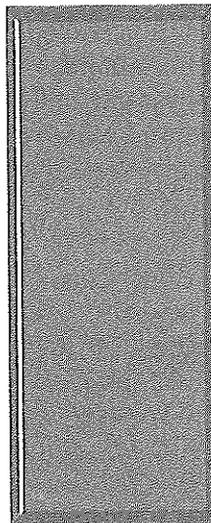


Paulo de Góes (Uniso)

Fazendo justiça a Epicuro



RESUMO

Retratos distorcidos de Epicuro identificam-no como o defensor do prazer sem limites. O adjetivo epicurista (ou epicureu) tem sentido pejorativo e, popularmente, quando nos referimos a “tendências epicuristas”, somos levados a pensar em inclinações prazerosas, quase sempre em oposição à moral tradicional. Nosso objetivo, neste pequeno artigo, é demonstrar que tais referências seriam incompatíveis com a totalidade do pensamento do filósofo.

ABSTRACT

Distorted images of Epicurus have identified him as a defender of limitless pleasures. The adjective Epicurean carries a derogatory sense, and popularly, when one refers to “Epicurean Tendencies” we are led to think on pleasure tendencies, generally in opposition to the traditional moral. Our aim in this short article is to demonstrate that such reference would be incompatible with the ideas of this philosopher on the whole.

Introdução

Epicuro tem sido um filósofo injustiçado. O adjetivo epicurista (ou epicureu), aplicado aos seguidores das idéias do filósofo, ganhou um sentido pejorativo. Em alguns círculos, é sinônimo de depravado, voluptuoso, luxurioso. Alguns dicionários, ainda hoje, corroboram essa visão. Consultem o *Aurélio*¹ e, no verbete epicurista, encontrarão: “Diz-se de pessoa dada aos deleites da mesa e do amor”. Essa afirmação é repetida no final do verbete, evidenciando a ênfase dada. O cristianismo nascente, na sua tendência apologética, classificou-o como aquele que busca os prazeres mundanos. E tal tendência também atingiu a cultura pagã. É bom lembrar que o Senado romano, no séc. II, expulsou da *urbis* dois discípulos de Epicuro, acusados de responsáveis pela “introdução de prazeres” no meio do povo. Mesmo o vulgo grego, em alguns casos, considerava o discípulo do filósofo como uma espécie de crápula, fanfarrão, ocioso e sensual².

É verdade que Diógenes Laércio, a quem devemos a primeira história da filosofia antiga escrita, em *Vidas, opiniões e sentenças dos filósofos mais ilustres*³, não negou predicados encomiásticos a Epicuro⁴: honesto, benevolente, provido de agudíssimo engenho e apreciador de costumes simples. E, graças à tendência historiográfica que teve lugar por volta da terceira década do séc. XX, de se evitar informações de segunda e até de terceira mão, temos a reconstrução de um personagem mais próximo da realidade.

Uma das acusações atribuídas ao filósofo é a de que exaltou o prazer (*hedonê*) e a fuga à dor como tendência natural do ser humano. De fato, na

¹ *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2. ed., 7ª. reimpressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

² Cf. Reinhold A. Ullmann, *Epicuro, o filósofo da alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 9.

³ A tradução de Mário da Gama Koury, publicada pela Ed. da Universidade de Brasília, em 1987, traz *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. A citação acima corresponde à versão espanhola publicada pela El Ateneo, de Buenos Aires, Argentina, citada na referência, no final deste artigo.

⁴ A obra de Laércio, hoje superada, não prima por ser um tratado exaustivo na área historiográfica. Um dos tradutores da referida obra, José Ortiz y Sanz, aduz citações de vários autores, todos fazendo observações dessa natureza, reconhecendo, contudo, seu valor. “Se carecêssemos de Laércio, seria muito pouco o que saberíamos dos filósofos antigos e que, os que querem saber suas opiniões não podem prescindir de Laércio.” Diógenes Laércio, *Vidas, opiniones y sentenças de los filósofos más ilustres*. Buenos Aires: El Ateneo, 1947, p. 14.

