada das personagens míticas.

Segundo Hipócrates, tanto os *pharmakoi* (remédios) quanto as *incisões* e *cauterizações* serviam apenas para equilibrar os *humores* responsáveis pelo surgimento da enfermidade no paciente²⁸:

O corpo do homem encerra sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra. Aqui está o que constitui a natureza do corpo; aqui está a causa da doença e da saúde. Nestas condições, há saúde perfeita quando estes humores estão numa justa proporção entre si, tanto do ponto de vista da qualidade²⁹.

Na medicina hipocrática, o estado natural do corpo corresponde ao equilíbrio dos *humores* que o compõem. Qualquer variação de uma dessas substâncias desestabiliza a saúde humana, ocasionando o surgimento de doenças. O conhecimento de cada *humor* e as consequências ocasionadas pelo excesso ou carência desse elemento é indispensável para restituição do equilíbrio no corpo enfermo.

Para Hipócrates, em muitos casos o *equilíbrio* pode ser alcançado através da alimentação: “O homem se encontra na mais excelente condição quando tudo está em cocção e em repouso, sem que se manifeste nenhuma força particular”³⁰. Segundo M. F. da Silva³¹, a prescrição alimentar foi uma das primeiras atribuições do médico antigo. O estado de repouso (*equilíbrio*) resultante do assentamento adequado dos alimentos no estômago (cocção) reflete diretamente no bom funcionamento do corpo humano.

Em Hipócrates, a alimentação às vezes pode contribuir para o reestabelecimento do *equilíbrio* no *corpo* do enfermo. Guardando suas devidas particularidades, os epicuristas também afirmam que a dieta equilibrada contribui para a *boa disposição* das partes que compõem o corpo:

O hábito de alimentar-se com simplicidade, e não suntuosamente, não só garante a boa saúde e faz com que o homem enfrente sem hesitação as inevitáveis necessidades da vida, mas ainda o predispõe melhor a apreciar as mesas suntuosas que se lhe oferecem às vezes (...).³²

²⁸ Ver JOUANNA, 1992, p. 222-231.

²⁹ HIPÓCRATES, *Nat. Hom.*, 3, 1-4, 2, p.173.

³⁰ HIPÓCRATES, *An. Med.*, 620^a, p.17.

³¹ Ver SILVA, M. F. da, 2003, p. 55.

³² D.L. X, 131.

Para Epicuro, uma dieta equilibrada não apenas proporciona a *boa disposição* do *corpo*, mas, principalmente, prepara o sábio tanto para os períodos quando a escassez será inevitável, como também para apreciar os raros momentos em que lhes serão oferecidas mesas suntuosas. Mesmo que Epicuro tenha pretensões para além do bom funcionamento mecânico do *corpo*, é evidente a analogia com a medicina. Nesse sentido, buscar o *equilíbrio*, seja na Filosofia ou na Medicina, remete à maneira como o real opera, isto é, ao modo como os objetos que compõem a *Natureza* a partir do *equilíbrio* de forças contrárias, como é possível observar em um dos aforismos de Hipócrates: “A medicina é a arte de curar as enfermidades por seus contrários. A arte de curar e de seguir o caminho pelo qual cura espontaneamente a natureza”³³. A *Natureza* se estabelece a partir do *equilíbrio* das forças que a compõem; assim, o ato de curar uma enfermidade nada mais é do que reproduzir o próprio agir da *Natureza*, isto é, seguir o caminho do *equilíbrio*, encaminhar o enfermo ao estado que lhe é natural, a *ausência de perturbações na carne*. O médico é aquele que investiga a natureza de cada paciente para auxiliá-lo nesse “regresso ao natural”. A busca pela boa proporção dos contrários, nesse regresso ao natural, se assemelha à terapêutica do Jardim, uma vez que a *eustatheía* representa um estado de harmonia no *corpo* (*sarkós/psykhé*).

A busca pela *boa disposição* aproxima a filosofia epicúrea da medicina hipocrática, visto que ambas representam uma *teknè tis perì ton bìon*, um *saber para a vida*. A *eustatheía*, isto é, a *boa disposição* entre as partes que compõem o *corpo* (*sarkós-psykhé*³⁴), proporciona diretamente o que Epicuro denomina de *makários zen*, pois este representa um estado de tranquilidade plena. Porém, da mesma forma que o *equilíbrio* dos *humores* é o resultado do comprometimento do paciente em seguir as orientações prescritas pelo médico após o diagnóstico da enfermidade, a *eustática* pressupõe um estilo de vida dedicado ao exercício dos ensinamentos do mestre do Jardim. Dentre os ensinamentos, o exercício da *autárkeia*, *ter o princípio em si mesmo* (*autossuficiência, domínio de si*), se apresenta como um dos primeiros passos para alcançar tal objetivo.

1.2 – *Autárkeia*

Como vimos na introdução, a filosofia do Jardim é composta por uma série de exercícios que tem por objetivo libertar o homem dos males que lhe afligem. Uma vez

³³ HIPÓCRATES, *Afor.* 2, p.18.

³⁴ Para mais informações sobre a relação *sarkós/psykhé*, ver SILVA, 2003, p. 62.

que esse é o seu propósito principal, não existe uma idade específica ou limite para se debruçar sobre os ensinamentos de Epicuro:

Nenhum jovem deve demorar a filosofar, e nenhum velho deve parar de filosofar, pois nunca é cedo demais nem tarde demais para a saúde da alma. Afirmar que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou é a mesma coisa que dizer que a hora da felicidade ainda não chegou ou já passou; devemos, portanto, filosofar na juventude e na velhice [...]. Devemos então meditar sobre tudo que possa proporcionar a felicidade [...]³⁵

Delimitar um período específico da vida para se dedicar à filosofia é incoerente com a proposta do Jardim. Esse trecho introdutório da carta endereçada a Meneceu deixa claro o caráter prático da ética de Epicuro. É indispensável meditar e colocar em prática diariamente os ensinamentos do mestre do Jardim, pois nosso *corpo* (*sarkós/psykhé*) está sujeito aos choques constantes com os *átomos* que compõem os *simulacros*³⁶ que nos afetam. Nem sempre tais simulacros provocam em nós experiências agradáveis, o que pode influenciar negativamente na *boa disposição* entre as partes que compõem nosso *corpo*. Muitos desses *simulacros* advêm de opiniões equivocadas sobre a realidade. Porém, a filosofia permite ao sábio “discriminar todas essas coisas com o cálculo daquilo que é útil e a ponderação daquilo que é prejudicial”³⁷, tornando-o um homem *livre* de tais males.

Para Brun³⁸, essa *liberdade* (*eleuthería*) do sábio frente às vãs opiniões é uma ideia essencial do epicurismo. Parte desse processo de libertação está relacionada diretamente ao exercício da *autárkeia*, isto é, a capacidade de o homem *ter o princípio em si mesmo* após reconhecer que o necessário para sua existência a *Natureza* já lhe oferece facilmente. O termo *autárkeia* tem sua origem na palavra *arkhè*, princípio *ordenador*, e pode ser traduzido como *domínio de si*, *autossuficiência* e *ter o princípio em si mesmo*. No subcapítulo 1.1, que é dedicado à descrição e análise da *eustatheía*, foi apresentado que a proposta epicúrea de oferecer uma terapia que auxilie o homem em seu retorno ao estado natural de *equilíbrio* leva em consideração não apenas a pré-disposição humana em buscar tal objetivo, mas também a possibilidade de escolher dentre as situações que se apresentam para ele. Para Epicuro, essa possibilidade de

³⁵ D.L. X, 122.

³⁶ O termo *simulacro* é uma transliteração para língua portuguesa do vocábulo latino *simulacrum*. Cada *simulacro*, *éidola* (em grego), representa uma pequena figura formada por átomos que emana um determinado objeto. Esse *éidola* penetra em nossos sentidos produzindo em nossa mente uma cópia exata do objeto. Todo objeto emite constantemente *simulacros*.

³⁷ D.L. X, 130.

³⁸ Ver BRUN, 1959. p.112.

escolha proporciona ao sábio a capacidade de ter o *princípio em si mesmo*, isto é, o controle de suas ações, à medida que reconhece que a *Natureza* possibilita o acesso ao *prazer*, o *télos* da vida humana. Todo desejo relacionado à *Natureza* pode ser satisfeito, exatamente por termos em nós esse princípio de escolha daquilo que é mais harmônico para nós mesmos:

Às vezes consideramos a *autárkeia* um grande bem, não porque em todos os casos devemos contentar-nos com pouco, mas para que se não tivermos o muito nos contentemos com o pouco, sinceramente persuadidos de que quanto maior a moderação com que se goza a abundância, tanto menor a necessidade dela, e de que todo desejo conforme a natureza pode ser facilmente satisfeito, ao passo que todo desejo vão é difícil de satisfazer.³⁹

A *autárkeia* não deve ser compreendida como um elogio à pobreza, mas como uma postura capaz de promover contentamento, um *grande bem*. Para entrar no Jardim não é necessário despir-se de tudo o que se possui, apenas compreender que o *desejo* conforme a *Natureza* pode ser saciado. Exercitar a moderação torna o homem destemeroso em relação ao porvir e predisposto a saber aproveitar os raros momentos de abundância. Epicuro rejeita a ideia de que existe um fado por trás das ações humanas e até mesmo dos desígnios da *Natureza*. Isso abre o precedente para que o homem tenha *eleuthería* de escolher dentre as coisas que se apresentam perante ele. O sábio *autárkes* é capaz de se desvencilhar ou evitar as situações desfavoráveis tendo em vista seu objetivo principal de viver de acordo com a *Natureza* (*katá phýsin*), *imperturbável*.

A vida do *sophós autárkes* é lapidada através dos estudos sobre a *phýsis*. Como um herói que reconhece suas capacidades a partir dos problemas que se defrontam diante de si, o epicurista, “armado” com a *physiología*, se aperfeiçoa face às necessidades. E antes que alguém diga que essa postura pode ser interpretada como um tipo de narcisismo epicureu, um elogio ao individualismo, é preciso atentar para o que diz a 44ª Sentença Vaticana: “O homem sábio, que é formado face às necessidades, está mais inclinado a dividir o que ele tem do que receber a parte de um outro. Tão grande é o tesouro que ele descobriu na *autárkeia*”⁴⁰. Através da *physiología* o sábio compreende que não é necessário entrar em contendas por bens materiais, como o vulgo costuma fazer. Ser autossuficiente implica em não desejar nada para além do que a *Natureza* nos oferece. Essa postura adotada por Epicuro apresenta um ideal de sociedade onde cada membro estabelece relações dissociadas do *homo homini lupus* (*o homem é o lobo do*

³⁹ D.L. X, 130.

⁴⁰ S.V., 44.

homem) de Plauto⁴¹, erroneamente atribuído a Hobbes. As relações estabelecidas entre os membros da comunidade do Jardim são baseadas na *philía*, *amizade*, como veremos mais adiante.

Em outra *Sentença Vaticana*, a 45^a, Epicuro elogia um dos “feitos” da *physiología*, fomentar a *autossuficiência*, a partir da valorização da linguagem objetiva e clara adotada pelo *sophós autárkes*:

A *physiología* não forma fanfarrões, nem tagarelas habilidosos, nem exibidores de uma cultura que impressiona o vulgo, mas os homens *autárkeis*, que se orgulham dos bens que lhes são próprios e não daqueles provenientes das circunstâncias.⁴²

Essa sentença deixa claro que o *equilíbrio* proposto pelos epicuristas vai além da *boa disposição* entres as partes do composto atômico, isto é, esse conceito ultrapassa o campo das investigações sobre a Natureza e se afigura como parâmetro para o *éthos* do sábio. A ética epicúrea é perfeitamente alinhada com os cânones de sua *physiología*. A Natureza se “revela” para Epicuro enquanto um todo harmônico onde cada evento corrobora para a manutenção do seu *equilíbrio*. Dessa forma, nada mais natural do que elogiar o comedimento empregado pelos homens *autárkeis* no uso da linguagem, evitando qualquer exibicionismo intelectual, ou simplesmente proferir um discurso no momento inoportuno, como os tagarelas. O homem que possui o *princípio em si mesmo* não necessita impressionar o vulgo com demonstrações públicas de seus bens alcançados a partir dos estudos sobre a Natureza.

A *autárkeia* direciona o sábio a um viver que destoa da vida na *pólis*, uma vez que os espaços públicos estão permeados de uma noção de virtude distorcida por valores falsos que escravizam os homens. A rejeição desses falsos valores contribui para a *boa disposição*, pois “A fonte mais pura de proteção diante dos homens, assegurada até certo ponto por uma determinada força de rejeição, é de fato a imunidade resultante de uma vida tranquila e distante da multidão⁴³”. Para Brun, não se deve compreender o desdém de Epicuro para com os negócios públicos e seu convite à reclusão como um ato político ou tampouco uma misantropia, mas sim uma *misopolítica*⁴⁴.

Segundo a doutrina do Jardim, o *sábio* “não participará da vida política” devido à artificialidade que esse viver representa. Os palavrórios narcisistas, os desejos por

⁴¹ Ver PLAUTO, *Asinaria*.

⁴² S.V. 45.

⁴³ D.L. X, 143.

⁴⁴ Ver BRUN, 1959, p.113.

honorarias e glórias, representam o distanciamento da vida segundo a *Natureza*. Entretanto, esse isolamento refere-se apenas à política, não ao contato com outros seres humanos, visto que o Jardim é uma comunidade de amigos. A *autárkeia* aproxima o *sábio* da *Natureza* e de outros homens que também partilham desse posicionamento filosófico.

Além das vãs opiniões que permeiam a *pólis*, a *autárkeia* distancia e protege o *sábio* dos discursos filosóficos que remetem à existência de um destino e que podem ser mais nocivos do que as opiniões comuns. Segundo Epicuro, melhor seria estar sujeito às crenças míticas do que acreditar que existe um destino por trás da *Natureza*. Para Brun⁴⁵, essa recusa da necessidade é um dos principais pontos de controvérsia entre os epicuristas e os estoicos. Apesar de Epicuro não citar nominalmente seus adversários em suas cartas, um dos parágrafos finais da *Carta a Meneceu* apresenta essa querela:

Seria melhor, realmente, aceitar os mitos sobre os deuses do que aceitar ser o escravo do destino adotado pelos filósofos naturalistas, pois os mitos tem como se fosse impressa em si mesmos a esperança de que os deuses podem ceder às preces e homenagens que lhes são prestadas, enquanto o destino dos filósofos naturalistas é uma necessidade inflexível.⁴⁶

Epicuro convida seus discípulos a rir daqueles que, apesar de possuírem uma doutrina de cunho filosófico, continuam escravos do destino. Para ele, em melhor situação estão aqueles que se afiam nos mitos, pois, pelo menos, é possível dobrar a vontade divina com preces e sacrifícios de sangue, enquanto o destino dos filósofos naturalistas é indiferente às ações humanas. A *autárkeia* liberta o epicurista do *fado*, dos *deuses*, dos *desejos* e até da *pólis*. Como um *átomo* na imensidão do *vazio*, um microcosmo dotado de vontade própria, o *sábio declina*, se *desvia*, ao se deparar com opiniões supersticiosas ou qualquer outra coisa que tente lhe causar perturbações:

[...] se todo o movimento é solidário de outro e sempre um novo sai de um antigo, segundo uma ordem determinada, se os elementos não fazem, pela sua declinação, qualquer princípio de movimento que quebre as leis do destino, de modo a que as causas não se sigam perpetuamente às causas, donde vem esta liberdade que tem os seres vivos, donde vem este poder solto dos fados, por intermédio do qual vamos aonde a vontade nos leva e mudamos o nosso movimento, não em tempo determinado e em determinada região, mas quando o

⁴⁵ BRUN, 1959, p. 112.

⁴⁶ D.L. X, 134.

espírito deseja? É sem dúvida na vontade que reside o princípio de todos estes atos; daqui o movimento se dirige a todos os membros.⁴⁷

No poema de Lucrecio encontra-se uma bela analogia entre a capacidade de o *átomo* se declinar levemente de sua trajetória e a *eleuthería* do homem que reside em sua vontade. Para que ocorra o surgimento do *Kósmos*, isto é, a união das diversas partículas ínfimas de matéria que existem, é necessário que tais matérias sejam dotadas da capacidade de se desviarem da trajetória inicial, para que, desse modo, aconteça a formação dos choques entre elas e dos *corpos compostos*. Segundo Lucrecio, essa capacidade é algo inerente à matéria, pois os átomos são desprovidos de *anima*, o que os tornam destituídos de uma vontade própria.

O leve *desvio* atômico ao *acaso*, guardando suas devidas particularidades, se assemelha à possibilidade humana de agir segundo sua própria vontade. Assim como o *átomo*, o homem também pode *declinar* de sua trajetória. É evidente que o *átomo* é destituído de vontade, mas o objetivo de Lucrecio ao estabelecer essa analogia entre o princípio natural de *declinação* e a *liberdade* humana é simplesmente fundamentar a possibilidade de o homem *ter o princípio em si mesmo (autárkeia)* a partir do reconhecimento de sua *liberdade*.

A *autárkeia* é uma recuperação de um princípio já presente em nós desde nosso nascimento. Essa afirmação não deve ser compreendida como uma tentativa de associar ao Jardim um pressuposto mais condizente com as teorias inatistas⁴⁸, mas apenas trazer às claras a existência de algo inerente à própria constituição físico-biológica do homem. Uma vez que o corpo humano é formado inteiramente por *átomos* de diversas qualidades e tamanhos, a *liberdade* faz parte da natureza humana; porém, as convenções sociais aprisionam e ensurdecem o homem a ponto de este se esquecer de sua verdadeira natureza. A *autárkeia* é a capacidade de se bastar a si mesmo, reconhecer que não é preciso esperar dos *deuses* ou dos homens aquilo que já está ao seu alcance. A vida do homem que se reconhece enquanto um ser livre, totalmente distanciado dos *desejos infundados* e vãs opiniões, em nada se parece com a dos demais mortais:

Medita, portanto, sobre essas coisas e outras afins dia e noite, por ti mesmo e com companheiros semelhantes a ti, e nunca serás perturbado, desperto ou adormecido, mas viverás como um deus entre

⁴⁷ *De Rerum Natura* II, 259-274.

⁴⁸As Teorias inatistas, a grosso modo, sustentam que o homem já nasce com certas ideias ou conhecimentos, seja a partir de uma inscrição em seu código genético ou devido a situações experimentadas antes do nascimento.

os mortais, pois em nada se assemelha a uma criatura mortal o homem que vive entre bens imortais.⁴⁹

O modelo de vida proposto por Epicuro apresenta a *autárkeia* enquanto realização da liberdade que nos é natural. O último parágrafo da Carta a Meneceu estabelece uma analogia entre a vida do *sophós autárkeis* e a dos *deuses*. Tanto os homens que acreditam nos mitos quanto os filósofos naturalistas estão aprisionados por interpretações equivocadas da realidade. Para Epicuro, o homem que investiga a *Natureza* se torna capaz de enxergar o potencial destrutivo de tais discursos na sua vida, a ponto de rejeitar com desdém tudo aquilo que destoa do natural. Contudo, essa *autosuficiência* pressupõe o exercício do *logismós*, isto é, o *cálculo racional* dos os desejos e/ou situações que se apresentam na realidade.

1.3 – *Logismós*

Quais os limites da capacidade humana de conhecer? Muitos filósofos tentam dar conta dessa indagação, mas, antes mesmo de responder a essa pergunta, seria necessário investigar as possíveis ferramentas que o homem teria a sua disposição para empreender tão grande projeto.

No livro I da *Metafísica*⁵⁰, Aristóteles inicia sua argumentação atribuindo ao homem uma curiosidade natural em conhecer a verdade. Seguindo essa mesma premissa, Lucrecio afirma que as pretensões humanas de conhecer ultrapassam as barreiras de nosso mundo:

O espírito procura compreender, visto que o espaço se estende infinito para lá dos limites do nosso mundo, o que se encontra nessa imensidão onde a inteligência pode à vontade mergulhar os seus olhares, onde o pensamento voa com um impulso livre e espontâneo⁵¹.

A sede humana por conhecimento ultrapassa tanto os limites do nosso mundo quanto as limitações impostas por nossa “debilidade” enquanto *corpos* que dispõem de tempo limitado. O homem deseja conhecer os demais corpos que compõem a realidade, porém é inevitável não se deparar em algum momento com uma opinião equivocada. Assim, a ética do Jardim pretende auxiliar o homem nessa investigação através do exercício de uma habilidade resultante de nossa natureza, o *logismós*.

⁴⁹ D.L. X, 135.

⁵⁰ Ver ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 980a.

⁵¹ *De Rerum Natura* II, 1044-47

O termo *logismós* pode ser traduzido por *ato de pensamento* ou *operação do pensamento*, pois Epicuro costuma empregá-lo para se referir ao exercício da reflexão⁵². Na ética do Jardim, o *logismós* representa o estágio inicial de qualquer escolha do sábio, isto é, o *ato de pensamento* antecede qualquer ação ou juízo empregados pelo epicurista, tendo em vista o alcance do *prazer*. Esse instrumento reflexivo, capaz de calcular a relevância de cada desejo humano, representa uma das atribuições da parte racional da alma que, segundo Laércios, se encontra em nosso peito⁵³.

A *psykhé*, que é composta por *átomos*⁵⁴, assim como o *sarkós*, promove o movimento e a interação entre as partes que compõem o *corpo*, além de manter impressas em sua superfície as informações vindas dos *eídola* (*simulacros*) que afetam constantemente todo o organismo. Essas informações servem de parâmetro para o exercício do *logismós*: “Com efeito, a existência de corpos é atestada em toda parte pelos próprios sentidos, e é nos sentidos que a razão deve basear-se quando tenta inferir o desconhecido partindo do conhecido”⁵⁵. O *logismós* opera a partir dos dados fornecidos pelos sentidos sobre o mundo externo. Qualquer juízo racionalizado pelo sábio tem sua origem na própria maneira como a natureza se revela diretamente para ele.

A relação que Epicuro estabelece entre o *logismós* e a maneira como o mundo real nos afeta pode parecer um tipo de limitação da potencialidade racional do homem ao colocar as experiências sensoriais como o critério para se validar um juízo. Contudo, um dos trechos da *Carta a Heródoto* descredencia essa suposição:

Deve-se ainda supor que a natureza aprendeu muitas e variadas lições dos próprios fatos e foi constrangida por eles, e a razão desenvolve escrupulosamente o que recebe da natureza e faz descobertas em alguns campos mais velozmente, e em outros mais lentamente, e em algumas ocasiões e épocas faz progressos maiores, e em outras faz progressos menores⁵⁶.

O *logismós*, isto é, o *cálculo racional* que direciona as ações epicuristas, potencializa a capacidade humana de conhecer à medida que apreende as informações que “recebe” naturalmente dos objetos que compõem a *phýsis*. O bom *physiologoi* é aquele que parte dos dados facilmente alcançados pelos sentidos e consegue “contemplar” mentalmente os fundamentos da realidade (os *átomos*).

⁵² SILVA, M. F. da, 2003, p.72.

⁵³ D.L. X, 66.

⁵⁴ *Átomos* mais sutis (ver D.L. X, 64).

⁵⁵ D.L. X, 39

⁵⁶ D.L. X, 75.

A *operação do pensamento, logismós*, possibilita à curiosidade humana investigar acuradamente a *phýsis*. Contudo, Epicuro tenciona os limites desse conceito epistemológico a fim de abarcar sua ética, seja para calcular um *desejo*, direcionar uma ação ou validar um juízo: “As causas dos males praticados pelos homens são o ódio, a inveja e o desprezo, que o sábio domina por meio do raciocínio. Aquele que se torna sábio uma vez nunca assumirá nem fingirá assumir voluntariamente uma atitude contrária”⁵⁷.

A *operação do pensamento* aparece na ética epicurista como um mecanismo para desvendar tanto as causas e finalidades por trás de cada desejo quanto as consequências resultantes da aceitação ou recusa do mesmo, como pode ser verificado na citação a seguir:

Não é a sucessão ininterrupta de banquetes e festas, nem o prazer sexual com meninos e mulheres, nem a degustação de peixes e outras iguarias oferecidas por uma mesa suntuosa que proporciona a vida agradável, e sim o cálculo sóbrio que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e elimine as opiniões vãs por obra das quais um intenso tumulto se apossa das almas.⁵⁸

O *cálculo racional* é capaz de ponderar sobre as possíveis alternativas que se apresentam para o *sábio*, com o objetivo de eliminar todo desejo que resulte em perturbações para sua alma. Mais uma vez, o princípio da medicina hipocrática, a busca pelo *equilíbrio*, é apresentado como o condicional para a vida agradável. Isso nos remete para a estreita relação do *logismós* com a sobriedade, isto é, a *prudência* (*prhónesis*), visto que o ato de ponderar também antecede tanto a escolha como a rejeição.