Carta a Meneceu, afirmou ser o prazer o início (*archê*) e o fim (*télos*) de uma vida feliz. Mas que é o prazer? Podemos dizer que se trata da percepção sensorial que se instaura no momento em que uma necessidade é satisfeita ou se espera por essa satisfação. Ora, nosso corpo tem o aparato sensorial apto para sentir prazer (ou dor). E, em se tratando do ser humano, desde a antigüidade, os pensadores apontaram para a existência de um prazer que não se sente no corpo e, sim, na alma. Em virtude disso, o homem tende, por natureza, a buscar o prazer e fugir da dor. É verdade que Epicuro considerava o prazer princípio e fim da vida feliz. E acrescenta:

Com efeito, sabemos que é o primeiro bem, o bem inato, e que dele derivamos toda a escolha ou recusa e chegamos a ele valorizando todo bem com critério do efeito que nos produz... Quando dizemos, então, que o prazer é fim, não queremos referir-nos aos prazeres dos intemperantes ou aos produzidos pela sensualidade, como crêem certos ignorantes, que se encontram em desacordo conosco ou não nos compreendem, mas ao prazer de nos acharmos livres de sofrimentos do corpo e de perturbações da alma⁵.

Ora, nada mais atual para nosso tempo, em que prospera a indústria dos cosméticos, aumentam e variam os produtos relativos ao tempero dos alimentos, e a mídia, cada vez mais ousada, agrada nossos olhos, criando uma espécie de sociedade *voyeurista*. Contudo, a tendência para admirar o belo sempre acompanhou a história da humanidade. Nossos olhos se agradam na contemplação daquilo que se reveste de beleza e evitamos o que é feio, salvo pelas tendências desviantes de nosso psiquismo. Preferimos ver a beleza plástica de uma estátua ou de uma pintura à contemplação da massa informe. Preferimos a harmonia, ouvindo uma bela música a ruídos. A beleza é fruto do ser humano e é exatamente por isso que este se vê atraído por ela. É bom lembrar que *kosmos* (ordem) liga-se a *kosméo* que, na língua grega, significa “pôr em ordem”, mas aproxima-se de “enfeitar”.

Quem desconhece a indústria do conforto ou das invenções paliativas, desde os analgésicos até às sofisticadas formas de locomoção, fazendo com que aqueles que são atingidos pela dor ou privados de alguns dos sentidos ou das possibilidades normais de andar, fujam à “tristeza” de sua sorte? Percebe-se logo a tendência moralista de tal acusação. Prazer todos nós

⁵ *Antologia de textos de Epicuro*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 25.

buscamos. Basta perguntar-nos a nós mesmos se nossa preocupação predominante é com a qualidade do alimento ou com seu sabor?⁶ Idêntica pergunta poder-se-ia fazer em relação à pele. O constrangimento de uma garotinha, ao ser privado pelo dermatologista do uso de determinado sabonete perfumado, é patente. E os dogmas eclesiásticos? Sejam sinceros: buscamos a relação sexual apenas pelo desejo da procriação ou por algo mais? A libido antecipou muitas experiências, em nossos dias, ocasionando fatos e cenas que, contemplados pelos nossos avós, os fariam “morrer” de vergonha. Por que, então, não assumir essa espécie de imperativo do prazer?

Além disso, como observa Rist, embora Epicuro reconheça que todos os prazeres são bons, nem todos devem ser escolhidos⁷. Daí a tríplice divisão dos desejos, sendo que o primeiro segue a tradição platônica: a) os naturais e necessários: ter fome e desejar comida ou ter sede e desejar água; b) os naturais e não-necessários: ter fome e desejar comer uma comida especial (feijoadada, por exemplo) ou ter sede e desejar um tipo de bebida igualmente especial (suco de manga, por exemplo); c) os não-naturais e não-necessários: desejar que uma estátua seja erigida em minha honra. Este último desejo é resultante de um orgulho vão, de uma pompa que só satisfaz a vaidade pessoal, destituída da necessidade conforme a natureza⁸.

Evidentemente, houve uma visão moralizante da concepção de Epicuro e, no cristianismo, ganhou um ponto forte de sustentação em S. Agostinho. Este não vê Epicuro com bons olhos. Considera-o um refinado caçador de prazeres (*peritissimum voluptatum aucupem*) e que o prazer de Epicuro só é próprio das bestas, sendo um desvio o fato de esse prazer ser incorporado ao homem, especialmente ao homem sábio⁹.