1.4 – *Phrónesis*

A *prhónesis* representa o bem mais precioso da filosofia, o exercício prático da teoria epicurista. Para Epicuro e seus discípulos, todo homem deseja o *prazer*, pois naturalmente, desde a mais tenra idade, busca o *prazer* e rejeita a *dor*. Todavia, nem tudo aquilo que é considerado *prazer* pelo vulgo de fato é um *bem*, já que pode provocar o surgimento de *perturbações* na *carne* e na *alma*. Assim, é preciso analisar a natureza e a finalidade de cada *desejo* antes de buscá-lo, pois os melhores são aqueles que proporcionam um estado de plena *imperturbabilidade*, a *ataraxía*. A filosofia, enquanto

⁵⁷ D. L. X, 117.

⁵⁸ D.L. X, 32.

um *saber para a vida*, pretende oferecer os instrumentos necessários para se alcançar tal objetivo, como é possível verificar nas *Máximas Principiais* XI e XII:

Se as conjecturas inquietas a respeito dos fenômenos celestes não nos atormentassem, e as conjecturas a respeito da morte, que esta possa ser algo que nos diga respeito, e ainda o fato de não conhecer os limites das dores e dos prazeres, não teríamos, além disso, necessidade da ciência da natureza.⁵⁹

Não é possível dissipar o temor a respeito das coisas que têm mais poder sobre nós sem saber qual a natureza do todo, e vivendo numa incerteza ansiosa sobre o que dizem os mitos; de modo que não é possível, sem a ciência da natureza, ter prazeres puros.⁶⁰

As opiniões equivocadas sobre os fenômenos celestes, sobre a *morte* e os limites dos *prazeres* e das *dores* rondam pelas vielas da *pólis* procurando mentes enfermas para aprisionar. Independentemente de o homem nascer livre desses entraves criados pela *doxa*, desde pequeno ele é educado através de mitos; estes cultivam pouco a pouco em sua *alma* toda sorte de incertezas que inibem seus sentidos para as informações que facilmente a *Natureza* lhes oferece sobre o *Todo*. Dessa forma, a *physiología* é indispensável para empoderá-lo novamente de sua *liberdade*.

Se a finalidade humana é ser *feliz* através da apreciação do melhor dos *prazeres* (a *ataraxía*)⁶¹ é preciso exercitar o *logismós* para conhecer as consequências por trás de cada desejo humano. Isso está atrelado ao *ato de pensamento*, à uma capacidade de dimensionar tais consequências através da própria experiência prática, ou seja, a filosofia não se restringe ao campo teórico, uma vez que é na prática que seus argumentos são colocados à prova. É nesse contexto que Epicuro apresenta o conceito de *phrónesis*. Epicuro entende a *phrónesis* como algo indissociável do *logismós*:

Já que o prazer é nosso bem primordial e congênito, também por causa dele não escolhemos qualquer prazer, mas às vezes passamos sobre muito prazeres, quando são seguidos por um aborrecimento maior; e consideramos muitos sofrimentos superiores aos prazeres, quando a submissão ao sofrimento por um longo período nos traz como consequência um prazer [...] Convém então discriminar todas essas coisas com o *logismós* daquilo que é útil e a *phónesis* daquilo que é prejudicial.⁶²

⁵⁹ M.P. 11

⁶⁰ M.P. 12.

⁶¹ Como vimos na introdução, a *ataraxía* representa o melhor dos prazeres, contudo, a compreensão deste conceito se tornará mais clara quando adentrarmos o capítulo 2, *Hedoné: de Demócrito a Epicuro*.

⁶² D.L. X, 129-130.

O *prazer* é o *bem supremo*⁶³. Essa afirmação inicial não desconsidera a necessidade de refletir de modo prudente sobre as qualidades e consequências que cada *prazer*, tendo em vista que certos *prazeres* são seguidos por *perturbações* que superam a própria experiência de contentamento, pode proporcionar. O emprego conjunto do *logismós* e da *phrónesis* possibilita tanto a investigação teórica da natureza de cada *desejo* como também a aplicação prática do ideal de equilíbrio proposto por Epicuro. O termo grego *phrónesis* pode significar o *ato de ponderar, dimensionar* acerca do que se apresenta no real, isto é, um tipo de sabedoria ligada ao campo prático. Tal significação já se encontra na *Ética a Nicômaco*⁶⁴; contudo, é apenas no Jardim que essa sabedoria ganha um grau de importância superior aos outros saberes:

De tudo isso, o princípio e o maior bem é a *phrónesis*; por isso também o que a filosofia tem de mais precioso é a *phrónesis*, da qual provém todas as outras virtudes, pois elas nos ensinam que não é possível viver com prazer sem viver com *phrónesis*, e que não é possível viver de modo bom e justo, sem viver com prazer, pois todas as virtudes são naturalmente associadas ao fato de viver com prazer e viver com prazer é inseparável dessas virtudes.⁶⁵

A *phrónesis* é o bem mais precioso do *sábio* epicureu, pois proporciona o *equilíbrio* que é verificado na *Natureza*. O caráter prático dessa sabedoria demonstra a preocupação de Epicuro em oferecer uma alternativa eficaz aos problemas do cotidiano. As obras cunhadas dentro do Jardim, e também aquelas que posteriormente foram escritas inspiradas na vida de Epicuro e seus discípulos, não provocam apenas o encantamento em seus leitores à medida que percorrem com os olhos cada uma de suas frases em prosa ou versos poetizados, como na obra de Lucrecio, mas também apresentam didaticamente o processo de aplicação prática de seus fundamentos éticos. O *télos* humano, o *prazer*, é alcançado mediante o exercício da *sabedoria prática*, a *phrónesis*.

Parte desse mesmo trecho da *Carta a Meneceu* que utilizamos para corroborar nosso argumento sobre a primazia da *phrónesis* frente às demais *virtudes* do *sábio* é o estopim de um antiga querela entre os comentadores de Epicuro⁶⁶. Para comentadores como C. Bailey, P. Boyancé, M. Conche e J.-F. Duvernoy, a melhor tradução para o

⁶³ Tema do capítulo 2.

⁶⁴ Para mais informações, ver: AUBENQUE, P. **La prudence chez Aristote**. Paris, PUF, 1963.

⁶⁵ D.L. X, 132.

⁶⁶ Para mais informações, ver: BIGNONE, 1973, p.104; BOLLACK, 1975, p. 78 e nº 6 p.129; ARRIGHETTI, 1962, p. 115; CONCHE, 1977, p. 225; DUVERNOY, 1993, p. 76; SILVA, 2003, p.75.

passo “διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις⁶⁷” (que traduzimos como “por isso também o que a filosofia tem de mais precioso é a *phrónesis*”) é “porque mais preciosa mesmo que a filosofia é a *phrónesis*”. Contudo, preferimos seguir a linha interpretativa adotada por G. Arrighetti, J. Bollack, J. F. Baulaudé e M. F. da Silva e em seguida explicaremos sumariamente o porquê.

O passo D.L. X, 132, 11 ss da carta de Epicuro não deixa claro se o verbo ὑπάρχει (*hypárkhei*) – que pode ser traduzido como algo que inicia ou toma a iniciativa – foi empregado junto com o adjetivo τιμιώτερον (*timióteron*) – que pode ser traduzido por *valor* ou *honra* – para afirmar a primazia da *phónesis* frente às demais *virtudes* da filosofia ou sua superioridade perante a mesma. Contudo, a análise de todo o conteúdo da *Carta a Meneceu*, bem como das demais obras epicuristas, nos permite afirmar que Epicuro não valorizaria a *phrónesis* em detrimento da filosofia.

O início da carta endereçada a Meneceu, onde Epicuro exorta seu discípulo sobre a importância do ato de filosofar, serve de base para a postura que adotamos na tradução do passo anterior: “Nenhum jovem deve demorar a filosofar, e nenhum velho deve parar de filosofar, pois nunca é cedo demais nem tarde demais para a saúde da alma.⁶⁸”. A saúde da *alma*, o *equilíbrio* entre as partes que compõem o composto *sarkós/psykhé*, é alcançada mediante o ato de filosofar, pois a filosofia oferece os instrumentos necessários para o regresso do homem à vida segundo a natureza. O final dessa carta também apresenta mais um elogio à filosofia:

Medita, portanto, sobre essas coisas e outras afins dia e noite, por ti mesmo e com companheiros semelhantes a ti, e nunca serás perturbado, desperto ou adormecido, mas viverás como um deus entre os homens, pois em nada se assemelha a uma criatura mortal o homem que vive entre bens imortais.⁶⁹

A filosofia epicúrea possui uma série de *phármaka* (*remédios*) que eliminam e imunizam o *sábio* de toda e qualquer *perturbação*, mesmo que este esteja adormecido. Só a filosofia é capaz de tornar a vida humana semelhante ao *éthos* divino, isto é, plenamente *imperturbável* e *feliz*. A *phrónesis* representa um dos *remédios* que fazem parte do receituário da ética do Jardim. O *sophós prhonéō* é aquele que parte da investigação dos objetos que compõem a *Natureza* para dar conta dos problemas da vida prática.

⁶⁷ D.L. X, 132, 11 ss.

⁶⁸ D.L. X, 122.

⁶⁹ D.L. X, 135.

A *phrónesis* representa o fundamento dos *exercícios* propostos pela *ética* epicurista. Não é forçoso dizer que, assim como a *aisthésis* (*sensação*) está para *physiología*, a *phrónesis* é o fundamento prático da *ética*. Dessa forma, não seria imprudente relacionar esse saber prático como uma das qualidades que tornam relevante a filosofia para Epicuro, como pode ser visto na *Máxima Princípal V*:

Não é possível uma vida prazerosa se não se vive com *prhonísmos*, *kalôs* e *dikaíos*, nem é possível uma vida *prhonísmos*, *kalôs* e *dikaíos* se não se vive prazerosamente. Se falta uma dessas condições (quando, por exemplo, o homem não é capaz de viver *phronísmos*), embora ele viva *kalôs* e *dikaíos*, é-lhe impossível viver prazerosamente.

A *vida prazerosa* pressupõe um viver de modo *prudente* (com *sabedoria*), *bom* e *justo*. A falta de um desses requisitos inviabiliza o alcance do *télos* humano, o *prazer*. A *M.P. V* aproxima a *sabedoria prática* dos conceitos de *bondade* (*kalosýne*) e *justiça* (*dikaiosýne*). Tomando essa informação como base, é possível dizer que o agir de modo prudente necessariamente é *bom* e *justo*. A combinação da *sabedoria prática* com os conceitos de *bondade* e *justiça* remete mais uma vez ao caráter terapêutico da *ética* epicurista, pois o discernimento no agir, que direciona o *logismós* do sábio, é *bom* e *justo* porque remete ao equilíbrio verificado na Natureza. Nesse contexto, o sábio acaba se afastando da vida pública, mas não de seus semelhantes, isto é, das pessoas com quem mantém relações baseadas na *amizade*, *philía*.

1.5 – *Philía*

A *philía* representa o fundamento das relações estabelecidas entre os membros do Jardim de Epicuro. O termo grego *philía* pode ser traduzido por *amizade*, um tipo de *amor fraterno*. A *philía* é uma das características que distinguem efetivamente as relações estabelecidas entre os epicuristas das que são verificadas no contexto da vida pública. O *sophós*, eventualmente, medita em recluso, mas é na companhia daqueles que lhes são semelhantes que se dá efetivamente o viver segundo a natureza. Segundo Diano⁷⁰, a primeira comunidade de amigos conhecida na história do Ocidente foi o Jardim de Epicuro. Isso não quer dizer que o termo *philía* não era empregado anteriormente para designar pessoas de um grupo unidas por um mesmo fim, seja ele religioso ou político. Contudo, foi no Jardim epicurista que esse termo tornou-se o principal motivo dessa união.

⁷⁰ DIANO, 1974, p.173.

O *sophós* busca naturalmente estar na companhia daqueles que lhes são semelhantes, pois “De todos os bens que a sabedoria proporciona para produzir a felicidade por toda a vida, o maior, sem comparação, é a conquista da amizade”⁷¹. A filosofia direciona naturalmente o epicurista para a conquista de agradáveis relações interpessoais. Segundo Gual⁷², o elogio da *amizade* era algo comum entre os gregos desde Homero. Dentre os filósofos, podemos citar Demócrito como um exemplo do apreço filosófico pela *philía*: “A vida não vale a pena para quem não tem um amigo”⁷³.

É difícil acreditar que Epicuro desconhecia a relevância que a *amizade* possuía na tradição helênica. Porém, Epicuro concebe a *philía* como uma relação dissociada de caráter político, pois a *amizade* tem por objetivo a aquisição do *prazer* através da *convivência mútua (ophéleia)*. Dessa forma, o fato de uma ética apresentar ao mesmo tempo a *eleuthería* e a *philía* como pertencentes à natureza humana não cria um paradoxo na argumentação epicurista, pois, da mesma forma que a *liberdade* reflete um princípio atômico, o *clinámen*, a *amizade*, proporciona um benefício ao sábio tanto pelo *prazer* que propicia quanto pelo abrigo seguro distante das fúteis rivalidades presentes na vida pública. A *physiología* torna o sábio *autarkéis* frente às convenções sociais e o conduz a relações interpessoais estabelecidas na *philía*.

Epicuro convida seus discípulos a desfrutarem do convívio com aqueles que reconhecem na *ataraxía* a finalidade da vida humana. O conceito de *philía* de certa forma representa a aplicação prática do ideal de *eustátheia* nas relações interpessoais: “O direito natural é o meio de reconhecer o que é útil para não prejudicar os outros, nem ser por eles prejudicados”⁷⁴. A *amizade* não representa um contrato social, mas algo que remete ao *equilíbrio* evidenciado na Natureza e, por isso, é capaz de trazer muitos benefícios: “Toda amizade deve ser buscada por si mesma, mas origina-se de seus benefícios”⁷⁵.

A S. V. 23 apresenta a *amizade* como um fim em si mesma, mas que se origina devido aos benefícios que pode proporcionar. Ora, essa sentença pode soar como uma postura utilitária frente às relações interpessoais. Apesar de Epicuro, criticar as relações estabelecidas por contrato, ao que parece, ele não descarta os benefícios que uma boa relação pode agregar à vida do *sophós*. Contudo, o emprego do termo “útil” para

⁷¹ *Máxima Princípal XXVII*.

⁷² GUAL, p.211.

⁷³ DEMÓCRITO, frag. 65.

⁷⁴ *Máxima Princípal XXXI*.

⁷⁵ Sentença Vaticana 23.

explicar o significado dessa sentença não é o mais apropriado, uma vez que a primeira oração dessa frase deixa claro que toda *amizade* possui valor único, isto é, não possui uma utilidade para além de si mesma. Assim, apesar de proporcionar benefícios, a busca pela *amizade* é dissociada de interesses que vão além do contentamento que ela mesma é capaz de proporcionar.

As relações entre amigos surgem do desejo mútuo de estarem próximos de pessoas que compartilham dos mesmos interesses e posicionamentos filosóficos. Porém, é necessário que ambos estejam prontos para experimentar plenamente o que essa união pode oferecer:

Não age como amigo nem quem em toda ocasião procura tirar proveito, nem quem nunca entra em contato; aquele que negocia a retribuição de seus favores; este se priva da boa expectativa para o futuro.⁷⁶

Por ser *autárkes*, o *sophós* não procura tirar vantagem de suas *amizades*, tampouco realiza ações em busca de retribuição ou reconhecimento, pois sabe que a *Natureza* já oferece o necessário para todos. No entanto, o sábio não recusa a companhia e os favores que seu amigo possa lhe oferecer.

O sábio também está sempre pronto para ajudar quando for necessário, como nos apresenta a S.V. 66: “Exerçamos nossa simpatia para com os amigos não no luto, mas na solicitude⁷⁷”. Nesse sentido, a *phília* representa um pacto natural que é recuperado através dos estudos sobre a *phýsis*. A sociedade cria leis (*nómos*) para “coibir” e “reprimir” os atos de violência entre os seus membros, com o objetivo de manter o bom ordenamento da máquina pública. Contudo, esse objetivo conflita com ideais que seus membros valorizam (honra, riqueza, libertinagem...). Invariavelmente, a experiência nos mostra que tais ideais implicam no embate constante entre os homens, o que resulta na degradação das relações estabelecidas entre eles.

É importante ressaltar que a aversão de Epicuro às leis da *pólis* remete ao fundamento que as sustentam, às vãs *opiniões* sobre a realidade. Por esse motivo, Epicuro desdenha da vida pública e constrói nas cercanias de Atenas uma comunidade ordenada a partir de fundamentos que remetem ao direito natural, isto é, no *equilíbrio* amistoso que pressupõe a ausência de conflitos e perturbações no seio da comunidade. A verdadeira *justiça* remete à vida segundo a *Natureza*: “A justiça não era a princípio

⁷⁶ S. V, 39.

⁷⁷ S. V. 66.

algo em si e por si, mas nas relações recíprocas dos homens em qualquer lugar e a qualquer tempo é uma espécie de pacto no sentido de não prejudicar nem ser prejudicado⁷⁸”.

A verdadeira *amizade* não busca favores, mas tampouco os recusa no momento oportuno. O propósito da *philia* expressa o equilíbrio natural entre os homens e é capaz de proporcionar um intenso *prazer* àqueles que a experimentam. A valorização da *amizade* nos círculos epicuristas destoa da frequente opinião equivocada que alguns costumam ter do conceito de *autárkeia*, pois a devoção do sábio pela vida do amigo não o leva apenas a auxiliar nos momentos em que é solicitado, mas também a colocar em risco sua própria vida, pois “se for necessário morrerá por um amigo”. Nem a eminência da morte é capaz de atormentar o sábio a ponto de não entregar sua própria vida para proteger um amigo.

A filosofia epicúrea, quando colocada em prática, cria um homem destemeroso a ponto de desafiar as convenções sociais e até mesmo a própria morte para preservar a vida de um amigo, como nos apresenta esse excerto de Laércio. Os relatos sobre a vida e a morte de Epicuro também evidenciam o modo como cada fundamento é colocado em prática no cotidiano. Por esses e outros motivos, Filodemo de Gadara, filósofo epicurista romano, resumiu em quatro sentenças o receituário epicurista, com o objetivo de facilitar a memorização e a meditação da ética do Jardim: *o tetraphármakon*.

1.6 – *Tetraphármakon*

Ao longo desse capítulo, vimos o quanto Epicuro remete, através de analogias, à atividade médica com o objetivo sedimentar o papel da filosofia enquanto uma medicina da *alma*. Da mesma forma que a medicina encaminha o enfermo ao estado de saúde, a filosofia seria o instrumento empregado para a conquista da *felicidade*. Contudo, o número de casos que o sábio “socorre” através da filosofia é consideravelmente maior do que as situações em que os médicos necessitaram utilizar seus conhecimentos e instrumentos para tratar de uma moléstia. Em um primeiro momento, essa afirmação pode soar como uma desmedida de um jovem comentador enamorado pelo seu objeto de estudo. Porém, a própria experiência sensível nos mostra que é possível existir pelo menos um homem que passou boa parte de sua vida sem precisar de cuidados médicos pelo fato de conservar desde a infância uma *boa disposição* entre as partes que

⁷⁸ M. P. XXIII.

compõem o seu *corpo*. Mas, em contrapartida, seria quase impossível encontrar um homem que não necessitaria dos “cuidados” da filosofia, uma vez que logo após o nascimento somos imersos em uma cultura que invariavelmente promove nosso afastamento do estado natural de *impertubabilidade*:

Já que a maioria dos homens, como que atingidos pela peste, está doente da falsa opinião a respeito das coisas, e como o número de vítimas aumenta – por causa de seu ardor em imitar-se mutuamente, transmitem a doença como carneiros – e já que é justo socorrer também os que virão depois de nós – pois estes também são dos nossos, ainda que não tenham nascido – e com o amor à humanidade exige que se assistam os estrangeiros que se encontram ao nosso lado; assim, já que a advertência deste texto interessa a um grande número de homens, sirvo-me deste pórtico para apresentar ao público os remédios que salvam. Esses remédios, numa palavra, foram divulgados sob todas as suas formas. De fato, expulsamos os temores que nos dominam em vão; quanto às aflições, as que são vazias, nós as eliminamos completamente; as que são naturais, nós as reduzimos a muito pouca coisa, diminuindo sua grandeza até o mínimo.⁷⁹

Diógenes de Oenoanda, autor desse “manifesto epicurista”, reconhecia a fragilidade da maioria dos homens em relação às opiniões vãs. Assim como carneiros que estupidamente se aproximam de um semelhante enfermo sem estarem devidamente imunizados, as opiniões equivocadas passeiam de boca em boca e acometem as *almas* aflitas com temores que as dominam e reduzem aos poucos sua possibilidade de experimentar o verdadeiro *prazer*. Por esse motivo, movido por um ideal “humanitário”, Diógenes comprou um muro que estava situado em um local estratégico (na área comercial) de sua cidade (Oenoanda), e na superfície das pedras mandou grafar os *remédios* capazes de salvar não apenas seus concidadãos, mas todo aquele que um dia se deparasse com os dizeres divulgados naquele pórtico⁸⁰: “quanto às aflições, as que são vazias, nós as eliminamos completamente; as que são naturais, nós as reduzimos a muito pouca coisa, diminuindo sua grandeza até o mínimo”. Esses remédios foram divulgados sob todas as formas possíveis, sendo a mais conhecida o chamado *tetraphármakon* de Filodemo:

Não há deus a temer;
A Morte está fora de toda sensação;
O prazer é de fácil aquisição;

⁷⁹ *Frag. Grilli 2 IV-VI.*

⁸⁰ Em Atenas, no período pós-Alexandre, uma escola que nutria certa rivalidade com o Jardim, realizava suas preleções junto ao pórtico, *stoá*, da cidade. Deste local surgiu a nomenclatura que até hoje os acompanha, estoicos. Para os que conhecem ou já ouviram falar sobre a querela entre os epicuristas e os estoicos, chama a atenção o fato de que pelo menos em uma das muitas cidades/estados gregas, a *stoá* era *epicurista*.

A dor é passível de ser suportada.⁸¹

Filodemo, assim como Diógenes, considerou como uma atitude *prudente* o ato de resumir os ensinamentos do Jardim no *tetraphármakon* (*quádruplo remédio*), pois enxergava na filosofia epicurista o potencial necessário para dar conta do tratamento das *almas* doentes, isto é, as *almas* que em algum momento se afastaram do *equilíbrio* que lhes é próprio. Segue a análise de cada um dos *quatro remédios*.

Na há deus a temer

Segundo os epicuristas, os *deuses* existem, mas a verdadeira natureza desses seres destoa da opinião corrente sobre eles:

Em primeiro lugar considera a divindade um ser vivo e feliz, de acordo com a noção da divindade impressa em nós pela natureza, e não lhe atribuas coisa alguma estranha à imortalidade ou incompatível com a felicidade. Os deuses realmente existem, e o conhecimento de sua existência é manifesto. Mas eles não existem como a maioria crê, pois na verdade ela não os representa coerentemente como o que crê que eles sejam. Ímpio não é quem elimina os deuses aceitos pela maioria, e sim quem aplica aos deuses as opiniões da maioria. De fato, as afirmações da maioria sobre os deuses não são preconceções e sim suposições falsas. Por causa de tais suposições falsas imagina-se que derivam dos deuses os maiores males e bens. Mas, aqueles que tem uma familiaridade constante com as próprias formas de excelência fazem uma imagem coerente dos deuses e repelem como alheio a estes tudo que não coaduna com sua natureza.⁸²

Quem está familiarizado com a mitologia helênica sabe que os poetas apresentam divindades que interferem constantemente no curso da história. Seja tomando parte na batalha, seduzindo um belo homem ou bela mulher, ou através da comunicação indireta via oráculos, os *deuses* gregos influenciam nas relações humanas. Em outras mitologias, sobretudo as que possuem mais adeptos no Ocidente (ex: as mais atuantes no séc. XXI a. C.), é comum encontrar *deuses* que se compadecem e militam espiritualmente por seus fiéis servos. Entretanto, tais ações são incompatíveis com a natureza divina.

Os *deuses* são plenamente *felizes* e, para um epicurista, ser *feliz* é estar ausente de toda e qualquer perturbação (*ataraxia*). Dessa forma, como seria possível derivar dos *deuses* os males e os bens humanos? Ora, seres imperturbáveis não desejam nada para além do que já possuem ou promovem ações que interfiram em sua *felicidade*. Para

⁸¹ Frag. Usener 148, referido no vol. I da *Segunda coleção de Herculano*.

⁸² D.L. X, 123-124.

Epicuro, os *deuses* não são criadores, pois: “deus não preside ao desenrolar do tempo, não existe nem providência, nem destino, mas todas as coisas são produto do acaso”⁸³. Os fenômenos naturais não são frutos dos desígnios de um *deus*, tampouco resultado de um *destino* inflexível. Os deuses também não são senhores, quiçá estão dispostos a julgar nossas ações:

É incontestável que os deuses, pela sua própria natureza, usufruem da imortalidade no meio da paz mais profunda, estranho aos nossos assuntos, de que estão completamente alheados. Isenta de toda a dor, isenta de todo o perigo, forte por si mesma e em virtude dos seus próprios recursos, não tendo qualquer necessidade de nossa ajuda, a sua natureza nem é vinculada pelos benefícios, nem tocada pela cólera.⁸⁴

Não há deus a temer, porque os seres divinos são alheios aos assuntos humanos. Segundo Lucrécio, os deuses desfrutam de uma tranquilidade perene resultante da *aponía* e da *ataraxía*. Sentimentos como benevolência e cólera, que são comuns às relações humanas, não fazem parte da natureza divina, pois “[...] todo o movimento desse tipo implica fraqueza”⁸⁵. Os deuses desfrutam de uma *felicidade* plena; assim, são ignorantes aos assuntos humanos, e servem até mesmo de modelos para nossa vida.

A Morte está fora de toda sensação

A *morte* é um fenômeno privado de *sensação* para aquele que *morre*. Essa afirmação parece contrariar a experiência sensível, visto que percebemos que a *morte* é um fenômeno que “acompanha” a existência de cada ser vivo (exceto dos *deuses*). Contudo, Epicuro recorre a sua *Physiología* para dissipar o temor humano em relação à *morte*. Para aqueles do Jardim, tudo que existe é formado por *átomos* e *vazio*, isso inclui a própria *alma*. A *alma* é a responsável por promover o movimento entre partes que compõem o *corpo*, além de apreender as informações vindas diretamente dos *simulacros* que nos afetam. Enquanto a *alma* permanece no *sóma* (*corpo*),

[... O] organismo nunca perde a faculdade de sentir, mesmo com a perda de alguma parte do organismo. E se a alma também devesse perder alguma parte sua na dissolução total ou parcial daquilo que a contém, enquanto permanece e continua a sobreviver não perderá jamais a faculdade de sensação. [...] Além disso, quando todo o organismo se dissolve, a alma se dispersa e não tem mais as mesmas faculdades, e já não é móvel nem possui a faculdade de sentir.⁸⁶

⁸³ BRUN, 1959, p.91

⁸⁴ De Rerum Natura II, 646-651.

⁸⁵ *Máxima Princípal* I.

⁸⁶ D.L. X, 63-64.

A faculdade de sentir não é afetada quando se perde uma das partes do *sarkós*, tampouco quando o mesmo evento ocorre com a *psykhé*. Enquanto a maioria dos *átomos* que compõem a *alma* se mantém unida, ainda somos capazes de apreender as informações daquilo que nos afeta. Porém, o momento de dispersão completa dos *átomos* que compõem o *sarkós* representa o fim da capacidade de sentir, pois implica necessariamente na dissolução da *psykhé*, uma vez que ambos estão estritamente interligados.

A *Carta a Meneceu* apresenta a ausência de sensibilidade na *morte* como justificativa para legitimar o destemor frente a esse fenômeno natural:

Acostuma-te a crer que a morte nada é para nós. Efetivamente, todos os bens e males estão na sensação, e a morte é a privação das sensações. Logo, o conhecimento correto de que a morte nada é para nós torna fluível a mortalidade da vida, não por atribuir a esta uma duração ilimitada, mas por eliminar o desejo de imortalidade.

Não há realmente nada de terrível na vida para quem tem a consciência clara de que nada existe na cessação da vida. É insensato, portanto, quem diz que teme a morte não porque sua presença pode causar sofrimento, mas porque sua perspectiva faz sofrer. Aquilo que não perturba quando está presente causa somente um sofrimento infundado quando é esperado. Então o mais pavoroso dos males – a morte – nada é para nós, pois enquanto existimos a morte não está presente, e quando a morte está presente já não existimos.⁸⁷

O temor em relação à *morte* nasce de uma interpretação equivocada da realidade. A sensibilidade é uma das faculdades da *alma*, qualquer evento que represente a dissolução dessa parte do organismo não será perceptível aos sentidos. Não existe um momento após a *morte* onde é possível refletir sobre as consequências desse fenômeno.

O vulgo constrói seus falsos juízos ao observar a vida daqueles que sofreram antes da *morte* e também a partir dos mitos fantasia uma possível existência após a dissolução do *sóma*⁸⁸. A mortalidade é algo inerente à existência humana. O reconhecimento dessa verdade não inviabiliza a *ataraxía* do sábio, pois o que não é passível de sensação não é capaz de perturbar aquele que se tornou imune às vãs opiniões. Para Epicuro, qualquer temor em relação à morte é infundado, porque “para os vivos ela não existe, e os mortos já não existem mais”⁸⁹.

⁸⁷ D.L. X, 124-125.

⁸⁸ Ver HOMERO, *Odisséia* e DANTE, *A divina comédia*.

⁸⁹ D.LX, 125.

O prazer é de fácil aquisição

Para Epicuro, “[...] o prazer é o princípio e o fim da vida feliz. O prazer é nosso bem primordial e congênito”⁹⁰. Todo homem deseja naturalmente o *prazer*, mas apenas o sábio é capaz de reconhecer que a *Natureza* oferece os meios necessários para a aquisição desse *bem*. Uma dieta simples é capaz de saciar os desejos *naturais e necessários* sem implicar em consequências que prejudiquem o equilíbrio entre as partes que compõem o corpo:

A magnitude do prazer atinge seu limite na remoção de todo sofrimento. Quando o prazer está presente, durante todo o tempo em que ele permanece não há dor nem no corpo nem na alma, nem nos dois.⁹¹

O *prazer* epicúreo é a ausência de perturbações no corpo e na alma (*aponía e ataraxía*). Não é preciso se render aos encantos da vida pública para alcançar o *télos* da vida humana, pois esse estado de plenitude representa o regresso ao natural. O corpo é uma estrutura orgânica composta por *átomos e vazío*. Essa estrutura perde diariamente parte das substâncias que a compõem, pois os choques entre os átomos contribuem para dissolução do composto. O melhor dos *prazeres* é de fácil aquisição, sacia nossas carências e nos mantém *imperturbáveis*⁹².

A dor é passível de ser suportada

Segundo Laércio, “Epicuro aduz o fato de os seres vivos imediatamente após o nascimento estarem contentes com o prazer, enquanto rebelam-se contra a dor por disposição natural, sem a intervenção da razão”⁹³. A busca pelo *prazer* e a fuga da *dor* são impulsos pré-rationais. Instintivamente realizamos tais ações desde nosso nascimento. Em certos momentos, o corpo é acometido de enfermidades que independem da vontade humana. Contudo, são nessas situações que o *sábio* recorre aos ensinamentos do mestre do Jardim:

Uma dor contínua não dura muito tempo na carne; ao contrário, quanto mais aguda é a dor menor sua duração, e também se por sua intensidade ela vencer o prazer, não dura muitos dias na carne. As doenças prolongadas permitem até uma preponderância do prazer sobre o sofrimento carnal.⁹⁴

⁹⁰ D.L. X, 128-129.

⁹¹ *Máxima Princípal* III.

⁹² Esse tema será tratado no capítulo 2.

⁹³ D. L, X, 137.

⁹⁴ *Máxima Princípal* IV.

As *dores* contínuas persistem por pouco tempo, seja porque algumas são frutos de enfermidades passageiras ou de moléstias capazes de cessar a vida. Pela restauração da saúde ou pela *morte*, o sábio não tardará a se desfazer dos sofrimentos mais agudos. Por outro lado, as *dores* brandas costumam ser prolongadas. Porém, é possível conviver com seus sintomas mediante o exercício contínuo da filosofia:

Neste dia feliz, que é também o último dia de minha vida, escrevo-te esta carta. As dores contínuas resultantes da estrangúria e da disenteria são tão fortes que nada pode aumentá-las. Minha alma, entretanto, resiste a todos esses males, alegre ao relembrar os nossos colóquios passados.⁹⁵

A ética do Jardim exala as virtudes da vida de seu fundador. Epicuro possuía uma saúde precária. Por muitos anos não pode levantar-se de sua cadeia⁹⁶, mas isso não o impediu de viver prazerosamente. Nesse último relato de sua vida, Epicuro se encontra na companhia das já familiares *dores* agudas causadas pelo cálculo renal, além de uma disenteria. Contudo, a lembrança dos agradáveis colóquios com Idomeneu lhe proporcionava um *prazer* capaz de suprimir essas *dores*. Esse trecho demonstra que o ato de trazer a mente lembranças *prazerosas* produz um estado de contentamento semelhante a um *prazer* que se dá no presente a ponto de suprimir o sofrimento causado pelas *dores* na *carne*.

O *tetraphármakon* epicúreo sintetiza a essência da ética epicúrea em quatro sentenças. Cada uma delas atua como uma ferramenta capaz de auxiliar o sábio a se desvencilhar das opiniões que o afastam do *télos* da vida humana, a *hédoné*.

⁹⁵ D. L. X, 22.

⁹⁶ D. L. X, 7.

2 – HEDONÉ: DE DEMÓCRITO A EPICURO

O presente capítulo tem por objetivo apresentar e problematizar o conceito de *hedoné* na ética epicúrea e as possíveis influências exercidas pelo atomismo de Demócrito e o hedonismo de Aristipo na construção da ética do Jardim.

Qual é o fim natural do homem e o que torna sua vida qualitativamente melhor, isto é, a ponto de ser considerada boa? Para buscar uma possível resposta para essa pergunta, mesmo que seja dentre as diversas correntes da história da filosofia, é necessário investigar o contexto social e histórico onde essa resposta foi construída, pois cada pensamento carrega em si as marcas de um povo, isto é, as características histórico/sociais de um tempo. Talvez, se fizéssemos essa pergunta para um homem do século XXI, provavelmente ele problematizaria o pressuposto de que há um fim natural ao homem, ou responderia que cada um possui a liberdade de cunhar um sentido próprio para sua existência, expressando o relativismo que permeia boa parte das sociedades atuais. Mas, o que um filósofo grego do período helênico responderia? Dentre as várias

personas que se enquadram nessa descrição (filósofo grego do período helenístico), uma delas responderia de modo confiante e tranquilo, com uma simples e pequena palavra, *hedoné*. Ora, é de se esperar que tal postura já possuísse seus adeptos tanto na Hélade como no restante do mundo. Assim, o ato de atribuir ao *prazer* a qualidade de sumo *Bem*, o único parâmetro para a realização da vida humana, não agrega a essa resposta um caráter de extrema originalidade⁹⁷.

Desde os tempos mais longínquos, para muitos o homem busca encontrar um modo de alcançar a tranquilidade em meio às circunstâncias desfavoráveis que se apresentam para si e também em meio às necessidades resultantes de sua frágil natureza. Epicuro, assim como outros filósofos antigos, tentaram dar conta desse anseio humano a partir da busca racionalizada do *prazer*; porém, o que é o *hedonismo*?

Hedonismo, grosso modo, é a corrente de pensamento que atribui ao *prazer* o status de *sumo bem*, o *télos*, finalidade, da vida humana, o critério máximo que influencia tanto nossas ações como nossas reflexões. Tentar nomear o primeiro filósofo hedonista, descobrir o ponto de partida dessa corrente do pensamento, ou simplesmente tentar reconstituir a genealogia dos partidários de Vênus, é uma tarefa árdua, talvez até impossível. Se nos debruçarmos apenas sobre o conceito de *hedonismo*, é possível levantar alguns paladinos do “milagre grego⁹⁸” em defesa de um pai, ou por que não uma mãe, entre os “aqueus de belas cnêmides⁹⁹”, ignorando qualquer intercâmbio cultural dos filhos de Homero com os seus vizinhos mais próximos – egípcios, caldeus, fenícios, etc. – e também os mais distantes – contudo, reconhecidamente dedicados às mais diversas investigações sobre a realidade na qual fazemos parte: gimnosofistas indianos e os povos que habitavam o atual território chinês. É de se esperar que, devido ao solo pouco fértil de boa parte dos territórios ocupados pelos helenos, suas cidades-estados dependiam da pirataria, como vemos nos versos de *Odisseia* que narram os saques realizados pelos filhos de Ítaca, assim como dos mercadores que traziam bens, vivos ou não, das regiões mais distantes do mundo antigo. Seja dentre os espólios dos saques ou nas caravanas dos mercadores, é possível que escritos refinados tanto dos sábios orientais quanto dos africanos tenham chegado até a Grécia, sem contar que o simples contato com esses povos já seria suficiente para afirmarmos que esse fenômeno chamado filosofia pode ser um dos possíveis frutos desse intercâmbio. O

⁹⁷ Observação: No diálogo *Filebo*, Platão contrapõe *prazer* à *episteme* com o objetivo de encontrar o verdadeiro fundamento da vida boa.

⁹⁸ Ver: VERNANT, 1972.

⁹⁹ *Ilíada*, I: 17.

reconhecimento dessas possíveis influências de outros povos no pensamento grego não descredencia sua importância para a construção do Ocidente, apenas admite o quão tola é a hipótese de que um povo é capaz de prosperar sem qualquer influência externa¹⁰⁰.

Admitir a hipótese de que o *hedonismo* é fruto da genialidade grega seria um grande equívoco. Em contra partida, “sendo mortal por natureza, e dispondo de tempo limitado”¹⁰¹, seríamos os criadores de uma grande quimera se empreendêssemos uma tentativa de reconstrução de sua origem (se é que há alguma). Portanto, iremos nos ater ao que nos é mais próximo, ou melhor, aos textos antigos que apresentam algumas evidências relevantes para nossa análise. Poseidonios atribui ao fenício Mochos¹⁰² à criação da teoria atomista, mas dele não sabemos nada além do que Poseidonios mencionou. Assim, Leucipo de Mileto, o primeiro grego ao qual se atribui uma leitura da realidade a partir dos *átomos*, será o ponto inicial da nossa discussão sobre o *prazer*. Por que o primeiro atomista grego pode ser relacionado com uma corrente do pensamento que valoriza o *prazer*? Para respondermos a essa pergunta, nada melhor do que apresentar um pouco sobre a filosofia cunhada por Leucipo.

Leucipo “nasceu em Elea, ou segundo outros autores em Abdera, ou ainda segundo outros em Mileto, tendo sido discípulo de Zenão.”¹⁰³ A imprecisão de Laértios sobre seu local de nascimento, como as poucas informações que dispomos sobre sua biografia, só corrobora para o surgimento de dúvidas quanto à sua existência. Dentre aqueles que desconfiam da veracidade desses fatos, encontramos o próprio Epicuro, um dos herdeiros de sua teoria¹⁰⁴. Contudo, a Leucipo é creditada a paternidade grega do atomismo.

Aristóteles¹⁰⁵, Diógenes Laértios¹⁰⁶ e Clemente de Alexandria¹⁰⁷ são alguns dos nomes que podemos citar daqueles que, mesmo em linhas gerais, apresentam e analisam parte da *Physiología* de Leucipo. Contudo, sabemos muito mais sobre seus herdeiros, como Demócrito e Epicuro, do que dele mesmo. Seja uma personagem histórica ou ficcional criada por algum autor antigo, a relevância de Leucipo está no conteúdo dos poucos fragmentos que chegaram até nós, pois a eles recorreram toda uma tradição de

¹⁰⁰ Ver: MONDOLFO, 1952.

¹⁰¹ S.V 10.

¹⁰² Ver: Strabo 16.757; Sextus Empir. 9.363 = FVS 68A55.

¹⁰³ D.L. IX, 30.

¹⁰⁴ Ver D.L. X, 13.

¹⁰⁵ Ver: *Física, I e Metafísica, I*.

¹⁰⁶ Ver: D.L. IX, 30-33.

¹⁰⁷ Ver: *Stromata*, 64.

pensadores, tanto antigos como modernos, que buscavam entender a realidade partindo de pressupostos que não entrassem em contradição com nossas experiências sensíveis.

O Atomismo de Leucipo pode ser considerado como uma tentativa de resposta à tese eleata da imutabilidade do “ser”, uma vez que qualquer mudança no “ser” implicaria na comprovação da existência do “não-ser”¹⁰⁸. Esse argumento, que visa a preservar a identidade em detrimento da multiplicidade, forçou diversos filósofos antigos a tentar assegurar a possibilidade de mudança sem incorrer no erro de afirmar o “não-ser”, isto é, o *nada*. Segundo Aristóteles¹⁰⁹, o sistema de Leucipo tenta salvaguardar a mudança a partir da evidência sensível. No atomismo, a mudança ocorre no campo sensível, onde apenas os agregados atômicos modificam seus arranjos, já que o *átomo* é dotado da mesma imutabilidade que o “ser” de Parmênides. Assim como as letras do alfabeto nos permitem formar diversas palavras diferentes, as combinações de *átomos* formam os distintos objetos que compõem a realidade¹¹⁰. Se o “ser” para Leucipo é o *átomo*, e tal elemento possui uma grande variedade de espécies, como possível garantir que eles também não estão imóveis e compõem um único monólito como o “ser” eleata? A resposta está no seu oposto.

Se o “ser” são muitos, e de variados tipos, e esses muitos são capazes de criar arranjos mutáveis, de acordo com suas diversas combinações, é necessário que exista um espaço que comporte os *átomos* e assegure a existência do movimento. Leucipo encontra uma saída para esse problema ao ressignificar o “não-ser”. De nada absoluto, o “não-ser” foi tomado enquanto espaço condicional para a existência do movimento e consequentemente da multiplicidade, o *vazio*.

“O todo é constituído de vazio e cheio; os mundos formam-se quando os corpos penetram no vazio e se interligam uns com os outros¹¹¹”, ou seja, os objetos que compõem a realidade são apenas arranjos compostos por pequenos corpos materiais, os *átomos*. A partir do momento que Leucipo reduziu o *Todo*, isto é, tudo que existe, apenas a realidade material, sua *Physiología* abriu o precedente para a compreensão do corpo¹¹² (a carne – *sarkós* – também), e todos os fenômenos que o acometem (*sensações, afecções,...*) fossem entendidos enquanto critério fundamental tanto para se investigar a realidade como para se validar um juízo. O atomismo de Leucipo

¹⁰⁸ Ver: PARMÊNIDES, *Da Natureza*.

¹⁰⁹ DK 67 A 7.

¹¹⁰ DK 67 A 6.

¹¹¹ D.L. IX, 30.

¹¹² *sōma*.

pavimentou o caminho para o surgimento de éticas hedonistas, na medida em que empoderou os nossos olhos, ouvidos, línguas, narizes e epidermes da capacidade de conhecer e tomar parte do desenrolar da realidade.

Levando-se em consideração a diversificada gama de adeptos e opositores do *prazer* no mundo grego, e quão impossível seria tentar apresentar a teoria de cada um deles – sem, em nenhum momento, trair um de seus argumentos para conseguir resumir em um número de linhas compatível com o tamanho desse capítulo e também com os parâmetros estipulados para uma dissertação ser considerada aceitável –, optaremos por concentrar nossas atenções, inicialmente, nos filósofos que exerceram mais influência no modo de Epicuro e seus discípulos conceberem o *prazer*: Demócrito e Aristipo. Em seguida, analisaremos o *hedonismo* do Jardim.

Nesse percurso pelas raízes do sensualismo ético, onde se pretende analisar e descrever as investigações filosóficas que influenciaram fortemente Epicuro, nosso objetivo não se limita a tomar parte nessa discussão já consagrada nos círculos acadêmicos, mas contribuir para o reconhecimento da complexidade de tentar responder a essa pergunta inicial e a potência e a beleza dessa resposta. Para alcançarmos esse objetivo, dividiremos nossa análise em três partes: 2.1 – Demócrito, 2.2 – Aristipo e 2.3 – Epicuro.

2.1 – Demócrito: o *prazer* e a *euthymie*

A *Physiologia* de Epicuro é reconhecidamente influenciada pelo atomismo de Leucipo e Demócrito. Esse dado é tão evidente que críticos da envergadura de Cícero desmerecem as investigações de Epicuro sobre a *phýsis* em detrimento ao que já se encontrava na doutrina de Demócrito: “O que há, de fato, na física de Epicuro que não pertence a Demócrito? Ele modificou, de fato, alguns detalhes, porém, em geral, não faz nada além de repetição”¹¹³. Leibniz também partilhava dessa posição: “Deste grande homem (Demócrito), quase não sabemos nada além do que Epicuro lhe tomou, que não era capaz de escolher sempre o melhor”¹¹⁴. Porém, quais semelhanças poderiam ser estabelecidas entre as éticas de Demócrito e de Epicuro? Ou melhor, quais as possíveis influências de Demócrito no *hedonismo* do Jardim?

Demócrito de Abdera (460-356 a.c), filósofo “pré-socrático”, mesmo sendo contemporâneo de Sócrates (469-399 a.c), teve contato direto com pensamentos não gregos na primeira fase de sua vida, graças aos magos caldeus que foram seus

¹¹³ CÍCERO, De Natura Deorum. *Apud*, Marx, p.17.

¹¹⁴ LEIBNIZ, *Apud*, Marx, p.19.

preceptores¹¹⁵. Mais tarde, foi discípulo de Leucipo e, segundo Laértios, também teria recebido lições de Anaxágoras, além de conviver por um tempo com alguns ginosofistas¹¹⁶. Em qualquer manual de filosofia ou enciclopédia, Demócrito aparece nessa categoria (pré-socrático) que, por possuir esse nome, leva muitos a supor que ele não era um contemporâneo de Sócrates. Esse mal entendido traz à tona a real tentativa, já muito antiga, de tentar minimizar a influência que esse filósofo de Abdera ainda exerce no pensamento ocidental¹¹⁷. Além de tal divisão colocar no mesmo bojo filósofos tão singulares, busca estabelecer uma hierarquia qualitativa que atribui a Sócrates o status de ponto de ruptura na história do pensamento, algo parecido com o que os cristãos fizeram com Jesus. Mas por que estabelecer uma divisão tão controversa?

Deixando de lado qualquer elucubração mais rebuscada sobre os interesses por trás dessa divisão arbitrária, é interessante mencionar um dos possíveis motivos de tal projeto. Laértios, um dos poucos autores antigos que se preocupou em preservar em sua obra relatos e anedotas referentes à vida de diversos filósofos, apresenta em um de seus livros uma história interessante envolvendo Demócrito e outro grande filósofo:

Em suas *Memórias Históricas* Aristôxenos afirma que Platão pretendeu queimar todas as obras de Demócrito que pôde obter, mas que os pitagóricos Amiclas e Cleinias o dissuadiram de seu propósito, dizendo que não adviria vantagem alguma de tal atitude porquanto os livros já haviam circulado amplamente. E isso era óbvio, pois Platão, que menciona quase todos os filósofos antigos, nunca fala em Demócrito, nem mesmo onde deveria tê-lo refutado, evidentemente por saber que teria de rivalizar com o melhor dos filósofos¹¹⁸.

Nesse pequeno trecho, Laértios alega que Platão teria tentado queimar todas as obras de Demócrito não apenas com o objetivo de evitar que novos leitores tivessem acesso as suas obras, mas principalmente de apagar o seu nome da história. Contudo, coube a dois pitagóricos (Amiclas e Cleinias) trazer Platão de seu delírio, pois as obras de Demócrito já haviam imprimido sua marca no âmago do pensamento grego. Como é impossível comprovar a veracidade desse relato, é importante ressaltar o nível da rivalidade entre essas escolas filosóficas no período antigo. Seja para levar um filósofo a

¹¹⁵ Ver D.L. IX, 34. Para mais informações, veja também: LLOYD, G. E. R. **Early Greek Science: Thales to Aristotle**. London: Chatto & Windus, 1970; KAHN, C. H. *Some Remarks on the Origins of Greek Science and Philosophy*. in: BOWEN, A. C. (Ed.) **Science and Philosophy in Classical Greece**. New York: Garland, 1991. p. 1-10;

¹¹⁶ Sábios indianos que andavam nus.

¹¹⁷ Ver: SCHRÖDINGER, 1996. p. 117; CARTLEDGE, 2001. p.59-63.

¹¹⁸ D.L. IX, 40.

tentar destruir o legado de seu adversário ou para semear boatos difamadores sobre o mestre da escola rival.