Como se pôde perceber, retratos distorcidos do filósofo identificam-no como o defensor do prazer sem limites e, popularmente, quando se refere

⁶ Este artigo estava sendo redigido no momento em que circulou pela imprensa a notícia de que Marilena Chauí, a conhecida filósofa uspiana, vestiu o avental e, junto com sua mãe Laura de Souza Chauí, elaborou um livro de receitas e sugestões práticas para o dia-a-dia e ocasiões especiais, resultando um volume com fotos e ilustrações. Justificando sua atitude, a autora recorre aos ditos de Epicuro. Cf. *Professoras na cozinha*. S. Paulo: Senac, 2001. 384p.

⁷ J. M. Rist, *Epicurus: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 131.

⁸ Cf. a clara exposição que Rist faz de tais desejos em op. cit., p. 116ss.

⁹ *Contra Ac.*, III, 7, 16.

a “tendências epicuristas”, somos levados a pensar em inclinações prazerosas, quase sempre em oposição à moral tradicional. Desse modo, nosso objetivo, neste pequeno artigo, é demonstrar que tais retratos seriam incompatíveis com a totalidade de seu pensamento. De fato, se dermos crédito a tal visão, teríamos um Epicuro distante da cultura grega clássica. Embora levemos em consideração a época em que o filósofo viveu, deve-se lembrar que, consideradas verdadeiras tais acusações, isso marcaria drástica ruptura com a tradição grega antiga preocupada com o *métron* (medida) e com a *metretiké* (arte de medir). Pode-se dizer que, não obstante viver numa época distante da filosofia clássica, Epicuro permanece fiel a essa tradição, e pode-se afirmar que a sábia medida do prazer é o objeto principal de suas idéias sobre a virtude. Prazer, sim, mas prazer com medida, havendo sempre o senso do limite. Pode-se dizer que o *hedonismo* epicurista alia prazer (*hedoné*) e serenidade (*hesychía*). Não devemos nos esquecer que o próprio Epicuro foi crítico severo dos prazeres intemperantes (*asóton hedonás*) ou que consistem, basicamente, no gozo dos sentidos. “A sabedoria mostra-se ainda mais apreciável que a filosofia, pois dela provêm todas as outras virtudes, enquanto ensina-nos que não é possível viver prazerosamente senão vivendo sabiamente e bem e de maneira justa - e, ao contrário, que não é possível viver sabiamente bem e de maneira justa - senão também vivendo prazerosamente”¹⁰.

Além disso, fazem parte de sua biografia as “tais dores de bexiga e de entranhas”, atestadas por uma de suas cartas. Nos últimos dias de sua vida sequer podia suportar o vestuário, não descia da cama, seus olhos não suportavam a luz. Conta Hermarco que, “depois de ter sido atormentado por dores incessantes durante catorze dias, pediu que o metessem numa bacia de bronze cheia de água quente para dar alguma trégua ao mal; em seguida, bebeu um pouco de vinho, exortou os amigos a lembrarem-se dos seus preceitos e nesta conversação terminou a vida”¹¹. Mesmo assim, não faltavam os que, aproveitando-se de sua desgraça, espalharam o boato de que teria arruinado sua saúde em função de comportamento devasso, de seu amor imoderado pelos prazeres da mesa¹². Isso é destituído de fontes confiáveis, como também o são as tendências apologéticas que descrevem

¹⁰ Carta a Meneceu, 132.

¹¹ Apud E. Joyau, Epicuro. In: *Antologia de textos de Epicuro*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 13.

¹² Id., ib. p. 17.

o “jardim de Epicuro” como o ideal de vida ascética, onde os homens viviam comendo apenas hortaliças, cultivadas pela própria comunidade, acrescidas de água ou, então, em ocasiões especiais, de queijos. Nessa linha de pensamento vem o outro extremo não menos prejudicial para uma avaliação justa do filósofo. Referimo-nos a tendência de considerá-lo uma espécie de profeta, santo ou missionário (um precursor pagão do apóstolo S. Paulo), não apenas um homem de idéias¹³. Isso teria acontecido, segundo o depoimento de alguns de seus seguidores, pela idéia da constante presença do filósofo, com base numa frase de Sêneca atribuída a Epicuro: Age como se Epicuro te visse”¹⁴.