A força da teoria de Demócrito se faz presente também até quando seu nome não é mencionado. Em nenhum de seus diálogos, obras responsáveis pela divulgação de parte de sua teoria ao grande público, Platão coloca a personagem Sócrates para se defrontar com Demócrito ou simplesmente para apresentar argumentos capazes de demolir sua “cidadela argumentativa”. Os diálogos platônicos nos atestam a singular capacidade argumentativa, além de poética, de Platão; contudo, a ausência de uma obra dedicada à refutação do atomismo é algo intrigante.

A anedota envolvendo Platão, mesmo que seja fruto de um boato e também provoque um leve e involuntário sorriso nos lábios de diversos amantes da filosofia, serve para ilustrar o tamanho da popularidade que esse abderita possuía no mundo antigo. A doutrina de Demócrito, construída sobre os alicerces do mestre Leucipo, conseguiu um considerável número de admiradores e adeptos. Para descobrir quais foram os motivos que tornaram sua teoria tanto admirada quanto ameaçadora aos olhos dos seus rivais, é preciso dedicar um pouco de nosso tempo à análise dos fragmentos¹¹⁹ de suas obras, além de alguns comentários que podem contribuir para esse objetivo proposto.

Demócrito, como já havíamos mencionado, é um herdeiro direto de Leucipo. Dessa forma, sua teoria pode ser resumida em *átomos* e *vazio*. Os corpos que compõem o *Todo*, os *Kosmói*, são formados por *átomos* e *vazio*:

Os primeiros princípios do universo são os átomos e o vazio; tudo mais apenas se pensa que existe. Os mundos são infinitos, sujeitos à geração e ao perecimento. Nada é gerado pelo não-ser. Os átomos são infinitos em tamanho e número; movem-se como num vórtice e geram assim todas as coisas compostas.¹²⁰

Os *átomos* são as partículas fundamentais para o surgimento de tudo que existe. Infinitos tanto em número quanto em tamanho, eles se movimentam como num vórtice, isto é, percorrendo o *vazio* de modo semelhante a uma espiral ou um redemoinho. Assim como evidenciamos sob nossos próprios olhos que os objetos se decompõem ao longo do tempo, Demócrito nos mostra que todas as coisas compostas – os agregados

¹¹⁹ Além do livro IX de Laértios, a edição acadêmica padrão dos relatórios antigos sobre os pontos de vista dos filósofos pré-socráticos, coordenada por Diels e Kranz (citado como DK), é fundamental tanto para o estudo dos fragmentos de Demócrito como de Leucipo: H. Diels e Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª edição, Berlin: Weidmann, 1951.

¹²⁰ D.L. IX, 44.

atômicos – estão imersas em um ciclo de geração e corrupção. Na obra *Sobre a geração e a corrupção*, Aristóteles apresenta de maneira didática uma justificativa para a existência do *átomo*:

Vamos supor que um corpo seja divisível por toda parte, e vamos supor, ainda, que ele tenha sido dividido assim. O que então restaria? Não uma magnitude, é claro, uma vez que esta poderia continuar sendo dividida, e nós supusemos que ela fosse divisível em todos os lugares. Mas se admitíssemos que não restaria nem um corpo, nem uma magnitude, e mesmo assim a divisão devesse ter lugar, então o corpo deve ser composto de pontos, com componentes sem nenhuma magnitude ou, então, composto de nada, de modo que ele viria a ser a partir de nada e seria composto de nada, e o corpo inteiro não seria nada mais do que uma aparência... Mas é absurdo pensar que uma magnitude consista de algo que não sejam magnitudes.¹²¹

Segundo a teoria atomista, não seria possível supor a possibilidade dos objetos materiais serem divididos infinitamente sem cometer o erro de afirmar que em algum momento essa divisão levaria à completa passagem do *ser* ao *não-ser*, isto é, que seria possível dividir um corpo até o ponto de ele não possuir mais nenhuma magnitude. Ora, afirmar que tal fenômeno seria possível implicaria necessariamente na defesa de que o *kósmos* surge do *não-ser*, algo que os gregos antigos rechaçavam. Como bem nos apresenta esse paradoxo criado por Aristóteles, apesar de o *kósmos* estar sujeito a geração e a corrupção, os corpos que o compõem não são infinitamente divisíveis. Assim como seu antecessor, Leucipo, Demócrito tenta oferecer uma resposta ao eleatismo que não se afaste do que percebemos ao nosso redor através de nossos sentidos. Esses dois fragmentos de textos antigos evidenciam o modo como Demócrito concebia a realidade, mas quais as implicações desse materialismo na busca pelo *prazer*?

Das sessenta obras atribuídas a Demócrito, apenas oito versavam sobre a ética. Contudo, mais de quatro quintos de todos os fragmentos que chegaram até nós ocupam-se de temas relacionados ao bem viver¹²². Algum leitor poderá dizer que esse dado evidencia o apreço de Demócrito pela *Physiología* em detrimento das questões éticas. Porém, para nós, ele representa uma possível prova de que a ética democrítica representa a aplicação de todas as conclusões alcançadas através da minuciosa investigação sobre a *Natureza*, como veremos ao longo do presente trabalho. Deixando de lado essas possíveis querelas interpretativas, esses quatro quintos dos fragmentos de

¹²¹ DK A9; B p.250-1.

¹²² CARTLEDGE, 2001. p. 47.

Demócrito são de extrema importância para a nossa pesquisa, já que é nessa parte que encontramos o *prazer*, isto é, a análise sobre como os diversos tipos de *gozo* influenciam na vida considerada feliz.

Para Demócrito, nem sempre todo *prazer* se apresenta como um bem, por esse motivo é necessário distinguir e avaliar quais devem ser buscados. Essa distinção não considera apenas a natureza de cada um deles, mas representa um cálculo refinado que considera também as circunstâncias e as condições em que devemos saciar nossas necessidades de cada um deles.

Se tudo que existe é formado de *átomos* e *vazio*, nossa alma é tão mortal como as demais coisas. Sendo assim, dispomos de um tempo limitado, o que torna ainda mais valiosa a nossa existência. À medida que o tempo passa, parte de nós retorna ao eterno turbilhão de *átomos* que vagam pela imensidão *vazio*. O reconhecimento do fado ao qual todos nós estamos sujeitos contribuiu para que Demócrito chegasse a seguinte conclusão:

O fim supremo é a *euthymían*, que não é idêntica ao prazer, como alguns autores entendem falsamente, mas é a condição constante da calma e do equilíbrio da alma, não perturbada pelo medo, nem pela superstição, nem por outras emoções. Esse estado ele chama também de bem-estar e lhe dá muitos outros nomes.¹²³

O *prazer* não é o *sumo bem*, tampouco é idêntico a ele. Segundo Demócrito, todo ser anseia pela *euthymían* (*bom ânimo*), um estado onde a *alma* não é atormentada por qualquer tipo de medo ou crença infundada, superstição. Esse estado de tranquilidade representa a vida pautada na moderação, onde cada *prazer* é buscado, sem excesso, apenas quando é capaz de ir além (sem nos provocar qualquer dano) da mera satisfação das nossas necessidades naturais. Para explicar o modo como cada *prazer* afeta nosso corpo, vejamos comentário de Galeno sobre as características dos pequeninos corpos materiais indivisíveis e imutáveis de Demócrito:

Os átomos, que são todos corpos pequenos, são sem qualidades, e o *vazio*, é esta espécie de lugar no qual todos os corpos, indo e vindo eternamente, se entrecocam, se entrelaçam, fogem uns dos outros ou se ricocheteiam, se dissociam e se associam de novo com efeito desses encontros e produzem assim todas as outras combinações, dentre as quais nossos próprios corpos, assim como suas afecções e suas sensações.¹²⁴

¹²³ D.L. IX, 45.

¹²⁴ DK 68 A 49.

Mais uma vez, um comentador antigo traz à luz um aspecto relevante da doutrina de Demócrito. Nesse pequeno trecho da obra de Galeno, é possível observar que os fenômenos de dissociação e associação entre os *átomos* ocorrem eternamente devido ao frenesi constante no qual estão imersos. Como não possuem qualidades, o que torna cada composto atômico dotado de características próprias são as combinações encontradas em cada arranjo. Tanto os tipos *átomos* quanto as posições que eles ocupam no agregado influenciam na formação do composto. Os choques e ricochetes entre *átomos*, quando atingem um corpo composto, provocam movimentos que ressoam por toda a sua estrutura, o que denominamos de *sensações* e *afecções* (*prazer* e *dor*). Assim, todo *prazer* é resultado de um fenômeno físico, o que torna as investigações sobre a *Natureza* de extrema relevância para a busca pela *serenidade da alma*.

O *prazer* é o resultado de um processo físico, o que o torna parte da vida humana. Demócrito em momento algum considera a possibilidade, tampouco a necessidade, de banir todo e qualquer tipo de *prazer*. Pelo contrário, na medida em que reconhece sua relação com a vida humana, busca racionalizar sua busca de um modo que atue enquanto um caminho seguro para o *bom ânimo*. Esse reconhecimento da importância do *prazer* não pode ser encarado como um *hedonismo*, no sentido estrito da palavra, uma vez que Demócrito não *atribui* ao prazer o valor de *Sumo Bem*, apenas como parte do processo para se alcançar a *euthymíe*, o *bom ânimo*.

O *prazer* não é um bem em si mesmo, assim também como não é um mal, o que contribui para importância do cálculo: “Todos aqueles que tiram os seus prazeres do estômago, excedendo o tempo certo na comida, na bebida ou no sexo, obtêm prazeres de curta duração – somente enquanto estão comendo ou bebendo – e muitas dores”¹²⁵. Saber reconhecer a medida e o tempo certo, *kairós*, de cada *prazer* é fundamental para se evitar muitas *dores*, pois tanto a carência quanto o excesso nos afasta do estado tão almejado de tranquilidade.

Em outro fragmento, Demócrito nos alerta sobre uma das possíveis consequências dos *prazeres* desmedidos: “a pior das coisas que se pode ensinar à juventude é a frivolidade; pois é ela que engendra os prazeres que dão nascimento aos vícios”¹²⁶. Educar os homens, desde a sua mocidade, é fundamental para que cresçam sabendo mensurar quais *prazeres*, e em quais momentos, podem ser nocivos a ponto de influenciarem negativamente em suas escolhas, ações e até no surgimento de

¹²⁵ DK B 235 M 32.

¹²⁶ DK 68 B 178.

perturbações na *alma*. A má educação engendra uma vida suscetível aos vícios, pois “a felicidade é formada da distinção e da separação dos prazeres e isso constitui o que existe de mais belo e de mais vantajoso para os homens”¹²⁷.

Demócrito pressupõe uma distinção necessária entre os *prazeres* pelo fato de possuírem diferentes espécies. O *belo*, como vimos no fragmento anterior, representa a moderação, algo parecido com a justa medida de Aristóteles. Existem os *prazeres* capazes de saciar nossas necessidades físicas, seja através de alimentos, bebidas, sexo e outros, assim como aqueles que superam a mera satisfação sem produzir perturbações. Contudo, é a mensuração que eleva ao prazer o status de *belo*: “O equilíbrio é belo em todas as coisas: o excesso, assim como a deficiência, não me parecem sê-lo”¹²⁸.

Em outro fragmento que versa sobre a relação entre o *equilíbrio* e o *belo*, que em um primeiro momento pode causar certa estranheza aos que defendem a igualdade entre os gêneros, Demócrito estende a moderação também ao discurso e a vestimenta: “Falar pouco é um ornamento pra uma mulher: é também uma bela coisa para ela a simplicidade do ornamento”¹²⁹. O belo está na simplicidade, no uso moderado das palavras e também do vestuário. Levando-se em consideração todas as referências que Demócrito faz sobre a busca pelo equilíbrio, não seria forçoso supor que esse aconselhamento também poderia ser dirigido aos homens, uma vez que discernir sobre quais *prazeres* e em quais circunstâncias e quantidades devem ser buscados é um condicional para a vida *feliz*.

A busca pelo *bom ânimo*, que tem como uma de suas etapas o cálculo dos *prazeres*, parte da análise das nossas experiências sensíveis, trazendo à tona a verdade por traz da natureza de cada fenômeno. Contudo, mesmo que um determinado evento afete dois indivíduos ao mesmo tempo e lugar, as sensações não serão iguais, correndo o risco de até serem significativamente opostas: “O bem e o verdadeiro são idênticos para todos os homens, mas o agradável varia de homem para homem”¹³⁰. As sensações são o ponto de partida de Demócrito tanto nas conclusões obtidas na *Physiología* como na *Ética*. Porém, esse fragmento demonstra que o valor que atribuímos a cada uma delas, seja ele relacionado ao belo ou ao verdadeiro, dependerá apenas em parte da natureza do objeto, pois a maneira singular como cada corpo reage a cada sensação é preponderante na conclusão de nossos juízos.

¹²⁷ DK A 167.

¹²⁸ DK B 102.

¹²⁹ DK 112.

¹³⁰ DK 68 B 69.

“O agradável varia de homem para homem”¹³¹. O agradável não pode ser universalizado, visto que cada homem atua com o seu próprio critério. Dessa forma, a única atitude, com vistas ao *bom ânimo*, que pode ser universalizada é a medida justa na busca dos *prazeres*. Outro dado interessante sobre esse “subjetivismo” democrítico é o critério adotado para julgar o que é agradável: “Não aceite nada de agradável que não lhe seja conveniente”¹³². Não se deve aceitar nada que não seja necessário, ou melhor, nada que não se harmonize com a *Natureza*, que não seja essencial para a manutenção do *bom ânimo*. Levando-se em consideração o comedimento buscado por Demócrito, o conveniente está de acordo com a natureza humana, isto é, as demandas que surgem a partir da necessidade de preservação e restauração do bom funcionamento do nosso corpo.

Os fragmentos de Demócrito sobre a ética, mesmo constituindo um conjunto de máximas e citações feitas por autores antigos, nos permitem tentar reconstituir em que medida a busca pelo *prazer* se circunscrevia como uma das etapas da aplicação prática de sua doutrina atomista. A preocupação de Demócrito em investigar não apenas a natureza de cada *prazer*, mas também as circunstâncias em que se apresentam e o modo particular como afetam cada um de nós, demonstra que não se pode atribuir uma descrição valorativa de qualquer *prazer* sem levar em consideração essas variantes, uma vez que o *prazer* não é um bem em si mesmo, tampouco um mal.

Calcular quais as melhores experiências *prazerosas* necessitamos buscar, dentre aquelas que se apresentam para nós diariamente, é indispensável para todo aquele que almeja alcançar o *télos* humano, o *bom ânimo*. Todo desejo cego corrobora para o surgimento de problemas que afligem a *alma* e, conseqüentemente, a *infelicidade*. Para que tal fado não nos acometa, Demócrito nos dá provas de como a moderação, esteja ela relacionada à supressão das nossas necessidades físicas ou até ao comedimento no falar, multiplica nossos momentos de *gozo* e engendra a *euthymíe*.

Apesar de a doutrina sensualista de Demócrito ter propiciado o surgimento de escolas filosóficas dedicadas especialmente ao estudo do *prazer* e suas implicações benéficas para a vida humana, em momento algum ele atribui ao *prazer* o status de *sumo bem*, diferente de Epicuro. Ao que parece, em Demócrito existe uma distinção valorativa entre o que diz respeito à *alma* e ao *corpo*. O *corpo* estaria sujeito a breves estados de tranquilidade, em virtude da instabilidade causada pelos constantes choques

¹³¹ *Idem*.

¹³² DK 68 B 4.

entre os *átomos*. Em contra partida, a *alma* seria capaz de alcançar um estado de plenitude, *euthymíe*. Apesar da necessidade de se conhecer a origem e finalidade por trás dos desejos humanos, o valor atribuído aos *prazeres* esbarra em um *relativismo*, visto que cada homem apreende de maneira singular as impressões que recebe do mundo externo.

Em um primeiro momento, é tentador associar a definição dada por Demócrito à *euthymíe* com o *telos* epicúreo, a *ataraxía*. Sim, ambos os conceitos versam sobre um estado de plenitude da *alma*; contudo, para Demócrito essa plenitude é distinta do que se entende por *prazer*, já que a compreensão de agradável pode variar de pessoa para pessoa, tudo depende do modo como cada um é afetado pelas sensações. A *euthymíe* democrítea, ao que parece, diz respeito a um estado de plenitude da *alma* que é indiferente aos desejos e revoluções que acometem o *corpo/carne* (*sarkós*). Em contrapartida, a *ataraxía* representa o maior dos *prazeres*, isto é, o estado de tranquilidade na *alma* capaz de influenciar na boa disposição de todo composto atômico, *sarkós/psykhé* (*carne/alma*). Diferente de Demócrito, Epicuro não apenas empreende uma complexa investigação sobre a natureza de cada desejo humano, mas estabelece o *prazer* como critério universal para direcionar suas escolhas e aspirações. Uma vez que todos os corpos são formados por *átomos* e *vazio*, não é possível falar em uma busca por um estado de plenitude na *alma* sem levar em consideração a maneira como o corpo humano reage a cada *sensação*. Naturalmente, após o nascimento, os seres vivos buscam o *prazer* e fogem da *dor*¹³³. Assim, o *prazer* é o *fim supremo*.

2.2 – Aristipo: o *hedonismo de Cirene*

Para se compreender a perspectiva epicúrea em relação ao *prazer*, primeiramente, é importante distingui-la do ponto de vista de Aristipo de Cirene, que bem antes da fundação do Jardim já havia adotado uma leitura da realidade baseada no *hedonismo*. Mesmo que o objetivo central dessa pesquisa seja a análise da filosofia do Jardim, antes de elencar os fundamentos do hedonismo epicúreo é relevante estabelecer uma diferenciação com a escola de Cirene – sem relegar a um segundo plano as concepções de Aristipo acerca do *prazer*, pois seus argumentos e, sobretudo, seu estilo de vida, foram fundamentais para o assentamento dos pilares do hedonismo na filosofia grega. Desse modo, atentemos para a vida e a obra desse filósofo do período clássico.

¹³³ Ver D.L. X, 137.

Aristipo de Cirene, um dos maiores representantes do hedonismo na antiguidade, não costuma ser valorado pela maioria dos herdeiros da filosofia grega. Em um mundo que costuma atribuir um caráter depreciativo ao hedonismo, ou até mesmo incompatível com a sabedoria, ser símbolo máximo dessa corrente de pensamento não é uma tarefa fácil. Essa constatação se torna ainda mais evidente quando se observa o número de comentários dedicados ao nosso filósofo da volúpia. Com raríssimas exceções, normalmente o que se vê são críticas baseadas nas caricaturas feitas pelos seus opositores, que aumentaram consideravelmente com o advento da moral cristã. Até mesmo muitos daqueles que alegam defender os atributos de Vênus costumam relegar ao nosso filósofo uma posição inferior, isto é, criador de uma teoria pouco refinada, quando se compara àquela desenvolvida no Jardim de Epicuro. Festeiro, bebedor e frequentador assíduo dos bordéis de Atenas: seria possível tal homem de reputação deplorável ser considerado um dos pilares da filosofia? É uma atitude equivocada, fruto do desconhecimento, atribuir a Aristipo a alcunha de um socrático menor em relação a Platão e Aristóteles. Uma prova da potência e grandiosidade de sua teoria é o número de opositores que possui desde o período antigo. Não se despreza, tampouco se ignora ou se dedica textos¹³⁴ refutativos a alguém que não se reconhece como detentor de uma força argumentativa capaz de defender habilmente suas teorias. Cabe a nós, enquanto herdeiros da tradição grega, investigar com mais afinco a doutrina cirenaica e, assim, contribuímos para a refutação das opiniões equivocadas sobre Aristipo e o reconhecimento de sua importância para a História da Filosofia.

Os primeiros anos da vida de Aristipo, assim como a data de sua morte, não foram registrados na obra de Laértios; contudo, sabe-se que viveu entre os séculos V e IV antes da era cristã. Apesar de, em sua juventude, ter sido atraído pela fama de Sócrates até Atenas e de durante algum tempo ter vivido em Siracusa, regressou várias vezes à sua cidade natal, a opulenta Cirene. Ao que parece, Aristipo não deixou que sua infância luxuosa fosse um empecilho para sua adaptação a lugares e ocasiões desfavoráveis, pelo contrário “era capaz de adaptar-se com desenvoltura aos lugares, ocasiões e pessoas, e a desempenhar convenientemente seu papel em quaisquer circunstâncias. Por isso recebeu mais favores que qualquer outro filósofo junto a Dionísios”¹³⁵. A aproximação com o tirano de Siracusa e também o fato de ser o

¹³⁴ Plutarco, *adv. Colotem*, 1120c-1121e; Eusébio, *PE*, XIV 2.4 e Santo Agostinho, *Contra Acadêmicos*, III. 11, 26; *civ. Dei* IX 4.

¹³⁵ D.L. II, 66.

primeiro socrático a cobrar honorários por suas aulas atraiu para si olhares ásperos ao longo de sua vida. Em especial, podemos citar Xenofonte, Teodoro e Platão, que, segundo Laértios, apresenta críticas à postura do nosso filósofo do *prazer* em uma de suas obras, o diálogo *Fédon*¹³⁶.

Uns exaltam sua capacidade de adaptação a qualquer tipo de lugar ou circunstância e também sua habilidade no trato com as pessoas, o que o aproximou tanto de cidadãos comuns e pessoas marginalizadas, como prostitutas, assim como de tiranos temidos no mundo antigo. Em contrapartida, vozes que ecoam diretamente do período considerado como o mais nobre da filosofia grega empunham discursos que tentam deslegitimar sua apologia ao *prazer*. Para dar conta desse impasse, nada melhor do que mergulhar profundamente, com os sentidos e a razão plenamente apurados, na doutrina cirenaica.

Em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, bibliografia indispensável para qualquer pesquisa sobre as escolas filosóficas do período antigo, Laértios nos apresenta algumas informações valiosas sobre a escola fundada em Cirene por Aristipo:

Os cirenaicos sustentam que há uma diferença entre bem supremo e felicidade. O bem supremo é na realidade o prazer isolado, enquanto a felicidade é a soma de todos os bens isolados, na qual se incluem também os prazeres passados e futuros.

O prazer isolado é desejável por si mesmo, ao passo que a felicidade é desejável não por sua própria causa, e sim por causa dos prazeres isolados. A prova de que o prazer é o bem supremo está no fato de desde a infância sermos atraídos instintivamente para o prazer e, quando o obtemos, nada mais procuramos, e evitamos tanto quanto possível o seu oposto, a dor.¹³⁷

Para Aristipo e seus discípulos, existe uma grande diferença entre o *prazer* e a *felicidade*. O *prazer* é o bem supremo e todo homem, naturalmente, o busca desde a infância; em contrapartida, procura evitar o seu oposto, a *dor*. Porém, a *felicidade* não possui um valor próprio, já que é meramente uma consequência natural da posse de todos os *prazeres*. Nesse sentido, vemos que a *felicidade*, além de não possuir a primazia no sistema cirenaico, se apresenta como um estado impossível de ser alcançado, à medida que representa a “soma de todos os bens isolados”. Outra informação importante que Laértios nos apresenta nesse fragmento; todo *prazer* é fugaz. Todo *prazer* representa um bem momentâneo, não é nada mais do que o resultado

¹³⁶ D.L. II, 65 e *Fédon*, 59 B-C.

¹³⁷ D.L. II, 87-88.

imediate de uma sensação agradável e que se esgota logo após o término dessa experiência sensitiva:

A remoção da dor, entretanto, defendida por Epicuro, parece-lhes que não é um prazer, nem tampouco a ausência de prazer é dor. Com efeito, prazer e dor são movimentos, ao passo que nem a ausência de dor nem a ausência de prazer são movimentos (a ausência de dor é como se fosse a condição da pessoa adormecida).¹³⁸

A *dor* não é o contrário do *prazer*. Essa afirmação pode causar estranheza em muitas pessoas, mas tais fenômenos representam apenas movimentos opostos. Outra afirmação relevante: seus contrários, algo que talvez pudéssemos chamar de o *não-prazer* e a *não-dor*, não possuem valor negativo para Aristipo e seus discípulos, ao invés disso, são neutros. O *não-prazer* representa o antes e o depois da sensação prazerosa, isto é, um tipo de estágio de latência, quando nosso corpo não desfruta de nenhum tipo de sensação que poderíamos qualificar como *prazerosa* ou até mesmo *dolorosa*. Seguindo essa mesma linha argumentativa, a *não-dor* também representaria um momento quando nosso corpo estaria em um estado semelhante ao de adormecimento: “os cirenaicos chamam a ausência de prazer e a ausência de dor de condições intermediárias”.

Continuando no mesmo capítulo, Laértios diz: “em sua opinião os prazeres somáticos são muito melhores que os psíquicos, e as dores somáticas são muito piores que as dores psíquicas, e essa é a razão de os culpados serem punidos com as primeiras.”¹³⁹ Os cirenaicos alegam que todo *prazer* do *corpo*, os somáticos, supera em qualidade aqueles que afetam diretamente nossa *alma*. Da mesma forma, nenhuma *dor* psíquica conseguiria superar a intensidade negativa de uma *dor* no *corpo*. Para atribuir um caráter de validade a tal argumentação, eles aludem para um evento comum nas sociedades antigas; as punições físicas que eram impostas às pessoas julgadas culpadas por terem cometido certos delitos. Para eles, visivelmente é possível notar o quanto uma punição física causa sofrimento, por isso elas são aplicadas como instrumentos de coerção social. Mas é apenas no início do fragmento 87 (livro II) que Laértios nos apresenta a afirmação mais contundente da ética cirenaica: “Um prazer não difere de outro prazer, nem um prazer é mais agradável que outro; todos os seres animados aspiram ao prazer e repelem a dor.”¹⁴⁰ Não existe uma hierarquia de valor entre os

¹³⁸ D.L. II, 89.

¹³⁹ D.L. II, 90.

¹⁴⁰ D.L. II, 87.

prazeres, e, naturalmente, a busca pelo *prazer* e a fuga da *dor* são aspirações que compartilhamos com os demais seres vivos.

Para Aristipo, o nosso filósofo dos bordéis e das festas suntuosas, naturalmente desejamos o *prazer*. Talvez pelo fato de ter nascido em uma próspera *pólis* grega situada no atual continente africano, Cirene, Aristipo não acredita ser necessário buscar a abstinência em relação aos *prazeres* para se alcançar o *domínio sobre si*, ou seja, a *autárkeia*. Bem diferente dos cínicos e dos estoicos, instrui seus discípulos que “abster-nos dos prazeres não é melhor, e sim dominá-los e não sermos prejudicados por eles”¹⁴¹. O filósofo de Cirene reconhece que nosso corpo possui demandas que não podem ser negadas, tampouco postergadas, mas, em contrapartida, possuímos a opção de atender esses anseios materiais sem nos deixarmos dominar por eles, isto é, saber ceder o suficiente sem que percamos o controle sobre o nosso próprio corpo. Aristipo nos apresenta uma *autárkeia* que não nega em nenhum momento a nossa natureza corpórea, isto é, as necessidades que surgem pelo fato de sermos mortais.

Laértios, no livro II de sua obra, apresenta uma anedota que pode contribuir significativamente para nossa tentativa de trazer à tona toda potência e beleza da ética hedonista dos cirenaicos¹⁴². No fragmento 77 encontra-se um pequeno diálogo entre Aristipo e seu servo: “Em certa ocasião seu serviçal estava transportando dinheiro e achou a carga muito pesada – essa história é contada por Bión em suas Diatribes – e Aristipo gritou: ‘Joga fora o excesso, e carrega somente o que podes suportar!’”¹⁴³. O símbolo do hedonismo desenfreado, pai da luxúria, frequentador assíduo de bordéis; provavelmente essa resposta dada por Aristipo nos leva mais uma vez a repensar os epítetos que foram atribuídos a ele ao longo da história. Tratar o *prazer* como *Bem Supremo*, sem estabelecer uma hierarquia valorativa entre os seus diversos tipos existentes, não deve ser entendido como um incentivo à vida desregrada, pelo contrário, cabe a cada um conhecer a si mesmo o suficiente para saber “o que podes suportar”,

¹⁴¹ D.L. II, 75.

¹⁴² Algum leitor do presente texto poderá alegar que Laértios, epicurista confesso (ver: D.L. X, 138), pode ter sido tendencioso ao defender Aristipo em suas observações. Talvez seu objetivo fosse “inventar” uma personagem antagonista ao Jardim que fosse dotada de uma potência argumentativa capaz de tornar ainda mais valorosa a “vitória” de Epicuro no certame hedonista. Da mesma forma que, caso realizasse críticas mordazes contra a escola de Cirene, esse mesmo leitor, ou outro, poderia levantar dúvidas quanto à imparcialidade de seus relatos. Seja tendencioso para defender ou para tentar refutar, é anacrônico ler uma obra como o *Vidas e Doutrinas dos Ilustres Filósofos* a partir dos moldes cunhados no período moderno. Tal dúvida também poderia ser transferida para os demais doxógrafos e historiadores antigos, jogando por terra toda e qualquer pesquisa científica ou filosófica sobre esse período. Assim, ao se deparar com as anedotas de Laértios, é preciso se ater mais à complexidade filosófica por trás de cada uma delas em vez de assumi-las como relatos históricos irrefutavelmente verdadeiros.

¹⁴³ D.L. II, 77.

quanto ao excesso: “Joga fora”! Isso nos leva a afirmar que o homem é o *metron* do *prazer*, ou melhor, cada um, segundo sua própria natureza, deve estabelecer quais desejos resultam em *prazeres* ou em *dores*, algo parecido com uma hierarquia relativista dos desejos, onde cada homem atua como o seu próprio critério.

Essa anedota apresenta certo traço da influência que o sofista Protágoras exerceu sobre a maneira de Aristipo conceber a relação do homem com o *prazer*. Aristipo aplicou o relativismo protagoriano para explicar o modo particular como cada ser reage ao contato sensualista com o mundo que o cerca, isto é, a maneira singular como cada corpo traduz suas experiências ao longo da vida, seja atribuindo o caráter de *prazer* ou de *dor*. Nossas percepções, mesmo que possuam uma origem desconhecida, provocam movimentos em nós (*prazer* e *dor*) que nos possibilitam tomar conhecimento dos objetos que nos cercam. Mas, como cada um atua como sua própria medida, cada ser conhece apenas o fruto de suas sensações, ou seja, qualquer estudo sobre a *Phýsis* nada mais é do que uma mera elucubração sobre o desconhecido.

Outro trecho de extrema relevância para a dissociação da ética de Aristipo de um hedonismo extravagante e desmedido é o passo onde Laértios menciona a relação do nosso filósofo com sua filha: “Aristipo educou sua filha Areté com excelentes conselhos, preparando-a para desprezar qualquer excesso”¹⁴⁴. O *prazer* e a *dor* são os movimentos que direcionam a vida cirenaica, isso é bem evidente em todos os relatos sobre Aristipo; contudo, vemos que o *equilíbrio*, mesmo que seja algo particularizado, já que cada homem é a sua própria medida, deve ser buscado. Todo excesso pode causar movimentos desagradáveis em nós, *dores*, além de ser um traço da ausência ou, simplesmente, imperícia no governo de si frente aos *prazeres*. O nome de sua filha também serve para representar a característica compartilhada por aqueles que acolhem com júbilo os conselhos paternos do mestre do *prazer*, Areté, que, no nosso idioma pátrio, pode ser traduzido por *virtude*. A vida sem excessos é puramente virtuosa.

Aristipo, um socrático com raízes sofísticas, assenta sua ética sobre os alicerces do relativismo de Protágoras, onde os critérios de verdade e a possibilidade do que podemos conhecer sobre o mundo são subordinados às sensações, isto é, fenômenos que afetam cada um de maneira tão singular que qualquer juízo de valor passa a ser uma mera convenção. Isso torna o cirenaico um homem capaz de encarar o repugnante, o extravagante, tudo que é recebido como algo reprovável socialmente, como coisas que

¹⁴⁴ D.L. II, 72.

não devem ser tratadas como um mal em si. É possível ver de maneira mais clara essa postura frente ao reprovável em duas anedotas com o tirano de Siracusa: “Quando necessitei de sabedoria, fui a Sócrates; agora, que necessito de dinheiro, venho a ti”¹⁴⁵.

Em certa ocasião Dionísios, sob o efeito do vinho, mandou que todos vestissem roupas de púrpura e dançassem; Platão recusou-se, citando o verso: ‘Não poderei vestir um traje feminino.’ Aristipo, entretanto, vestiu a roupa e, aprontando-se para dançar, disse oportunamente: ‘Mesmo nas festas báquicas quem for puro não se corromperá.’¹⁴⁶

Viver requer saber suprir as necessidades que cada ocasião nos impõe; assim, não há nada de desonroso em buscar saciar tais necessidades, mesmo que seja necessário se aproximar de um tirano e até mesmo vestir roupas consideradas próprias para mulheres e dançar para o seu deleite. Forte e livre é aquele que sabe passar por essas situações sem se abalar, pois reconhece que o importante é o resultado final que será alcançado, o movimento que arrebatou nosso corpo dos estados de latência e de *dor*, o *prazer*.

A ética cirenaica nos apresenta um convite a desfrutar dos *prazeres* de uma forma adequada, a nos banquetearmos do gozo proporcionado pelas diversas sensações que experimentamos na vida, mas de uma maneira que seja possível evitar as *dores*. O sábio dos bordéis, nascido no ceio da luxuosa Cirene, não deve ser encarado como mais um socrático menor, só porque ensina como empregar os bens da vida da maneira mais razoável. Seguro de si mesmo, Aristipo não se intimidou em momento algum com discursos preconceituosos em relação a suas ações, pois descobriu que as coisas e atitudes consideradas repugnantes pela sociedade são apenas convenções, o real valor de tudo está no movimento que provoca em nós. Tomar o *prazer* como o bem, buscando-o de acordo com suas próprias necessidades, em detrimento da possível origem de cada *prazer*, pode ser encarado como uma forma de se libertar e confrontar as amarras que a vida na *pólis* pode oferecer, já que tal atitude torna o homem adaptável a qualquer cenário que se apresente, seja entre pessoas comuns ou na corte de um tirano. Viver virtuosamente, segundo Aristipo, significa estar suscetível ao gozo, nunca desejando o impossível, mas apenas ao que se apresenta para nós. Dominar os próprios desejos em vez de renunciar, despojando-se de todo excesso. Naturalmente, sendo Aristipo o símbolo máximo do hedonismo grego, defrontar-se contra seus argumentos era quase

¹⁴⁵ D.L. II, 78.

¹⁴⁶ D.L. II, 78.

que inevitável, seja para um opositor do *hedonismo* ou para aqueles que buscavam novas interpretações acerca da natureza do *prazer*, como Epicuro.

Segundo Poseidônio¹⁴⁷, Epicuro “fazia passar por sua a doutrina [...] hedonística de Aristipo”¹⁴⁸. Ora, independentemente de também ser um hedonista, é visível a tentativa do mestre do Jardim de tentar diferenciar sua obra das proposições cirenaicas sobre o *prazer*. Para os cirenaicos, não é possível conhecer a natureza dos desejos, isto é, as possíveis causas e finalidades daquilo que nos afeta. Essa impossibilidade epistemológica, ao mesmo tempo em que limita a investigação humana sobre a realidade, equipara todo e qualquer *prazer* como um *bem*, uma vez que ao homem só é possível atribuir valor a uma sensação a partir das reações momentâneas que ela provoca em seu corpo. Em contrapartida, Epicuro, talvez por uma possível influência hipocrática, se opõe a Aristipo ao apresentar um *hedonismo* baseado na ausência de dores físicas e perturbações na alma, um estágio onde o *sophós* goza de um equilíbrio perene entre as partes que compõe o seu corpo. A extensa pesquisa epicúrea sobre a *phýsis* demonstra sua preocupação em conhecer a natureza e finalidade de cada tipo de *prazer* com o objetivo de estabelecer uma hierarquia valorativa entre eles. Mesmo que Aristipo tenha delegado ao homem a habilidade de dominar os desejos, despojando-se do excesso, apenas no sistema de Epicuro encontra-se a possibilidade desse mesmo homem desvelar a natureza por trás de cada desejo através da *phisyología*.

2.3 – Epicuro: o hedonismo do Jardim

Natural de uma pequena ilha no leste do mar Egeu, Samos; fruto de um relacionamento entre um mestre-escola, Neoclés, e uma mulher que ganhava a vida recitando fórmulas expiatórias, Cairestrate¹⁴⁹, profissão parecida com as das “rezadeiras” que atuam até hoje pelos rincões do Brasil; e acometido, durante parte da sua vida, por intensas dores renais, Epicuro experimentou desde muito cedo eventos que serviriam de base para suas investigações filosóficas, já que a *dor* e as falsas opiniões sobre os *deuses* e a *Natureza* lhes eram muito familiares.

Todos os seres, isto é, compostos atômicos, são acometidos ao longo de sua existência por experiências que provocam movimentações em sua estrutura física. Tais eventos são classificados como *prazerosos*, caso resultem na supressão ou acréscimo de

¹⁴⁷ Filósofo estoico (ca. 135 a. C. – ca. 51 a. C.)

¹⁴⁸ D.L. X, 4.

¹⁴⁹ Ver D.L. X, 1-4.

algo indispensável, ou *dolorosos*, se contribuem para corrupção do agregado atômico¹⁵⁰. Normalmente, tais movimentações são provocadas por fatores externos, como o choque de *átomos* errantes com o nosso composto orgânico, mas também podem ser internos, como anomalias nas ligações entre os *átomos* que compõem uma das partes da estrutura corpórea. Esse é um resumo geral da *Physiología* epicurista. Embora breve, tal apresentação servirá como ponto de partida para a nossa investigação sobre a *hedoné*, além de preparar o terreno para nossa análise do modo de aplicação prática da filosofia do Jardim.

Em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, obra que preservou a maior parte do que temos sobre os escritos de Epicuro¹⁵¹, uma carta, endereçada ao discípulo Meneceu, e algumas máximas trazem à tona todo o requinte das investigações do mestre do Jardim sobre os diversos *desejos* e *prazeres*. Por adotar uma postura que valoriza o *prazer*, ou melhor, que o qualifica como “o princípio e o fim da vida feliz”¹⁵², atraiu para si e todo os seus discípulos e admiradores as mesmas críticas e as acusações que eram dirigidas a Aristipo.

Para aqueles que já estão familiarizados com textos filosóficos, sobretudo aqueles do período antigo e medieval, alegar o não conhecimento de pelo menos uma crítica ao Jardim que não atrele a Epicuro e a seus convivas uma imagem lasciva e devassa é uma postura que pode evidenciar um desconhecimento dessa comunidade filosófica – ou apenas uma tentativa de amenizar as ações tomadas por parte de nomes notáveis na tradição ocidental para abafar a voz de todo aquele que adota o sensualismo atomista como lupa para ler e entender o mundo. Muito aquém do que se professa na maioria das críticas dirigidas ao Jardim, Epicuro almejava construir um manual filosófico capaz de orientar aqueles que estavam e estão dispostos a conquistar uma *vida bem aventurada* sem negar sua própria natureza corpórea, isto é, um processo onde o *prazer* é analisado nas suas diversas formas e situações com o objetivo de construir uma hierarquia que priorize os desejos que corroboram para o *bem estar* humano. Nesse sentido, o *prazer* é visto como o *Sumo Bem*, contudo nem todos os tipos de *prazeres* devem ser buscados, como veremos mais adiante.

Epicuro estabelece uma tabela complexa dos desejos humanos onde *prazer* e *dor* aparecem como resultado não apenas da natureza em si do objeto desejado, mas também

¹⁵⁰ Exceto os deuses estão sujeitos à corrupção. Ver *De Rerum Natura* II, 646-651.

¹⁵¹ Além dessa obra, temos os *Gnomologium vaticanum* (Sentenças Vaticanas) e os papiros da biblioteca de Herculano.

¹⁵² D.L. X, 128.

da circunstância que emerge cada desejo e sua relação com nossas necessidades. Normalmente a *dor* é o reflexo de uma carência momentânea que acomete o corpo, mas também pode ser resultado do consumo ou exposição exagerada a um determinado objeto. Em contrapartida, o *prazer* se manifesta no exato momento em que a necessidade é saciada, ou seja, ele representa simplesmente a ausência do sofrimento: “por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma”.¹⁵³

Ausência de sofrimento no *corpo* e ausência de perturbação na *alma*, *aponía* e *ataraxía*, respectivamente. Essa concepção epicúrea vai de encontro ao próprio sentido mais comum atribuído ao termo *hedoné*. Diferente de Aristipo, Epicuro não estabelece um estágio intermediário entre a *dor* e o *prazer*, onde, livre da *dor*, o homem (ou qualquer outro ser vivente) passaria por um período de latência, que não implicaria na passagem imediata para um estágio de *prazer*, uma vez que tal fenômeno representa um movimento oposto à *dor*.¹⁵⁴

Naturalmente, essa nova definição de *prazer* nos leva a supor que o ato de ir contra o sentido comum desse termo vai muito além de uma singela simplificação de seu significado. Epicuro traz para a mesa de debate uma nova perspectiva hedonista, já que esse *prazer*, que é visto como o *Sumo Bem*, na verdade possui um valor negativo, isto é, *aponía* e *ataraxía*. Se em Demócrito o comedimento do sábio já se apresentava como uma das suas maiores virtudes, apesar de não ser descartada a possibilidade de se experimentar *prazeres* que estão para além da mera saciedade, no Jardim tal postura torna-se um critério indispensável para a *vida bem aventurada*. Tanto as dores resultantes do cálculo renal quanto os anos ajudando sua mãe a acalentar as almas alheias provavelmente influenciaram no seu modo de compreender o *prazer*.

Uma filosofia que se propõe exclusivamente a amenizar e, quando possível, eliminar a *dor*, vista de maneira parcial pode parecer um reducionismo equivocados, que limita o campo de ação humana a uma vida similar a dos outros animais. Em momentos de escassez, é possível que esse pseudo epicurismo seja encarado como uma medida emergencial; contudo, temporária. Porém, a recusa da maximização dos desejos não é encarada como algo vantajoso por muitos.

Apesar de parecer pouco intuitivo, o hedonismo do Jardim se propõe, de modo realista e racional, combater objetivamente todos os males que impedem o homem de

¹⁵³ D.L. X, 131.

¹⁵⁴ Reveja o trecho em que analisamos a filosofia de Aristipo.

ser *feliz*. Dessa forma, pode-se dizer que a preocupação maior de Epicuro não é o *prazer*, mas a *dor*. Essa postura pode suscitar perguntas como: “Por que buscar um *prazer* tão modesto?” ou “Uma filosofia do *prazer* que mais parece uma terapia para a *dor*?”. Para responder a essas possíveis perguntas, provavelmente Epicuro convidaria seu interlocutor a analisar acuradamente, acomodado de modo confortável em um dos espaços do Jardim, a natureza dos desejos humanos, para, em seguida, estabelecer racionalmente uma hierarquia valorativa entre eles, como ocorre em um dos trechos da *Carta a Meneceu*:

Devemos também ter em mente que alguns dos desejos são naturais, e outros são infundados. Dos naturais alguns são necessários, e outros são apenas naturais: dos necessários alguns são necessários à felicidade, outros à tranquilidade sem perturbações do corpo, e outros à própria vida.¹⁵⁵

Epicuro inicia sua análise a partir da distinção entre *desejos naturais* e *desejos infundados*. Em um segundo momento, subdivide os *desejos naturais* em *necessários* e *apenas naturais*. Essa distinção estabelecida por Epicuro torna evidente o real objetivo de sua proposta: investigar de maneira acurada as emoções humanas, como será apresentado ao longo desse texto. Para facilitar o entendimento dessa tabela dos desejos, iniciaremos pela explicação didática do grupo dos *desejos infundados*. Em seguida, analisaremos os *desejos apenas naturais* e os *desejos naturais necessários*.

2.3.1 – *Desejos infundados*

Os *desejos infundados* não possuem uma origem natural, isto é, não são o resultado de nossas carências físico/biológicas. Tais desejos são agregados às nossas listas de demandas através do processo de aculturação, ou melhor, são adquiridos à medida que assimilamos ao longo da vida hábitos relacionados à cultura na qual estamos imersos, como nos explica Laértios: “não naturais nem necessários [infundados] são os desejos por coroas e ereção de estátuas em honra da própria pessoa”¹⁵⁶.

Os *desejos infundados* são frutos das vãs opiniões humanas, dos juízos equivocados sobre o que de fato merece nosso apreço e atenção. Alcançar prestígio perante a sociedade, desejar ser homenageado com coroas de louros ou estátuas, honorárias que costumavam ser concedidas aos campeões dos jogos Olímpicos, são

¹⁵⁵ D.L. X, 127.

¹⁵⁶ D.L. X, 149.

“vazios”, “pura vaidade”, como diria o autor do livro de *Eclesiastes*. Na maioria dos casos, o desejo de possuir bens e honrarias sociais surge pelo simples fato de acreditar que os mesmos podem trazer a tranquilidade que almejamos naturalmente. Para Epicuro, esses desejos devem ser eliminados, pois representam juízos equivocados sobre nossas reais necessidades, já que não anulam nenhuma de nossas carências, sejam elas do *corpo* ou da *alma* e tampouco proporcionam a *felicidade*.

Alguns homens procuram tornar-se famosos e ilustres, pensando que desse modo garantiram para si mesmos segurança diante dos homens restantes. Se, então, a vida de tais pessoas for realmente segura, elas terão atingido o bem conforme a natureza; se, entretanto, for insegura, elas não terão atingido o fim que perseguiram impelidos pela própria natureza.¹⁵⁷

Para Epicuro, muitos homens ambicionam a fama por acreditarem que isso lhes proporcionará segurança. Contudo, caso tal intento não implique no resultado esperado, eles não terão alcançado o fim que perseguiram com tanto afincio. A *Máxima Princípal* XV acrescenta um detalhe importante a essa argumentação: “A riqueza conforme a natureza é limitada e fácil de obter; a requerida pelas opiniões vãs estende-se ao infinito”¹⁵⁸. A Natureza nos proporciona, sem impor obstáculos, os insumos necessários para a manutenção do nosso *corpo/alma*. Em contrapartida, as opiniões vãs criam demandas que estão para além do natural, isto é, nos induzem a buscar objetos e experiências que não nos encaminharão para o *télos* humano, o *bem viver*.

Segundo Lucrecio, desejos por honras e riquezas são nocivos tanto para aqueles que almejam quanto para a sociedade na qual esses homens tomam parte:

Finalmente, a avareza e o cego desejo de honrarias constroem aqueles homens miseráveis a transcender as fronteiras da lei, e até aliados e servidores em seus crimes, noite e dia, a esforçar-se com trabalho para emergir até o cume do poder: estas feridas da vida são alimentadas, em grande parte, pelo medo da morte¹⁵⁹.

Os desejos por honrarias e riquezas são nocivos ao homem, pois os levam a se empenhar arduamente para satisfazê-los, sem jamais alcançar o *prazer*; da mesma forma, tais desejos são nocivos para a sociedade, uma vez que podem motivar toda sorte de transgressão dos limites da lei. Para Lucrecio, tais desejos são alimentados, em grande parte, pelo medo da morte. Por acreditarem na morte como um estado de intenso sofrimento, muitos homens associariam a privação de riquezas e de honras como uma

¹⁵⁷ M.P. VII.

¹⁵⁸ M.P. XV.

¹⁵⁹ *De Rerum Natura* III, 60-64.

espécie de antecipação da morte, isto é, um estado de privação dos *prazeres*. Levados por esse temor, “aumentam suas riquezas com o sangue dos concidadãos, [...] se alegram com um funeral de um irmão e odeiam e temem as mesas dos parentes”¹⁶⁰.

A apologia de Epicuro à vida frugal, onde a recusa às honrarias sociais e ao apreço por outros desejos não naturais se apresenta como pilar nessa busca pela *felicidade*, é relacionada por muitos ao ascetismo socrático. Após ser informado por seu amigo Querefonte que, segundo o oráculo de Delfos, não haveria homem mais sábio do que ele dentre todos os atenienses, Sócrates não tomou tal revelação como uma concessão divina para ferir os interesses coletivos a seu favor ou para buscar a afirmação social dessa sua superioridade através do acúmulo de bens materiais. Pelo contrário, continuou a viver de maneira modesta, recusando para si honras e demais *prazeres* que poderiam influenciar na sua *autárkeia*; ter o princípio da ação em si mesmo.

Apesar de ser um dos nomes mais notáveis da tradição atomista, Epicuro adota um comedimento parecido com o de Sócrates ao afirmar na *Sentença Vaticana* 68 que “Nada é suficiente para quem o suficiente é pouco”¹⁶¹ e também na 67:

Uma vida livre não pode adquirir grandes riquezas, pois não é coisa fácil obtê-las sem servir à multidão ou aos poderosos; porém, tudo que ela possui é com constante prodigalidade; e se por acaso a sorte lhe proporcionar numerosos bens, ser-lhe-á fácil trocá-los pela benevolência do próximo.¹⁶²

Todo aquele que se recusa a enxergar que a boa vida está relacionada à adequação de nossos desejos com nossas reais necessidades está fadado a postergar sua *felicidade* na medida em que direciona suas ambições para coisas que não estão ao seu alcance. Epicuro não recusa a riqueza, mas a opinião de que é um bem em si mesma. Por esse motivo, faz um alerta: é preciso estar disposto a diminuir sua liberdade para obter grandes riquezas, pois não é fácil obtê-las sem se deixar levar pelos interesses alheios em detrimento das suas próprias convicções. O primeiro passo na ascese epicurista é representado pelo desvelar da natureza dos desejos que levam o homem a almejar *prazeres* que só possuem valor e sentido quando se atribui às convenções uma primazia frente ao que é natural. Após analisar os *desejos infundados*, passemos para a segunda parte de nossa tabela, os *desejos apenas naturais*.