1. A época de Epicuro

De início, valeria a pena lembrar uma distinção nem sempre levada a sério por aqueles que não têm uma intimidade com a história da Filosofia Antiga. Trata-se da diferença entre filosofia helênica (que abrange os pré-socráticos e os pensadores do período clássico da filosofia grega, a saber, Sócrates, Platão e Aristóteles) e filosofia helenística. Esta surgiu num período em que o verdadeiro sentido da *pólis* (forma superior de vida coletiva, entre os gregos)¹⁵ já havia sido diluído. Ou seja, a “comunidade perfeita”, o fundamento da helenidade, o fator de identidade da cultura grega e arma contra os povos bárbaros já não se mantinham com aquela candência anterior. Com a expansão do império macedônio, as antigas *póleis* não decidiam mais seu próprio destino e, conseqüentemente, perderam sua identidade. As antigas cidades-estados pertenciam, agora, a um poder centralizado em que gregos e bárbaros conviviam como povos subjugados, num flagrante afrouxamento de fronteiras culturais. Nessa nova organiza-

¹³ B. Farrington, *A fé de Epicuro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 18-19 e 134.

¹⁴ Sêneca, *Epist.* 11, 8.

¹⁵ Aristóteles reconheceu três tipos de associações: a) a de um comandante e um comandado, para preservação recíproca (*oikía*). Daí os versos de Hesíodo: “Primeiro, a casa, uma mulher e um boi no arado” (*O trabalho e os dias*, verso 405); b) aquela constituída por várias famílias, para algo que vai além das simples necessidades diárias (*kóme*); c) a *pólis*, constituída por vários povoados e que atingiu uma ponto de auto-suficiência (*autárcheia*), na época clássica, para permitir viver (*tôu zên*) e, principalmente, permitir viver bem (*tôu êu zên*). Ver *Política*, 1252a-1252b. Para um contraste entre a vida na *pólis*, onde os indivíduos agem como cidadãos e a vida na *oíkos*, que se refere ao âmbito do privado, cf. Xenofonte, *Econômico*. S. Paulo: Martins Fontes, 1999.

ção política, as monarquias tornam-se pessoais e paternalistas, e os *nómoi*, antes, resultados de decisões conjuntas tomadas por assembléias, compõem-se, agora, de decisões pessoais, de atos isolados do soberano, normalmente comunicados por cartas marcadas por instruções pontuais¹⁶. Em outras palavras, surgiu uma nova forma de vida política: a cidade sem cidadãos. O conjunto das cidades gregas transformou-se num protetorado no interior do vasto império macedônio. Devido a essa perda de identidade, durante muito tempo, considerou-se a filosofia helenística como decadente, especialmente no período em que passa a ser conhecida como pensamento greco-romano.

Não pretendemos qualificar o período helenístico como decadente – atitude que ainda tem marcado determinados autores – uma vez que epigrafistas, entre os quais destacamos Louis Robert, mostraram que as cidades gregas da antigüidade continuaram a ter, sob as monarquias helenísticas, intensa atividade cultural, política e atlética¹⁷. Não menor progresso deve ser apontado no campo das ciências exatas. Alexandria, por exemplo, sob a influência dos Ptolomeus, tornou-se um centro vivo da civilização, lugar de investigação da astronomia e da medicina, bem como ponto referencial de armazenamento da literatura filosófica e científica. A contribuição cultural e literária, isto é, a filosofia propriamente dita, de origem ateniense, ao emigrar para Alexandria e Pérgamo, ali, ganhava o aspecto de escola, tendo por modelo e inspiração as escolas platônica, aristotélica, epicurista e estoica, reinventando o termo *scholé*, dando-lhe, agora, sentido de templo consagrado ao estudo, às aulas e às pesquisas, como diríamos hoje.

Talvez o preconceito em relação a esse período, que remonta ao início deste século, especialmente com os estudos de Bréhier e A. J. Festugière, não fosse tão acentuado, se conhecêssemos de modo mais amplo e profundo a produção filosófica dessa época. Crisipo, por exemplo, é um dos pensadores que deram impulso ao estoicismo, por volta da metade do século III e teria escrito uns 700 tratados, sendo que nenhum deles foi conservado. Posteriormente, os pensadores que viveram no mundo romano, quer no tempo da República (Cícero, Lucrécio e Horácio) quer no tempo do Império (Sêneca, Plutarco, Epiteto e Marco Aurélio) se constituíram em instrumentos importantes de difusão e preservação da filosofia helenística.