¹⁶⁰ *Idem*, 70-74.

¹⁶¹ S.V. 68.

¹⁶² S.V. 67.

2.3.2 – *Desejos apenas naturais*

Os *desejos apenas naturais* são aqueles que não propõem apenas a supressão de nossas necessidades, mas se preocupam principalmente em ditar meios específicos para alcançar tal objetivo. Seja através da escolha do alimento mais refinado para se servir à mesa ou do vinho de aroma e sabor mais excepcional, esse grupo representa todos os desejos que buscam particularizar os caminhos para suprir nossas carências. Para os que buscam tais desejos, não basta saciar a fome com um pedaço de pão ou qualquer outro alimento que esteja ao alcance de nossas mãos, mas sim se alimentar com figos que nascem apenas em Siracusa. Esse desejo, apesar de satisfazer uma demanda natural, está dirigido à experiência proporcionada pelo contato ou consumo de um determinado objeto, e não à supressão da necessidade. Fatalmente, a médio ou a longo prazo, o refinamento dos meios pelos quais podemos atender as exigências de nosso composto, apesar de proporcionar movimentos agradáveis em nossa estrutura atômica, restringe nossa liberdade e, conseqüentemente, nossa *felicidade*, já que, além de condicionarmos nosso *corpo* e também nossa *alma* a se saciarem com apenas um grupo específico de *sensações* e *afetos*, a probabilidade de evitarmos *dores* e *perturbações* estaria diretamente relacionada à nossa possibilidade de acesso aos objetos que proporcionam esses *prazeres*. Na *Carta a Meneceu*, Epicuro problematiza essa discussão:

Às vezes consideramos a autossuficiência um grande bem, não porque em todos os casos devemos contentar-nos com o pouco [...] Uma dieta simples proporciona um prazer análogo ao de uma mesa suntuosa, desde que se elimine o sofrimento provocado pela necessidade; [...] O hábito de alimentar-se com simplicidade, e não suntuosamente, não só garante a boa saúde e faz com que o homem enfrente sem hesitação as inevitáveis necessidades da vida, mas ainda o predispõe melhor a apreciar as mesas suntuosas que lhe oferecem às vezes, e o torna destemeroso diante da sorte.¹⁶³

O sábio epicurista, dotado de *autossuficiência*, não recusa os *desejos apenas naturais*, tampouco os busca como se fossem indispensáveis para o *bem viver*. Epicuro não nos convida a nos despojarmos de todos os nossos bens antes de adentrarmos os portões do Jardim, mas apenas das vãs opiniões que nos impedem de compreender que o necessário é possível de obter. Uma dieta simples é capaz de “calar” a fome com a mesma força e intensidade que uma iguaria refinada. Ser autossuficiente não significa

¹⁶³ D.L. X, 130-131.

recusar as benesses que se apresentam perante nós, mas estar pronto para os momentos em que o pouco será a única opção ao nosso alcance.

Dentre os *desejos apenas naturais*, Lucrécio coloca o *amor*, isto é, quando o amante deseja possuir o amado por acreditar que apenas este é capaz de abrandar seus impulsos sexuais. Em seu poema, Lucrécio apresenta didaticamente a origem do desejo sexual como algo de ordem fisiológica. Tal desejo, representado pela necessidade de ejacular¹⁶⁴, surge do estímulo visual, mesmo que seja nos sonhos, e do acúmulo de sêmen. Por ter uma grande quantidade de sêmen acumulado, o ato de ejacular, além de ser natural, é extremamente necessário. Contudo, atribuir a capacidade de estímulo apenas a um único determinado objeto, o que ele chama de *amor*, pode ocasionar o surgimento de perturbações, uma vez que restringe as possibilidades de saciar essa necessidade.

Mas convém [...] afastar de si os alimentos do amor, voltar a mente a outro, lançar em quaisquer corpos o líquido reunido e não convém retê-lo, definitivamente transformado pelo amor a um só, e reservar a si um cuidado e uma dor certa; uma ferida, na verdade, agrava-se e se fortalece com o alimento, todos os dias o furor se desenvolve e a inquietação piora, se não perturbas as primeiras chagas com novos golpes e, errante, cuidas no início das recentes por meio de uma Vênus inconstante, ou mudas os movimentos da alma para outra direção¹⁶⁵.

É preciso saber se afastar do *amor*. Tal postura pode parecer radical, mas Lucrécio pretende preservar a possibilidade de aquisição dos *prazeres sexuais* ao negar ao *amor* seus alimentos. O *amor*, quando alimentado, torna o amante dependente dos *simulacros* vindos diretamente do amado para saciar sua necessidade natural de ejacular o sêmen acumulado em suas entranhas. Definitivamente, tal sentimento é nocivo ao amante, já que a retenção do sêmen provoca dores e inquietações em sua *alma (anima)*. Segundo Lucrécio, o melhor modo de se proteger das investidas do *amor* é direcionar a mente a outros assuntos e adotar qualquer *corpo* disponível como estímulo para saciar suas *necessidades sexuais*¹⁶⁶.

A preocupação de Epicuro e Lucrécio em alertar para o perigo da busca desmedida pelos *prazeres* resultantes dos *desejos apenas naturais*, isto é, as raízes por trás de cada desejo e também os frutos amargos que muitos deles produzem, redireciona

¹⁶⁴ Ver *De Rerum Natura* IV, 1037-1048.

¹⁶⁵ *De Rerum Natura* IV, 1063-1072.

¹⁶⁶ A abordagem de Lucrécio frente ao amor, guardando suas devidas particularidades, lembra *escala erótica* apresentada pela personagem Sócrates no *Banquete*, visto que o desejo de posse de um belo corpo ocupa o estágio mais baixo dessa escala. Ver *Banquete*, 209e-212a.

nossa atenção mais uma vez para o tipo de *prazer* que Epicuro qualifica como o *Sumo Bem*: *aponía* e *ataraxía*. Calcular as possíveis implicações negativas de cada desejo (*logismós*) é um dos principais exercícios filosóficos no epicurismo. Assim, há uma série de desejos que, apesar de serem naturalmente capazes de dar conta de nossas necessidades, não são indispensáveis para a satisfação, visto que condicionam nosso agregado atômico (*corpo/alma*) a um número limitado de *prazeres* que, na maioria dos casos, são difíceis de obter.

2.3.3 – *Desejos naturais necessários*

O grupo dos *desejos naturais necessários*, em um primeiro momento, parece agrupar apenas aqueles relacionados à supressão das carências físicas mais básicas, como comer e beber. O homem, como os demais animais, come e bebe para preencher a ausência de alguns nutrientes em seu organismo. Contudo, nesse grupo também estão alguns desejos relacionados à *alma*, assim como é possível notar nos desejos anteriores, pois Epicuro esclarece na *Carta a Meneceu* que “um entendimento correto dessa teoria permitir-nos-á dirigir toda escolha e rejeição com vistas à saúde do corpo e à tranquilidade perfeita da alma”¹⁶⁷. Epicuro estabelece um *cálculo* capaz de analisar e valorar tanto os desejos *carnais* quanto os *anímicos* (referentes à *alma*) visto que a *felicidade* está diretamente relacionada à saúde do *corpo* e à tranquilidade da *alma*. Contudo, se Epicuro alerta sobre a importância de buscar uma postura comedida frente aos *prazeres*, é de se esperar que ele mantenha esse mesmo critério ao analisar os *desejos naturais necessários*.

Os *desejos naturais e necessários*, por serem capazes de eliminar nossas *dores* e *perturbações*, são fundamentais para a manutenção da harmonia do *corpo* e da *alma*; porém, sua busca excessiva também pode proporcionar males comparáveis aos *desejos infundados* e aos *desejos apenas naturais*, já que nosso *corpo* só deseja o *prazer* enquanto sofre por sua ausência: “Sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer”¹⁶⁸.

Nosso *corpo*, naturalmente, só deseja a mesma medida daquilo que carecemos. Dessa forma, a busca excessiva por um *prazer*, mesmo que ele seja resultado de um *desejo natural necessário*, não visa simplesmente à eliminação de um sofrimento, mas

¹⁶⁷ D.L. X, 128.

¹⁶⁸ D.L. X, 128.

reflete um vício que pode ocasionar *dores e perturbações* maiores até que a *sensação de prazer* que foi proporcionada.

Muito mais importante do que estabelecer uma distinção entre os desejos *carnais* e os *anímicos*, é preciso tocar em um dois pontos principais da querela entre epicuristas e cirenaicos, *hedoné katastematiké* (*prazer estático*) e *hedoné kinetiké* (*prazer em movimento*). Desse modo, vejamos o que Laértios tem a nos dizer sobre o primeiro ponto de discordância entre as duas vertentes mais notáveis do hedonismo antigo, o *hedoné katastematiké* e o *hedoné kinetiké*:

Nas concepções a propósito do prazer Epicuro diverge dos cirenaicos. Estes, com efeito, não admitem o prazer estático, mas somente o prazer em movimento; Epicuro, ao contrário, admite ambos, quer os da alma, quer os do corpo, como afirma na obra *Da Escolha e da Rejeição*, em outra intitulada *Do Fim Supremo* e no primeiro livro da obra *Dos Modos de Vida*, e na epístola *Aos Filósofos de Mitilene*. Também Diógenes (de Tarsos) no décimo sétimo livro das *Lições Seletas*, e Metrodoro no *Timocrates* exprimem-se da seguinte maneira: “Concebe-se o prazer de dois modos: o prazer em movimento e o prazer estático.” E Epicuro na obra *Da Escolha e da Rejeição* diz o seguinte: “A tranquilidade perfeita e a ausência completa de sofrimento são prazeres estáticos; a alegria e o deleite são prazeres em movimento enquanto vistos em sua atividade¹⁶⁹.”

Os filósofos do Jardim, diferentemente de Aristipo e seus discípulos, admitem dois tipos de *prazer*: *hedoné katastematiké* e o *hedoné kinetiké*. Laértios teve a preocupação de nos legar o nome das principais obras escritas por Epicuro e seus discípulos, onde se torna clara a diferença entre essas duas escolas filosóficas. Infelizmente, dessas obras “sobreviveram a ação do tempo” apenas o que encontramos em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, os títulos e algumas orações. Contudo, essa pequena parcela já nos será de grande ajuda em prol de nosso objetivo, diferenciar esses dois tipos de *prazer*.

O primeiro, o *hedoné kinetiké*, é o resultado momentâneo do movimento que a *sensação* provoca em nossos *átomos*. Sua curta duração deve-se a sua natureza, já que representa a passagem imediata da *dor* para o *prazer*. Note-se que, em Epicuro, *dor* e *prazer* são estados opostos que o homem experimenta ao longo de sua vida, muito diferentes da concepção cirenaica de que o oposto de cada estado seria um período de latência, isto é, algo parecido com um estado de *não-dor* e outro de *não-prazer*, respectivamente. O *hedoné kinetiké* revela mais uma vez o caráter terapêutico da

¹⁶⁹ D.L. X, 136

filosofia epicurista. Em relação aos *desejos carnis*, tal *prazer* está associado à saciedade de nossas necessidades físico-biológicas; contudo, sabemos que essa estabilidade, *aponía*, é relativa e às vezes até provisória, já que tais demandas emergem novamente devido à fragilidade das ligações estabelecidas entre aos nossos átomos frente aos choques constantes com os demais corpúsculos matérias que existem. Podemos citar como exemplo a fome, a sede e o apetite sexual. Da mesma forma, os de ordem *anímica* são momentâneos e, na maioria dos casos, resultados de eventos que independem da nossa vontade, como a alegria e o deleite. Em contrapartida, o *hedoné katastematiké*, que não era admitido por Aristipo, representa a estabilidade da sensação *prazerosa*.

Entre as experiências sensoriais classificadas como *hedoné katastematiké* encontramos, em sua maioria, os desejos de ordem *anímica*, uma vez que essa estabilidade no *corpo* é relativa ou provisória. A tranquilidade perfeita, isto é, a ausência de perturbação (*ataraxía*), representa um tipo de *sensação* que atua sobre nossa *alma* de modo perene. Por não depender dos acontecimentos que ocorrem ao nosso redor, esse *prazer* negativo e estável é definido por Epicuro como o *Sumo Bem*, isto é, a *makários zên* (*vida bem aventurada afortunada*).

Segundo os epicuristas, a *felicidade* possui valor em si mesma, isto é, quem goza desse estado perene de tranquilidade não deseja nada além daquilo que já possui, a *ataraxía*. Quando se alcança tal estágio de plenitude, o sábio alcança o máximo de sua *autossuficiência*.

A relação que Epicuro estabelece entre a *ataraxía* e a *felicidade* não deve ser entendida como uma inferioridade do *corpo* frente à *alma*, simplesmente ele estabelece uma hierarquia onde tanto o *corpo* quanto a *alma* anseiam pelo mesmo objetivo: não sofrer. O que acontece é que nosso *corpo*, por estar mais suscetível ao choques com outros *átomos*, pode alcançar uma tranquilidade mais momentânea, o que não significa que a *ataraxía* não seja capaz de proporcionar ao sábio a habilidade de proporcionar mentalmente um estado de *aponía* para si mesmo, como podemos ver no relato de Laércio sobre os momentos finais da vida de Epicuro:

Quando estava prestes a morrer, Epicuro escreveu a seguinte carta a Idomeneu: “Neste dia feliz, que é também o último dia da minha vida, escrevo-te esta carta. As dores contínuas resultantes da estrangúria e da disenteria são tão fortes que nada pode aumentá-las. Minha alma,

entretanto, resiste a todos esses males, alegre ao relembrar os nossos colóquios passados.¹⁷⁰

Nesse registro feito pelo próprio Epicuro, é possível notar que a *ataraxía* é capaz de silenciar até as *dores* mais intensas que podem nos abater. O pensamento (*dianóia*) atua como um exercício filosófico contra a *dor* à medida que traz à mente os momentos de alegria que o mestre do Jardim experimentou na companhia de seus discípulos, em especial, Idomeneu. Nessa tabela dos desejos, como foi possível observar nos subtópicos anteriores, existe uma clara distinção valorativa entre os tipos variados de *prazer* que cada desejo pode resultar. Como a *ataraxía* empodera o sábio dessa capacidade de suprimir as *dores* do *corpo* através do *pensamento*, é possível compreender que o objetivo de Epicuro era demonstrar a relação de codependência entre o *corpo* e a *alma*, em vez de estabelecer uma “demonização” da *carne*.

2.3.4 – O ato prático do exercício do *prazer*

Ataraxía e *aponía*: o *prazer* da ausência. Para Epicuro, o maior dos *prazeres* é aquele capaz de promover um estado de plena imperturbabilidade na *alma* e no *corpo*. Esse estado de constante harmonia experimentado pelo sábio só é alcançado pelo exercício diário de adequar nossos desejos às nossas reais necessidades. A investigação das emoções humanas, através da teoria do *prazer negativo*, permite um conhecimento de si mesmo a ponto de ser possível calcular de modo *prudente* (*phrónesis*) nossas ações com vistas ao alcance da *felicidade*.

Epicuro encontrou no cálculo dos desejos uma forma de enfrentar os males que afligem a humanidade. Para ele, o melhor dos *prazeres* é aquele capaz de manter o equilíbrio complexo entre o *corpo* e a *alma*, na medida em que não traz consigo *dores* e *perturbações* e proporciona um estado de plena agradabilidade. Esse *prazer*, conhecido como *ataraxía*, é “o princípio e o fim da vida feliz”¹⁷¹. O exercício diário da sabedoria, que começa com o estudo das emoções humanas, é capaz de alcançar e manter tal *prazer*, como pode ser verificado nos primeiros parágrafos da *Carta a Meneceu*:

Nenhum jovem deve demorar a filosofar, e nenhum velho deve parar de filosofar, pois nunca é cedo demais nem tarde demais para a saúde da alma. Afirmar que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou é a mesma coisa que dizer que a hora da felicidade ainda não chegou ou já passou; devemos, portanto, filosofar na juventude e na velhice para que enquanto envelhecemos continuemos a ser jovens nas

¹⁷⁰ D.L. X, 22.

¹⁷¹ D.L. X, 128.

coisas mediante a agradável recordação do passado, e para que ainda jovens sejamos ao mesmo tempo velhos, graças ao destemor diante do porvir. Devemos então meditar sobre tudo que possa proporcionar a felicidade para que, se a temos, tenhamos tudo, e se não a temos, façamos tudo para tê-la.

Põe em ação os preceitos que te comuniquei ininterruptamente e medita, com a nítida consciência de que eles são os elementos fundamentais de uma vida bela.¹⁷²

A *Carta a Meneceu* é um convite direcionado para todos os homens, independentemente de idade, classe social ou gênero¹⁷³. O objetivo da filosofia do Jardim é oferecer um manual filosófico capaz de tratar as dores e perturbações humanas, além de proporcionar o alcance e manutenção do estado pleno de agradabilidade, isto é, o equilíbrio do complexo *corpo-alma*. Na velhice, destituídos do vigor de nossa juventude, o ato de trazer à mente os momentos agradáveis que experimentamos ao longo da vida serve como um bálsamo que alivia nossas *dores* e acalenta nosso coração para que não sejamos perturbados por vãs opiniões. Em contrapartida, o jovem que exercita cotidianamente os ensinamentos do mestre, tanto através da meditação como também da aplicação prática, está sempre pronto para enfrentar as situações adversas que são lançadas à sua frente pelo acaso, pois tais atitudes são fundamentais para o alcance e manutenção da *felicidade*¹⁷⁴.

O hedonismo de Epicuro recebeu diversas leituras ao longo dos séculos. Muitas dessas interpretações atribuem ao mestre do Jardim a imagem de um homem desmedido, extravagante, que plagiou de modo grosseiro o atomismo de Leucipo e Demócrito e a ética hedonista de Aristipo. De fato, Epicuro incorporou certos elementos já presentes nas teorias de seus antecessores; contudo, trouxe para a mesa de debate uma nova teoria do *prazer*. Entendendo o *prazer* como o *Sumo Bem*, Epicuro apresenta uma filosofia que parte da compreensão das necessidades humanas com o objetivo de dotar o homem da *prudência* necessária para se calcular e deliberar racionalmente o que ele precisa escolher e evitar para se manter imperturbável.

Para Epicuro, a *prudência* é a base de uma vida considerada agradável: “O princípio de tudo isso e o máximo bem é a prudência, pois a coisa mais preciosa da

¹⁷² D.L. X, 122.

¹⁷³ Em D.L. X, 23-24, Laértios menciona o nome de algumas mulheres que faziam parte da comunidade do Jardim: Batis (irmã de Metrodoro e esposa de Idomeneu), Leóntion (cortesã e esposa de Metrodoro) e Temista (esposa Leonteu de Lampsaco).

¹⁷⁴ Veja também D.L. X, 120.

filosofia é a prudência.”¹⁷⁵ A *prudência* é o bem mais valioso da filosofia. Apesar de o *prazer* ser desejado naturalmente por nós desde o nosso nascimento¹⁷⁶, é necessário investigar a natureza de cada um de nossos desejos para que sejamos capazes de buscarmos o *prazer* ao mesmo tempo em que evitamos a *dor*. O *logismós* epicurista não existe sem a *phrónesis*. Por ser prudente, o sábio é capaz de viver de maneira plena, satisfazendo suas necessidades.

Para encerrarmos nossa análise do exercício do *prazer* em Epicuro, nada melhor do que citar um dos trechos do *De Rerum Natura* onde Lucrécio, filósofo e poeta epicurista, poetiza sobre os benefícios de uma vida prudente:

É doce, [...] assistir da terra às rudes provas de outrem: não que o sofrimento de alguém seja um grande prazer; mas ver de que malefícios nós próprios escapamos é coisa doce. [...] Mas nada é tão doce como ocupar solidamente os lugares altos fortificados pela ciência dos sábios, regiões serenas de onde se pode baixar o olhar sobre os outros homens [...] disputarem-se da glória do nascimento [...] para se elevarem ao cimo das riquezas ou para se apoderarem do poder. Ó miseráveis espíritos dos homens, ó corações cegos! [...] Não veem o que a Natureza cria? Reclamará ela outra coisa para o corpo além da ausência de dor, e para o espírito um sentimento de bem estar, desprovido de inquietude e de receio?¹⁷⁷

Acima da muralha argumentativa criada ao redor do Jardim epicurista, Lucrécio se delicia ao ver os demais homens vagando errantes em busca de glórias, riquezas e poder, ou seja, *desejos infundados*, opiniões vãs que relacionam a *felicidade* com necessidades criadas pela vida em sociedade. O gozo do sábio epicurista não nasce da contemplação do sofrimento alheio, mas de ver que o correto estudo das emoções humanas o proporcionou exercícios filosóficos capazes de atender as exigências de nossa natureza, afastar-se das dores e das perturbações, *aponía* e *ataraxía*.

¹⁷⁵ D.L. X, 132.

¹⁷⁶ Ver D.L. X, 137

¹⁷⁷ *De Rerum Natura*, II, v.1-19.

3 – *KÉPOS*: A COMUNIDADE DE AMIGOS

Nos dois primeiros capítulos da presente dissertação, nosso objetivo era apresentar os principais conceitos que compõem o modelo de vida proposto por Epicuro e problematizar o significado do termo *hedoné* entre os epicuristas. Em contrapartida, no capítulo 3, “*Képos*: a comunidade de amigos”, nossas atenções estarão voltadas para a vida comunitária do Jardim, isto é, investigaremos a aplicação prática da terapia epicúrea para o *bem viver*.

O *képos* epicurista representava a sede de uma comunidade hedonista de amigos. Para seus frequentadores, o *prazer* constituía o *bem supremo*, e, por essa razão, cabe ao homem afastar-se de tudo que o impede de alcançar tal objetivo. Nesse sentido, era indispensável saber discernir quais desejos ou situação poderiam implicar em consequências desagradáveis. Contudo, o mestre do *képos* ministrava regularmente suas preleções para instruir sobre os instrumentos necessários para se alcançar uma vida de intenso *prazer*. Em um primeiro contato, a valorização do *prazer* por parte dos epicuristas pode soar como um convite à libertinagem, mas o *prazer* buscado por Epicuro e seus discípulos representa a ausência completa de *dor no corpo* e *perturbação na alma* (*aponía* e *ataraxía*).

Para Epicuro, é possível obter a imperturbabilidade através de um estilo de vida comedido, tanto através de uma dieta simples quanto do emprego moderado das palavras. O objetivo epicurista é o regresso a um estado de harmonia presente no ceio da *Natureza*. Esse estado de tranquilidade destoa da busca por reconhecimento e poder perante os homens. O estilo frugal presente na vida de Epicuro e de seus discípulos

atraiu para essa comunidade de amigos críticas hostis que associavam o *képos* ao tipo de organização primária onde seus membros viveriam em comunhão de interesses, mas de um modo não reflexivo, como a cidade dos porcos apresentada em *República* de Platão¹⁷⁸.

Segundo essa crítica, o porco (associado a Epicuro) está resignado à busca pela saciedade dos desejos do próprio ventre (fisiológicos e sexuais), uma vez que uma limitação imposta por sua própria estrutura física inferior o impediria de refletir sobre coisas mais elevadas, como o *kósmos*. Para os críticos, o Jardim representava um ambiente libertino onde mestre e discípulos se banquetavam como porcos. Apesar das críticas hostis, muitos, como Horácio, preferiam ser um “porco do rebanho de Epicuro¹⁷⁹” do que se resignar a juízos equivocados sobre a realidade.

Para entender os possíveis motivos que levaram tantos a aderir ao estilo de vida filosófico proposto por Epicuro, nossa análise será dividida em três etapas: 3.1 - o significado do termo *epikouros*, 3.2 – a assimilação do epicurismo pelos romanos; 3.3 - *parresía* enquanto uma prática que contribui para o aperfeiçoamento ético dos membros do Jardim.

3.1 – *Epikouros*, aquele que socorre

Na introdução, foram mencionados alguns fatos importantes da biografia de Epicuro, como seu local de origem e os relatos sobre sua vida. Contudo, não foi problematizado o significado de seu nome. Pode parecer uma proposta simplória, visto se tratar de um texto de caráter acadêmico, mas veremos como o significado do termo *Epikouros* se confunde com o estilo de vida adotado por esse filósofo.

Epikouros é o termo grego utilizado para nomear aqueles que eram responsáveis em prestar *socorro* (*epikouría*) no campo de batalha, seja através de alimentos para a tropa ou como contingente militar a fim de preservar os outros de um perigo ameaçador. Infelizmente, os motivos que levaram Neoclés e Cairestrate a escolher esse nome para um de seus filhos se perderam ao longo da história; porém, o que chama mais a atenção é o alinhamento do significado do nome com o estilo de vida adotado pelo mestre do Jardim.

¹⁷⁸ Ver *República* II.

¹⁷⁹ HORÁCIO, *Epístolas* I, 4, 16.

Epicuro, como qualquer jovem de origem ateniense, cumpriu suas obrigações militares (*ephebia*) durante dois anos¹⁸⁰. Provavelmente, em algum momento prestou *epikouria*, isto é, prestou auxílio às tropas da Hélade. Deixando de lado os possíveis trocadilhos infames que essa situação pode ter gerado, é interessante atentar para a relação do significado de seu nome com seu projeto filosófico. Desde seu encantamento pela filosofia, aos 14 anos, quando o platônico Pânfilo não soube lhe explicar o significado do termo caos em Hesíodo¹⁸¹, Epicuro começou a “rascunhar” o que mais tarde se tornou uma filosofia para o *bem viver*, um *saber para a vida*:

É vazio o discurso do filósofo que não trata de nenhuma paixão humana. De fato, do mesmo modo que o médico de nada serve se não extirpa as doenças do corpo, assim também a filosofia de nada serve se não expulsa para fora da alma as coisas que a afetam.¹⁸²

É vazio o discurso filosófico que não pretende dar conta das perturbações que afligem o homem. O verdadeiro filósofo socorre os homens de suas paixões. Como já vimos no primeiro capítulo, à filosofia epicurista dialoga, mesmo que às vezes indiretamente, com as teorias médicas de sua época. Para os epicuristas, o discurso filosófico atua como um *phármakon* para a alma enferma, purgando-a de todos os males que a afetam. Esse testemunho de Porfírio sobre o significado da filosofia para os epicuristas auxilia na compreensão do caráter essencialmente *epikouros* do projeto de Epicuro. Tendo essa proposta como fundamento, Epicuro comprou por 80 minas uma casa com jardim situada próximo ao Mercado e o porto de Pireu¹⁸³ e nela fundou uma comunidade de amigos. Essa casa não representava uma instituição escolar onde se ministrava sistematicamente um tipo de saber teórico; segundo Brun¹⁸⁴, o Jardim não abrigava uma sociedade de eruditos, mas um grupo de amigos dispostos a se livrar de seus medos e temores a fim de se deliciarem com os frutos da *ataraxia*.

A comunidade do Jardim não era elitista¹⁸⁵. Diferentemente do Liceu e da Academia, o Jardim não possuía uma política de admissão segregacionista. Qualquer pessoa, jovem ou idosa, poderia tomar parte nas reuniões, porque “nenhum jovem deve demorar a filosofar e nenhum velho deve parar de filosofar, pois nunca é cedo ou tarde

¹⁸⁰ Ver SPINELLI, 2009, p.23.

¹⁸¹ D. L. X, 2.

¹⁸²¹⁸² Frag. Usener 221.

¹⁸³ Ver SPINELLI, 2009, p.31.

¹⁸⁴ Ver BRUN, 1959, p.115.

¹⁸⁵ Ver ASMIS, 2001, p.209

demais para a saúde da alma”¹⁸⁶. Para Epicuro, não existe uma idade específica para se filosofar, em qualquer fase da vida a filosofia liberta o homem e a mulher também. O Jardim era acessível a homens, mulheres, jovens, idosos, ricos, pobres, letrados e iletrados, ricos, pobres, livre e escravos... Contrariando o *modus operandi* das instituições de ensino da época¹⁸⁷.

Em seus relatos sobre a vida de Epicuro, Laércio cita o nome de algumas cortesãs que faziam parte do Jardim (Leôntion, Mamárion, Hedeia, Erótion e Nicídion)¹⁸⁸, além de outras mulheres que também se distinguiam entre os demais discípulos, como Temista¹⁸⁹. Epicuro acolhia as mulheres e as considerava iguais aos homens. Para Gordon¹⁹⁰, o fato de mulheres integrarem o núcleo epicurista foi aproveitado pelos seus opositores para construir uma reputação negativa do Jardim¹⁹¹. Ora, reconhecidamente a mulher possuía uma posição inferior frente ao homem no mundo grego. Basta conferir as listas de espólios de guerra de alguns textos antigos para encontrar belas mulheres entre os bens saqueados do exército inimigo. Por esse motivo, o Jardim atraiu diversas acusações falaciosas de seus opositores. Epicuro rompeu com o sexismo grego ao abrir os portões do Jardim, consequentemente do *bem viver*, para *socorrer* a todos.

Em sua comunidade de amigos, Epicuro enfatizava a importância da memorização sob supervisão de um mestre¹⁹², ou de um companheiro mais próximo, como parte do processo educacional. Cada trecho memorizado ajudaria o discípulo a calcular suas ações à medida que se deparasse com situações desfavoráveis, como podemos ver no último parágrafo da carta endereçada ao discípulo Heródoto:

Assim, se essa exposição for memorizada cuidadosamente e produzir efeito, creio que qualquer pessoa, seja ela quem for, embora não penetre em todos os detalhes mínimos, conquistará uma segurança incomparavelmente forte em comparação com o resto da humanidade, Com efeito, por si mesma ela esclarecerá muitos pontos particulares por mim tratados exaustivamente no sistema completo da minha doutrina, e esses mesmos elementos, uma vez fixados na memória, jamais cessarão de ajudá-la. É tal a natureza deste resumo que aqueles que em medida suficiente ou completa já possuem conhecimentos especiais, analisando-os a luz dessas noções elementares, poderão realizar o maior número possível de investigações sobre a natureza

¹⁸⁶ D. L. X, 122.

¹⁸⁷ NUSSBAUM, 1994, p. 104.

¹⁸⁸ D.L. X, 7.

¹⁸⁹ D.L. X, 25.

¹⁹⁰ Ver GORDON, 2004, p. 221-243.

¹⁹¹ D. L. X, 5-7.

¹⁹² Ver AMIS, 2001, p.209-239.

inteira; por outro lado, aqueles que ainda não tenham atingido a condição de estudiosos maduros, com base nesses elementos e sem a palavra viva do mestre, poderão recapitular com rapidez do pensamento as doutrinas mais importantes para a serenidade da alma.¹⁹³

A *Carta a Heródoto* tem como objetivo principal apresentar o resumo dos pontos principais da *physiología* epicurista. A exposição epicurista não pretende arrebatá-los através de uma linguagem suntuosa e apelativa, mas servir de instrumento para que cada discípulo investigue a *Natureza* e alcance autonomamente as mesmas conclusões às quais Epicuro chegou. Provavelmente, essa carta servia tanto com bibliografia introdutória para os novos discípulos como também material de divulgação. A memorização de seu conteúdo servia, sobretudo, para auxiliar no exercício diário das práticas que conduzem a *ataraxía*. É importante salientar que a memorização proposta por Epicuro não consiste em uma repetição automática de seus ensinamentos, mas em um ato de reflexão que implica em uma mudança comportamental.

Outro dado relevante encontrado no trecho final da carta endereçada a Heródoto é a possibilidade de o discípulo estar em contato com a doutrina epicurista mesmo estando distante espacialmente do Jardim. Caso não morasse em Atenas ou precisasse se ausentar temporariamente dessa *cidade-estado*, a palavra do mestre se faria presente mediante reflexão cuidadosa de sua exposição epistolar. Ora, Laércio preservou no livro X de *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* três cartas endereçadas por Epicuro (a Heródoto, a Pítocles e a Meneceu), assim como um trecho da *Carta a Idomeneu* e relatos sobre a existência de outras cartas escritas pelo mestre do Jardim aos seus discípulos. Depois da fundação do Jardim em Atenas, Epicuro “passou toda a sua vida lá, à exceção de duas ou três viagens a certas regiões da Jônia com o objetivo de visitar amigos”; contudo, a existência das cartas demonstra a preocupação do mestre para com os seus discípulos. Durante muito tempo, antes da “descoberta” de uma coletânea de sentenças na biblioteca do Vaticano e dos papiros de Herculano, essas epístolas, ao lado das *Máximas Principiais*, eram as únicas obras de Epicuro que haviam sobrevivido. Contudo, o vocabulário simples e o caráter conciso das epístolas não impediu que a proposta *epikouría* da filosofia do Jardim alcançasse diversas almas atormentadas ao longo do tempo.

¹⁹³ D. L. X, 83.

Tempos depois da morte de Epicuro, mais precisamente no século I a.C., o discurso epicurista encontrou abrigo na baía de Nápoles e, posteriormente, em toda a Roma. Nesse contexto social, a filosofia epicurista ganhou novos contornos, porém sem se distanciar de seu objetivo principal: *socorrer* as almas atormentadas pelas vãs opiniões através de seus *phármaka* para o *bem viver*.

3.2 – O epicurismo entre os romanos e Filodemo de Gádara

Em 146 a.C., quando as legiões romanas subjulgaram definitivamente a Macedônia e os demais reinos e cidades-estados helenísticas, Roma se tornou o grande centro político e econômico do mediterrâneo. Seja pela chegada a Roma de escravos gregos letrados¹⁹⁴ ou de artistas, retores e filósofos que livremente partiram em busca de disseminar suas obras e teorias na nova capital do mundo antigo, esse evento contribuiu para o intercâmbio cultural entre essas duas culturas. Dentre os filósofos que foram atraídos pela efervescência cultural do novo centro mediterrânico, podemos citar os epicuristas Filisco e Alceu.

Filisco e Alceu talvez tenham partido para Roma em busca de divulgar as doces palavras do mestre do Jardim. Porém, segundo Ateneu¹⁹⁵, a filosofia do Jardim não despertou inicialmente o interesse de muitos romanos, ao ponto de expulsarem de Roma os dois mensageiros das *boas novas* epicuristas. Para Boyancé¹⁹⁶, é provável que esse incidente tenha contribuído para ausência de um representante do Jardim na embaixada ateniense enviada a Roma em 155 a.C., já que o grupo era composto por representantes de apenas três escolas filosóficas (a Academia, o Pórtico e o Liceu)¹⁹⁷. A presença de um epicurista poderia dificultar a negociação com os romanos, visto que já existia uma indisposição para com a filosofia do Jardim. A expulsão de Filisco e Alceu de Roma e ausência de um representante do Jardim na embaixada ateniense desperta uma curiosidade sobre os motivos que levaram os romanos a rejeitar inicialmente a filosofia de Epicuro.

¹⁹⁴ Como exemplo, podemos citar o prisioneiro de guerra Lívio Andrônico (c. 284-204 a.C.), que foi responsável por introduzir na literatura latina a épica, o drama e a lírica grega. Para mais informações sobre o papel exercido pelos escravos letrados na sociedade romana, ver PONCE, 2005, p.61-81.

¹⁹⁵ ATENEU, *Deipnosofistas*, 12, 547^a:

¹⁹⁶ BOYANCÉ, 1960, p.499.

¹⁹⁷ Carnéades, Diógenes e Critolau, foram os escolhidos para representar a Academia, o Pórtico e o Liceu, respectivamente.

A cultura romana, o *mos maiorum*¹⁹⁸, tinha como um de seus principais fundamentos a valorização da vida pública e a reverência aos ritos e tradições religiosas da cidade¹⁹⁹. Talvez o desdém de Epicuro em relação tanto aos assuntos cívicos quanto às crenças religiosas tenham causado certa estranheza nos romanos nesse primeiro contato. Contudo, aos poucos as palavras do mestre do Jardim foram ganhando adeptos entre a plebe e os nobres, a ponto de se tornarem uma das filosofias mais influentes no pensamento latino²⁰⁰.

Dentre os nobres que aderiram ao epicurismo, podemos citar Virgílio²⁰¹, Horácio²⁰² e Lucrécio. Esses três não apenas discorriam sobre poesia, mas também compuseram belíssimos poemas²⁰³, uma das provas de que os romanos adaptaram aos seus costumes a filosofia do Jardim:

Assim como os médicos, quando tentam dar às crianças o repugnante absinto, primeiro passam no bordo da taça louro fluido e doce mel, de modo que, pela idade proveniente e pelo engano dos lábios, tomem a amarga infusão de absinto e, não significando este engano prejuízo, possam deste modo readquirir a saúde, assim também eu, como esta doutrina parece muito desagradável a quem a não tratou, e foge diante dela, horrorizado, o vulgo, quis, em verso eloquente e harmonioso, expor-te as minhas ideias e ungi-las, por assim dizer, do doce mel das Musas; versos, enquanto penetras toda a natureza e lhes sentes a utilidade.²⁰⁴

A poesia, para Lucrécio, é um instrumento para tornar mais palatável a doutrina epicurista para aqueles que nutrem certa animosidade em relação ao seu discurso. Assim como o médico coloca no bordo da taça louro fluido e mel para que as crianças não sintam o amargor do remédio, os harmoniosos versos de Lucrécio conduzem agradavelmente seus ouvintes para o estado de tranquilidade da alma proposto por Epicuro. Lucrécio é o representante máximo do epicurismo na filosofia romana; porém, os romanos não apenas adaptaram as palavras de Epicuro para outros estilos literários. No campo da política, em cargos normalmente reverenciados pela sociedade, os epicuristas também adaptaram a filosofia do Jardim ao *mos maiorum* romano, como

¹⁹⁸ *Costume dos ancestrais.*

¹⁹⁹ Ver PEREIRA, 2002, p. 357-362.

²⁰⁰ Ver FERGUSON, 1990, p. 2262.

²⁰¹ Públio Virgílio Maro, 70 a.C. – 19 a.C.. Poeta romano.

²⁰² Quinto Horácio Flaco, 65 a.C – 8 a.C.. Poeta-filósofo romano.

²⁰³ Segundo Laércio, os epicuristas helênicos acreditavam que “apenas o sábio discorrerá acertadamente sobre a música e a poesia, sem chegar, entretanto, a compor poemas” (D.L. X, 120).

²⁰⁴ *De Rerum Natura* IV, 6-25.

podemos ver na vida de dois políticos atuantes no final da república romana: Tito Pompônio Ático e Lúcio Calpúrnio Pisão Cesonino.

Segundo Grimal²⁰⁵, Tito Pompônio Ático²⁰⁶ provavelmente se encantou com a proposta de vida epicurista ao visitar Atenas com seu amigo Marco Túlio Cícero²⁰⁷, por volta de 90 a.C. Em 85 a.C, enquanto Roma era assolada pelas guerras civis, Ático partiu para Atenas em busca de um lugar livre de *perturbações*. Contudo, não renunciou às suas obrigações enquanto cidadão romano, pois, além de oferecer abrigo para seus amigos, independentemente do posicionamento político que tivessem no conflito, regressou à península itálica em 65 a.C. para oferecer apoio à campanha de Cícero ao consulado. O posicionamento de Ático frente às questões de interesse público demonstra que, para muitos epicuristas romanos, era possível se abster das influências nocivas da vida em sociedade sem renunciar completamente às suas obrigações enquanto cidadão, ainda mais quando está em jogo a preservação da vida de um amigo ou simplesmente o apoio em uma situação que requer o uso de sua influência política. Assim como Ático, Pisão soube conciliar uma vida política ativa com os pressupostos da filosofia do Jardim.

Lúcio Calpúrnio Pisão Cesonino²⁰⁸ foi um importante político romano. Ocupou diversos cargos públicos ao longo de sua vida, mas sua principal ação no campo político foi tentar evitar as guerras civis, sobretudo após o assassinato de Júlio César, esposo de sua filha Calpúrnia²⁰⁹. Durante o período no consulado, absteve-se de tomar partido na disputa pelo poder entre Cícero e Clódio²¹⁰, o que atraiu para si a inimizade de Cícero. Normalmente se atribui a Pisão a propriedade da Villa dos papiros em Herculano, onde Filodemo, seu mestre e amigo²¹¹, liderava uma comunidade epicurista.

Ático e de Pisão refletem o modo como o epicurismo foi assimilado pelos romanos. Se em um primeiro momento a sociedade romana reagiu negativamente à doutrina do Jardim, a ponto de expulsar de sua cidade Filisco e Alceu, aos poucos as palavras de Epicuro encontraram abrigo nas *almas* romanas ao se adaptarem à necessidade de uma vida política mais ativa, sem relegar em um segundo plano a busca pela *ataraxía, imperturbabilidade da alma*. Se nomes como Lucrécio, Virgílio e

²⁰⁵ GRIMAL, 1969, p. 148-149.

²⁰⁶ 109 a.C. – 32 a.C.. Historiador e escritor romano.

²⁰⁷ 106 a.C. – 43 a.C.. Filósofo e político romano.

²⁰⁸ C. 100 a.C. – 43 a.C.. Político romano.

²⁰⁹ Calpúnia Pisônia, 75 a.C. - ?. Nobre romana e terceira esposa de Júlio César.

²¹⁰ Públio Clódio Pulcro, 93 a.C – 52 a.C.. Político romano.

²¹¹ Para Filodemo, Pisão era o “amigo mais querido” (*Antologia Palatina*, 9.44).

Horácio servem para demonstrar que o epicurismo em Roma não exclui a poesia em sua argumentação, Ático e Pisão refletem um epicurismo diretamente familiarizado com os costumes romanos, ao ponto de saber lidar de modo ativo com questões políticas. Um dos responsáveis pela apresentação e assimilação do epicurismo pelos romanos foi Filodemo, mestre e amigo de Pisão.

Filodemo nasceu por volta do ano 110 a.C. na cidade de Gádara, no sul do Mar da Galiléia. Pouco se sabe sobre a fundação de Gádara; todavia, essa cidade experimentou um grande florescimento cultural durante o império selêucida²¹². Por ter nascido nesse importante centro cultural do mundo helênico, é de se esperar que desde cedo Filodemo, independentemente de sua origem étnica²¹³, tenha tido contato com a filosofia, a música, a retórica e a literatura grega.

A juventude de Filodemo coincide com o período em que Gádara foi invadida pelo rei judeu Alexandre Janeu²¹⁴. Segundo Sider²¹⁵, provavelmente Janeu não apenas subjulgou a cidade com suas tropas, mas também forçou seus habitantes a se converterem ao judaísmo, o que resultou em uma guerra civil²¹⁶. Para Gigante²¹⁷, o encantamento de Filodemo pelo epicurismo e a sua ida para Atenas talvez tenham sido motivados pelos conflitos políticos observados em Gádara.

Em Atenas, Filodemo prontamente adentrou os portões do Jardim, que, nessa época, estava sob os cuidados de Zenão de Sídon²¹⁸. Filodemo nunca escondeu sua admiração por Zenão, a ponto de se declarar como o seu “mais fiel [... E seu] incansável admirador”²¹⁹.

Após a morte de Zenão, por volta de 80 a.C.²²⁰, Filodemo vai para a Itália e lá conhece aquele que seria seu grande amigo, patrono e discípulo, Pisão. Com o patrocínio de Pisão, Filodemo passou cerca de 30 anos na Itália, mais precisamente em Herculano, refletindo, ensinando, escrevendo e reunindo um grande número de obras filosóficas no seu *képos*, a Vila dos Papiros. Nessa comunidade aos pés do Vesúvio, a *phília* era a base das relações entre seus membros, assim como em Atenas, e cada

²¹² Para mais informações sobre a importância cultural de Gadara no mundo antigo, ver: FITZGERALD, J. T. D. / OBBINK, D. / HOLLAND G, 2004, pp. 343-397.

²¹³ Para Momigliano, Filodemo era um “oriental helenizado” (MOMIGLIANO, 1950, p. 382).

²¹⁴ Rei da Judéia de 103 a.C a 76 a.C.

²¹⁵ SIDER, 1997, p. 5.

²¹⁶ Apenas em 63 a.C. Gadara e outras cidades de região foram “libertas” das influências do reino da Judéia com auxílio do general romano Pompeu e suas legiões.

²¹⁷ GIGANTE, 1995, p. 67-68.

²¹⁸ C. 150 a.C. – c. 75 a.C.. Filósofo epicurista.

²¹⁹ *P.Herc.* 1005, col. 14.8-9.

²²⁰ KONSTAN, 1998, p. 1.

membro da comunidade contribuía para o aperfeiçoamento ético de seus amigos a partir do exercício da *parresía*.

3.3 – A *parresía*

A noção de *parresía* é um dos conceitos mais importantes para se descrever o exercício diário da filosofia epicurista nas relações estabelecidas entre os membros da comunidade do Jardim, sobretudo no período romano. Porém, como esse termo já estava presente na cultura grega bem antes da fundação do *képos*, é necessário compreender primeiramente os seus significados e os espaços em que costumava ser empregado.

O termo grego *parresía* é constituído por dois vocábulo: *pan*, que significa *tudo*, e *rêma*, *o que é dito*. Por esse motivo, normalmente se traduz por *dizer tudo*, *falar livremente* ou *franco falar*. O conceito de *parresía* possui um lugar especial na obra de Filodemo; contudo, esse vocábulo já estava presente nas discussões políticas levantadas pelos versos de Homero, por Eurípides em suas tragédias, nos diálogos platônicos e também nas práticas cínicas. Mesmo que Filodemo tenha expandido seu significado, é indispensável atentar para os diferentes espaços em que o *franco falar* era empregado, com o objetivo de preparar o terreno para nossa análise sobre a *parresía* epicúrea.

Uma das principais características da *parresía* é a liberdade de se expressar, e esta já estava presente na Hélade muito antes da fundação do *képos* de Herculano. Em Homero, mais especificamente no canto II da *Ilíada*²²¹, destaca-se uma cena inusitada onde vemos o questionamento da validade da liberdade de expressão.

Na cena retratada pelos versos de Homero, vemos Agamémnon, líder da expedição argiva a Troia, conclamando todo o exército Aqueu para uma assembleia com o objetivo de revigorar o ânimo da tropa para a batalha. Contudo, ele e os demais heróis que capitaneavam ao seu lado não esperavam que um de seus soldados resolvesse se manifestar perante a assembleia. Esse soldado de infantaria (Tersites), que era considerado o mais feio de toda a tropa, resolveu tomar a palavra para questionar a validade do conflito em solo troiano. Segundo Tersites, a guerra era vantajosa apenas para aqueles que tomariam a maior parte no espólio, além das motivações não serem suficientes para justificar o número de soldados que perderiam a vida nos combates. Esse discurso não agradou aos membros da assembleia, a ponto de Odisseu desferir um

²²¹ Ver *Ilíada* II, 51-278.

golpe com o cetro em suas costas. Se analisarmos toda a trama, que envolve o conflito entre argivos e troianos, poderemos chegar à conclusão de que Tersites não distorceu a verdade em sua argumentação. Porém, tanto os heróis quanto os demais membros da tropa aprovaram o ato de violência impetrado por Odisseu para silenciá-lo. Ora, segundo Saxonhouse²²², Aquiles²²³ também compartilhava de um posicionamento semelhante ao de Tersites em relação à guerra, mas o fato dessa personagem representar apenas um soldado de infantaria de má aparência influenciou no modo como os demais reagiram ao seu discurso.

Independentemente da veracidade da cena retratada nos versos de Homero, é provável que o termo *parresía* tenha emergido da liberdade de expressão presente no contexto sócio-político da Atenas do século V a.C. Contudo, como em Homero, a liberdade de expressão era restrita aos homens adultos filhos de pai (cidadão) e mãe atenienses, apenas estes podiam tomar parte nas discussões e decisões políticas nas reuniões que eram realizadas quatro vezes por mês na *Assembleia (Ekklesía)*. Segundo Ferreira²²⁴, a *fala franca* era considerada uma condição fundamental para o bom funcionamento da máquina pública. Essa importância atribuída à *parresía* em Atenas pode ser encontrada na seguinte fala da personagem Fedra na tragédia *Hipólito* (de Eurípides): “Que possam viver, florescentes e livres de dizer o que quiserem, na ilustre cidade de Atenas, prestigiados por causa da mãe²²⁵”

Em *Hipólito*, Eurípides constrói uma tragédia em um cenário anterior ao florescimento da democracia ateniense, mas isso não o impede de colocar nos lábios da personagem Fedra um discurso em exaltação a um dos fundamentos da política de sua cidade natal, a *parresía*. Esse trecho da obra de Eurípides, além de apresentar uma crítica aos sistemas de governo onde os cidadãos não tomam parte nas decisões políticas, demonstra o orgulho que muitos atenienses tinham da autonomia crítica que o cenário democrático favorecia. No entanto, os gregos também enxergavam um potencial destrutivo na *parresía*, como podemos ver em Platão.

Para Platão²²⁶, o fato de o ambiente democrático permitir a qualquer orador apresentar suas ideias nas reuniões da Assembleia pode ser algo nocivo ao *bem-estar* da *pólis*. Segundo ele, um orador habilidoso, mas descompromissado com a verdade, é

²²² SAXONHOUSE, 2005, p. 1.

²²³ Ver *Ilíada* I, 225-231.

²²⁴ FERREIRA, 2004, p.105.

²²⁵ *Hipólito*, 421-423.

²²⁶ Ver *O Banquete*, 198c.

capaz de se valer do *falar livremente* para alterar a realidade através de seu discurso sinuoso e arrebatador para decisões nocivas a *cidade/estado*. Platão problematiza o conceito de *parresía* a partir do questionamento sobre as intenções por trás de cada orador. Ora, a possibilidade de a *parresía* se desviar da verdade nos leva a concluir que existe uma distinção entre *falar livremente* e o *franco falar*, na medida em que o primeiro representa simplesmente *liberdade de expressão*, que possibilita tanto o uso adequado quanto o lesivo da palavra. Em contrapartida, o segundo está diretamente alinhado com a verdade. Essa distinção fica mais evidente nos relatos sobre a vida de Diógenes, o cínico.

Talvez o termo *parresía* seja a melhor definição para o estilo de vida proposto por Diógenes, o cínico. É comum que certos conceitos sejam associados a determinados grupos ou pessoas à medida que refletem significativamente os traços mais marcantes dos mesmos. Independentemente da possível origem do termo *parresía* no contexto político de Atenas, a partir do período helenístico, é inevitável problematizar seu significado sem ao menos atentar brevemente para o movimento cínico²²⁷.

Diógenes foi exilado de sua cidade por adulterar moedas; entretanto, alegava que o próprio deus Apolo, por intermédio do oráculo de Delfos, “deu-lhe permissão para alterar as instituições políticas²²⁸”. Essa anedota deixa claro o posicionamento cínico frente às convenções. Para Diógenes, adulterar moedas ou qualquer outra instituição política não pode ser considerado um mal, visto que estas criações humanas possuem um valor inferior aos bens e às leis da própria natureza. Para alguns, esse posicionamento pode parecer um tipo de socratismo tresloucado²²⁹, mas apenas representa o compromisso do filósofo cínico com a verdade.

Segundo Long²³⁰, o objetivo principal de Diógenes não era fundar uma escola filosófica a partir de uma doutrina rigorosamente sistemática, mas utilizar sua própria prática diária como uma bandeira da valorização da *vida segundo a natureza*²³¹. Para Diógenes, as convenções sociais constroem amarras que impedem o exercício pleno da liberdade humana. O exercício da *parresía* representa o regresso absoluto ao viver segundo a natureza, como podemos ver nessa anedota preservada por Laércio: “Quando

²²⁷ FOUCAULT, 2001, p.115-133.

²²⁸ D.L. VI, 20.

²²⁹ D.L. VI, 54.

²³⁰ LONG, 1986, p. 110.

²³¹ Ver D. L. VI, 71.

perguntaram [a Diógenes] o que há de mais belo entre os homens. Ele respondeu: A *parresía*²³²”.

Para Diógenes, o belo é representado pela *fala franca*, o discurso que traz à tona a verdade. Independentemente da situação que se apresenta, o cínico se mantém firme em seu posicionamento político, como podemos ver na anedota que relata o possível encontro de Diógenes com Filipe II da Macedónia:

Dionísio, o estoico, afirma que após a batalha de Caironea ele foi detido e levado à presença de Filipe; perguntando-lhe este quem ele era, sua resposta foi: “Um observador de tua ambição insaciável”. Por essa resposta Diógenes conquistou a admiração do rei e foi posto em liberdade.

Ao encontrar Filipe II, depois de uma batalha, Diógenes não escondeu seu desejo de espiar a ganância de um homem que tinha o direito de vida e de morte sobre diversos corpos. A resposta dada pelo cínico não apenas reflete sua motivação, como também seu desprezo pela ganância desmedida do monarca. Perante um rei, Diógenes manteve sua postura *parresíastén*, independentemente das consequências negativas que poderiam recair sobre si. Para ele, em nada Felipe lhe era superior, visto que o poder da verdade é maior do que as instituições políticas.

A *parresía* cínica, em certos aspectos, percorre os limites da *liberdade de expressão*, a ponto de soar como um ultraje ao seu interlocutor ou até um ato desmedido, mas para Diógenes esse era seu real objetivo, já que, assim como os instrutores de coros, o cínico dá “o tom mais alto para que todos os outros deem o tom certo²³³”. Após essa breve discussão sobre os significados do termo *parresía* na democracia ateniense, bem como a prática cínica como um dizer indissociável da verdade, vejamos como esse termo foi apropriado pelos epicuristas.

3.3.1 – A *parresía* epicúrea

O termo *parresía* aparece nos textos de Epicuro como um *franco falar* sobre a *Natureza, physiología*. Inicialmente, a *parresía* é empregada como uma postura que renuncia às convenções políticas em busca de um regresso ao natural, algo parecido como a prática cínica. Nesse sentido, o *physiologi* é o *parresíastén* por excelência:

Eu prefiro, com toda a *parresía* dos que estudam a natureza, cantar um oráculo que seja útil a todos os homens, ainda que ninguém o perceba,

²³² D.L. VI, 69.

²³³ D.L. VI, 35.

em vez de concordar com a opinião comum e assim aproveitar o elogio constante oferecido pela multidão.²³⁴

A postura assumida por Epicuro nessa *Sentença Vaticana*, guardando suas devidas particularidades, é semelhante ao episódio em que Sócrates²³⁵ inicia sua prática filosófica pelas ruas de Atenas após receber a mensagem délfica de que era o mais sábio entre os homens. Epicuro não mantinha essa estreita relação com as divindades, mas, para ele, as verdades obtidas através da *physiología* soavam como oráculos divinos. Por esse motivo, assim como Sócrates, é preferível cantar um oráculo, mesmo que atraia para si a indiferença ou a inimizade, do que se submeter às vãs opiniões. Na obra *Peri Parresía*²³⁶, de Filodemo, vemos a aplicação desse conceito na relação pessoal entre os amigos do Jardim. Nos círculos epicuristas, a *parresía* representa um método de correção e aperfeiçoamento do companheiro através do uso da verdade no *momento oportuno*.

No *Peri Parresía*, é possível observar que o *franco falar* era um instrumento fundamental no sistema educativo do Jardim, uma vez que auxiliava diretamente no aperfeiçoamento ético de seus membros. Nesse processo pedagógico, a *philía*, base das relações pessoais entre os membros do Jardim, direciona o *franco falar* do sábio como uma demonstração de afeto para com seu discípulo: “Mesmo se demonstrarmos logicamente que muitos benefícios resultam da *philía*, nada é tão grandioso como ter alguém a quem dizer o que nos vai no coração e que nos ouve quando falamos²³⁷”.

A relação íntima entre os epicuristas criava o ambiente propício para que o discípulo se sentisse à vontade para exercitar a *parresía* nos relatos sobre suas falhas, pois sabia que seu professor estaria sempre disposto a ouvi-lo e aconselhá-lo de bom grado. Segundo Filodemo, cabe ao professor dirigir a advertência mais adequada como forma de reconhecimento da coragem do aluno em revelar seu íntimo:

É necessário mostrar-lhe os erros francamente e relatar as falhas publicamente. Pois, se ele [o aluno] o considerou como único guia no discurso correto e na [ação], o qual ele denomina de único salvador, e que, citando: “se ele me seguisse, e [a quem] ele próprio se deu para

²³⁴ *Sentença Vaticana* 29.

²³⁵ Ver *Apologia de Sócrates*, 21a – 23c.

²³⁶ O *Peri Parresía* é uma das obras de Filodemo que foram encontradas no séc. XVIII na Vila dos Papiros, em Herculano. Nessa obra, o exercício da *parresía* é apresentado como uma parte fundamental do processo pedagógico da filosofia do Jardim.

a.C., os seus textos filosóficos

²³⁷ *P.Herc.*, frag.28.

ser tratado, como é que não lhe vai mostrar essas coisas nas quais necessita de tratamento, e aceitar as suas advertências²³⁸”.

Esse fragmento apresenta o professor como um amigo mais experiente capaz de guiar o aluno em seu caminho em busca da *ataraxía*. Nesse fragmento, Filodemo remete aos versos da *Ilíada*²³⁹, onde Diomédes escolhe Odisseu, herói famoso por sua grande astúcia, para acompanhá-lo na missão de espiar o acampamento troiano. Essa referência deixa claro o grau de confiança do aluno em seu professor. Pode-se também estabelecer uma relação da função do professor com o ato do médico que conduz o enfermo para seu estado de natural de saúde²⁴⁰.

O *képos* era dividido em dois grandes grupos: (sábios) professores e discípulos. Os professores eram aqueles que tinham mais intimidade e experiência com os exercícios filosóficos epicuristas; contudo, não possuíam privilégios e, assim como os discípulos, não eram isentos de erro:

Se as coisas suspeitas relativas ao sábio, e ao professor em geral, necessitam de purificação, como é que ele {o sábio} vai odiar aquele que erra, sem ser de forma desesperada, quando sabe que ele próprio não é perfeito e se recorda que todos estão acostumados a errar?²⁴¹

Os sábios estão sujeitos aos mesmos erros que os demais homens. A aceitação de sua fragilidade frente a algumas situações torna o sábio mais sensível aos problemas enfrentados pelos alunos. Nota-se que o sábio epicurista, apesar de ser comparável aos deuses, não é infalível. Sua sabedoria é resultado da aplicação diária dos *phármaka* da terapia hedonista do Jardim. Filodemo também aconselha os professores a se lembrarem de seus erros cometidos na juventude antes de exercitarem *parresía* com seus alunos: “Visto que por vezes o sábio transferirá para si próprio um erro negligente, que terá ocorrido na sua juventude”²⁴².

A obra de Filodemo descreve o Jardim com uma comunidade onde o respeito e carinho entre professor e discípulo fazia parte do processo educativo. Segundo Gigante²⁴³, essa metodologia do ensino já estava presente no Jardim de Atenas, considerando que os relatos sobre essa primeira comunidade epicurista descrevem a *phília* como fundamento da relação entre seus membros. Contudo, se levarmos em

²³⁸ *P.Herc.*, frag. 40.

²³⁹ *Ilíada* X, 234-247.

²⁴⁰ Reveja no primeiro capítulo a parte dedicada a análise do conceito de *eustathéia*.

²⁴¹ *P.Herc.*, frag. 46.

²⁴² *P.Herc.*, frag. 44, 6-9.

²⁴³ GIGANTE, 1983, p. 61.

consideração que esses dois períodos históricos estão separados por mais de trezentos anos, é mais prudente supor que existe uma grande possibilidade de, apesar de tais fundamentos serem encontrados nos próprios textos de Epicuro, ao longo desses três séculos terem surgido novas interpretações e adaptações com o intuito de aperfeiçoar o processo de ensino e aprendizagem da doutrina epicurista. Independentemente de a pedagogia epicúrea permanecer intocável ou não, a obra de Filodemo auxilia na compreensão do papel desempenhado pelo exercício da *parresía* no processo de cuidado e correção do erro estabelecido nas relações de *amizade* entre os membros do Jardim.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O epicurismo surgiu em um contexto sociopolítico fortemente influenciado pelas discussões filosóficas do período clássico e pela conjuntura política criada a partir do domínio macedônio sobre as *poleis* gregas. Epicuro, seu fundador, criou um sistema filosófico sedimentado nos pressupostos atomistas para dar conta dessas questões.

Segundo Epicuro, naturalmente os seres vivos buscam o *prazer* e fogem da *dor* desde o nascimento. Contudo, a vida na *pólis* distancia gradativamente o homem da realização plena desse objetivo. Normalmente, a vida pública estabelece como prioridade a busca por desejos que podem implicar em experiências desagradáveis, uma vez que são baseados em opiniões equivocadas sobre as reais necessidades humanas. Como exemplo, podemos citar o desejo por honrarias e riquezas. Para os epicuristas, o melhor dos *prazeres* é aquele que proporciona a ausência completa de perturbações na alma (*ataraxía*), algo parecido com o equilíbrio harmônico encontrado entre os objetos que compõem a *Natureza*. Assim, a filosofia epicurista pretende oferecer os *remédios* necessários para purgar a *alma* humana de tais opiniões equivocadas e redirecionar o homem ao seu estado natural pleno *prazer*. Esse discurso filosófico aos poucos ganhou muitos admiradores, a ponto de ultrapassar os limites da Hélade e encontrar novos seguidores entre os romanos. Dessa forma, essa dissertação se propôs a iniciar nossa análise através da apresentação e da problematização dos conceitos que norteiam a aplicação prática da filosofia epicurista: *eustathéia*, *autárkeia*, *logismós*, *phónesis* e

philia, além de analisar as sentenças que sintetizam seu caráter terapêutico, o *tetraphármakon*.

No segundo capítulo, discutimos o conceito de *prazer* em Epicuro, partindo das teorias dos principais filósofos que exerceram influência na construção do hedonismo epicúreo, Demócrito e Aristipo. Mesmo que Demócrito não estabeleça o *prazer* como o *sumo bem*, sua explicação da realidade a partir da perspectiva sensorial pavimentou o caminho para o surgimento de teorias éticas onde o *prazer* figura como a finalidade da existência humana. Em contrapartida, é inevitável estabelecer uma relação entre Epicuro e o movimento cirenaico, já que Aristipo seria o representante máximo do hedonismo grego.

Finalmente, no capítulo 3, analisamos a vida comunitária do Jardim, tanto o de Atenas como o de Herculano, tomando como foco principal de nossa investigação o exercício da *parresía* enquanto uma ferramenta para o aperfeiçoamento ético dos membros do Jardim. O objetivo principal desse passeio filosófico pelos fundamentos teóricos e práticos do epicurismo era descrever e problematizar a proposta epicúrea de oferecer uma terapia para o *bem viver*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. Revisão e Tradução de novos textos: Ivone Castilho Beneditti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M.(orgs) **The Cambridge History of Hellenistic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- ARRIGHETTI, G. **Epicuro y su escuela in Historia de la Filosofia**. V. 2, ed. México: Dr: Siglo XX, 1986.
- _____. **Opera**. Roma: Giulio Einaudi, 1962.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Livros I e II. trad. Vincenzo Coceo. notas. Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.
- _____. **Política**. Tradução, introdução e notas. Mário da Gama Kury. 3 ed. Brasília: UNB, 1997.
- ASMIS, Elisabeth. *Basic Education in Epicureanism*. in TOO, Y. L. (ed.) **Education in Greek and Roman Antiquity**, Leiden: Brill, 2001.
- _____. **Epicurus's scientific method**. Londres: Cornel University, 1984.
- _____. *Epicurean Semiotics*. In: MANNETTI, G. (ed.) **Knowledge trough Signs: Ancient Semiotic Theories and Practices**. Bologna: Brepols, 1995.
- ATHENAEUS. **Deipnosophists**. vol. 5. ed. C. Gulick. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- AUBENQUE, P. **La prudence chez Aristote**. Paris, PUF, 1963.
- BAILEY, Cyril (ed. e trad.), **Epicurus, the extant remains**. Oxford: Clarendon, 1928.

- _____. **The Greek Atomists and Epicurus**. Oxford: Clarendon, 1928.
- BASBAUM, L. **Fundamentos do Materialismo, int. à História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Pan-Americano, 1944.
- BIGNONE, E. **L'Aristotele perduto e La formazione filosofica di Epicuro**. vol.2. Firenze: Nuova Italia, 1973.
- _____. **Epicuro**. Roma: Lérma di Bretschneider, 1964.
- BOLLACK, J. **La Pensée du Plaisir**. Paris : Ed. Minuit, 1975.
- BOYANCÉ, P. **Epicure**. Paris: PUF. 1968.
- _____. **Lucrece et le monde**. Paris: Lettres d'humanité, IV, 1945.
- _____. **Lucrece et l'epicurisme**. Paris: PUF, 1961.
- BRUN, J. **O Epicurismo**. Lisboa: Ed. 70, 1989.
- BRUNSCHWIG, J. **Études sur les philosophies hellénistiques**. Paris: PUF, 1995.
- BRUNTON, Laurence; CHABNER, Bruce; KNOLLMANN, Bjorn. **As Bases Farmacológicas da Terapêutica de Goodman & Gilman**. São Paulo: McGraw Hill Brasil, 2012.
- CARTLEDGE, P. **Demócrito**. Trad. Angelika Elisabeth Köhnke. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- CHILTON, C. W. **Diogenes of Oenoanda**. The Fragments, Translation and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- CÍCERO, M. T. **Academica**. transl. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- _____. **De Natura Deorum**. transl. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- CONCHE, M. **Epicure: lettres et maximes**. Paris: éd. De Mégare, 1977.
- _____. **Épicure, lettres et maximes**. Paris: PUF, 1987.
- COSTA, Admar de Almeida da, HADDAD, Alice Bitencourt, FILHO, Celso Azar (orgs). **Filosofia e prazer – diálogos com a tradição hedonista**. Seropédica: Ed. Da UFRRJ, 2012.
- DIANO, C. **Scritti Epicurei**. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1974.
- DROYSEN, J. G. **Geschichte des Hellenismus**. vol. 3. Hamburgo: Friedrich Perthes 1836.

- DUNKER, Christian. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento**. São Paulo: Annablume, 2011.
- DUVERNOY, Jean-François. **O Epicurismo e sua tradição antiga**. Trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.
- EPICTETUS. **The Discourses of Epictetus**. Edited by Christopher Gill. Translation revised by Robin Hard. London: J.M. Dent, 1995.
- EPICURO. **Sentenças Vaticanas**. Texto, tradução e comentários de João Quartim de Moraes. São Paulo : Edições Loyola, 2014.
- ERNOUT, A. ROBIN, L. **Lucrece De Rerum Natura Commentaire exégétique et critique**. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- EURÍPIDES. **Íon**. trad. Frederico Lourenço. Lisboa : Edições Colibri, 1994.
- _____. **Hipólito**. trad. Frederico Lourenço. Lisboa : Edições Colibri, 1986.
- FARRINGTON, Benjamin. **A doutrina de Epicuro**. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- FERGUSON, J. **Epicureanism under the Roman Empire**. ANRW, 2.36.4. 1990, pp. 2257-2327.
- FERREIRA, José Ribeiro. **A Grécia Antiga – Sociedade e Política**. Lisboa: Edições 70, 2004.
- FESTUGIÈRE, A.-G. **Épicure et ses dieux**. Paris: Presses Universitaires de France, 1946.
- FILHO, Celso Martins Azar, RIBEIRO, Luís Antônio Cunha (orgs). **Para que Filosofia? Um guia de Leitura para o ensino médio**. Rio de Janeiro: Nau, 2014.
- FIOL, E. V. **Lucrecio**. Barcelona: Labor, 1949.
- FITZGERALD, J. T. D. / OBBINK, D. / HOLLAND G. (eds.) **“Gadara: ‘Philodemus’ native city” in Philodemus and the New Testament World**. Leiden: Brill, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. **A Hermeneutica do Sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- GIGANDET, A., MOREL P.-M. (orgs.) **Ler Epicuro e os epicuristas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GIGANTE, Marcello. **Philodemus in Italy**, Michigan: The University of Michigan Press, 1995.

_____. **Ricerche Filodemee**. 2ª ed. Naples: Gaetano Macchiaroli, 1983.

GORDON, P. *Remembering the Garden: The trouble with Women in the school of Epicurus*. in FITZGERALD, J. T. / OBBINK, D. / HOLLAND, G. S. (eds.), **Philodemus in the New Testament World**. Leiden: Brill, 2004.

GRIMAL, P. *Epicurisme Romain*, in **Actes Du VIII Congres Paris Budé VIII**, Budé, 1969, pp. 139-168.

GUAL, Carlos Garcia. **Epicuro**. Madrid: Alianza, 1985.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?**. Trad. Dion Davi Marcedo. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Préface par Arnold I. Davidson. Édition au format de poche, revue ET augmentée. Paris: Albin Michel, 2002.

_____. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Prefácio de Arnold I. Davidson. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda, 2014.

_____. **Philosophy as a way of life**. Edited and with an introduction by Arnold I. Davidson. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell Publishing, 2013.

HOMERO. **Ilíada**. Vol 1. trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

_____. **Odisseia**. trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.

HORÁCIO. **Satyras e Epístolas**. trad. Antônio Luiz de Seabra. Porto: H Garnier, 1846.

ISÓCRATES. **Política e Ética**. trad. M. H. Pietro. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

JOUANNA, Jacques. **Hippocrate**. Paris: Fayard, 1992.

KONSTAN, D. **Friendship in the Classical World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UNB, 1997.

_____. **Lives of Eminent Philosophers**, Vol. II, [greek and english] Translated. R.D. Hicks, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1925, 2000,

LONG, A., SEDLEY, D. **Les philosophes hellénistiques**. Paris: GF-Flammarion, 2001.

LONG, A. A. **Hellenistic Philosophy, Stoics, Epicureans, Sceptics**. 2ª ed. Berkley: University of California Press, 1986.

_____. **From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy.** Oxford: Clarendon Press, 2006.

LUCRÉCIO, T. C. **Da Natureza.** Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

_____. De La nature. De rerum natura. Trad. E apresent. J. Kany-Turpin. Paris: GF-Flammarion, 1997.

MARX, K. **Diferença entre as filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro.** São Paulo: Global, s.d.

MONDOLFO, Rodolfo. **El pensamiento antiguo: Historia de la filosofía greco-romana.** Buenos Aires: Losada, 1952.

_____. **La filosofia dei Greei nel suo svilupo storico.** Tradução de E. Zeller. Firenze, La Nuova Italia, 1950.

_____. **Moralistas Griegos: La conciencia moral, de Homero a Epicuro.** Buenos Aires: Ediciones Iman, 1941.

MONOD, J. **O acaso e a necessidade.** Petrópolis: Vozes, 1971.

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

NUSSBAUM, M. **The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics.** New Jersey : Princeton, 1994.

ONFRAY, Michel. **Contra-história da filosofia : 1 .as sabedorias antigas.** Trad. Mônica Stahel. São Paulo : WMF MartinsFontes, 2008.

PEREIRA, M. H. R. **Estudos de História da Cultura Clássica,** vol II – Cultura Romana, 3ª ed., Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

PHILODEMI. **Perì parresia.** trad. Alexander Olivieri. Leipzig : Teubner, 1914.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** trad. Manuel de Oliveira Pulquério 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **A República.** trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

_____. **Filebo** (Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz). Rio de Janeiro - São Paulo: Editora Puc Rio-Edições Loyola, 2012.

_____. **Górgias.** trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **O Banquete.** Trad. Donald Schüler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

PIGEAUD, Jackie. **La maladie de L'âme.** Paris: Les Belles Lettres, 2006.

- PILION, F. **L' Evolution historique de l'atomisme**. L. Année Philosophique. Paris: Félix Alcan, 2^{ème} année, 1981.
- PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. 21 ed., São Paulo: Cortez, 2005.
- POPKIN, R. **The History of Scepticism from Erasmus to Descartes**. New York: Harper & Row, Publishers, 1968.
- QUEVEDO, F. **Defesa de Epicuro contra la común opinion**. Madri: Tecnos, 1986.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. vol 1. São Paulo: Paulus, 1990.
- SANTOS, José Manuel. **A serenidade do mar: razão e emoção na ética de Epicuro**. Lisboa: LusoSofia: press, 2007.
- SAXONHOUSE, A. W. **Free Speech and Democracy in Ancient Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- SCHRÖDINGER, E. **Science and Humanism: Physics in Our Time**. Canto Reprint: CUP, 1996.
- SERRES, Michel. **O nascimento da física no texto de Lucrécio – Correntes e turbulências**. Trad. Péricles Trevisan. São Paulo: Editora UNESP; São Carlos: EdUFSCAR, 2003.
- SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro: Sabedoria e Jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. *Lathe Biósas: autárkeia, libertà e amicizia in Epicuro*. In: CORNELLI, G., CASERTANO, G. **Pensarela città antica: categorie e rappresentazioni**. Napoli: Loffredo Editore, 2010.
- SIDER, David. **The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum**. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2005.
- SPINELLI, Miguel. **Epicuro e as bases do epicurismo**. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- ULLMANN, Reinhold Aloysio. **Epicuro: o filósofo da alegria**. Porto Alegre: EDIPUCRS/ Livraria Editora Acadêmica Ltda, 1989.
- USENER, Hermann. **Epicurea**. (ed.) (1887), Roma: Leipzig. Reed., 1960.
- _____. **Glossarium Epicureum**, Roma, 1977.
- VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- WINKLER, J. J. **Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius's Golden Ass**. Los Angeles: University of California Press, 1985.