¹⁶ P. Petit, *La civilisation hellénistique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, p. 9-10.

¹⁷ P. Hadot, *O que é a Filosofia Antiga?* S. Paulo: Loyola, 1999, p. 141.

Logo, nossa posição é de refutação ao persistente estereótipo historiográfico que, durante muito tempo, julgou a época helenística como período de decadência cultural. Aceitamos a revisão de historiadores de reconhecida competência que fizeram da idade helenística um campo de pesquisas e novas interpretações¹⁸.

Como vimos, a filosofia helenística surgiu após o desaparecimento da *pólis*, motivo de orgulho da civilização grega. Diante de condições históricas que impossibilitavam o exercício da liberdade no plano social e político das antigas *póleis*, a alternativa seria, para o nosso filósofo, a busca de um mundo interior, libertando o homem das ilusões e credices que escravizavam e atormentavam a alma, sem, contudo, renunciar totalmente à participação política. É o momento em que o homem grego se vê diante da tarefa de construir seu espaço por si mesmo, tarefa essa eminentemente *personalizante*, uma vez que pressupõe uma opção pessoal na escolha de uma forma de vida. E é na escolha desse caminho que o roteiro mais adequado é o da sabedoria e o da independência em face do obscuro destino. Daí o sentido da *autárcheia*, não mais aplicado à *pólis* e, sim, ao ideal de liberdade que se resolve individualmente. Não se tratava propriamente da pregação do isolamento e da solidão, mas do recuo da praça (*ágora*) para o jardim (*képos*) ou para o pórtico (*stoa poikile*), no caso do estoicismo.

E, particularmente, no caso do epicurismo, pode-se dizer que a idéia de jardim apresentava como uma espécie de comunidade alternativa para a ressocialização. Não um recolhimento (nos moldes estritos do individualismo), mas uma espécie de contracultura, uma *antipólis* e, talvez, um antecipação daquilo que foi essencial à primitiva conversão cristã: a formação de pequenas comunidades. Era a possibilidade da convivência dos amigos sem a presença do *despotês*, criando, assim, não só uma comunidade como uma mensagem a ser propagada, ambas emancipadoras, lideradas pelo mestre venerando. A sabedoria dos seguidores de Epicuro se estabelecia pela *philia*¹⁹,

¹⁸ Sobre o estado atual da questão firmamos nossas conclusões, especialmente, em F. Chamoux, *La civilisation hellénistique*. Paris: Fayard, 1981 (Coleção "Les grandes civilisations"), destacando os capítulos IX e X (p. 404-484) e a Conclusão (p. 495-498). Não menos úteis foram as revisões de J. K. Davies e G. E. R. Loyd, nos capítulos 8 e 9 do *The Hellenistic World*, que aparece no *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: The Cambridge University Press, 2. ed., 1984, p. 257-352.

¹⁹ É bom lembrar que *Epikouros* quer dizer "auxiliador" ou "aquele que presta ajuda". Sobre a amizade epicurista, ver o capítulo que lhe dedica o pe. Festugière, p. 36-70.

o elo que unia os membros da comunidade entre si e o mestre, “instrumento indispensável no artesanato ético interior”²⁰.

*O jardim de Epicuro nasceu... para criar homens que tomassem plenamente consciência de ser indivíduos, e que aprendessem a compreender que toda salvação não pode vir senão deles mesmos. Entre tais indivíduos, a única ligação admitida como verdadeiramente eletiva é a amizade, como uma livre ligação que, ao mesmo tempo, une os que sentem, pensam e vivem de modo idêntico. Na amizade nada é imposto de fora e de modo não-natural e, portanto, nada viola a intimidade do indivíduo; o epicurista vê no amigo quase um outro si mesmo*²¹

Isso se dava pela relevância da doutrina e pela *ataraxia*, ou seja, a imperturbabilidade do espírito, resultante da administração dos desejos nos limites impostos pela natureza. Além disso, esse espaço abria-se para o público sem que assumisse forma de confraria (embora houvesse a distinção entre simples ouvintes e o grupo dos verdadeiros discípulos). A participação interna era intensificada à medida que as necessidades passavam a ser supridas pela cotização de seus participantes²².

Deve-se acrescentar que tanto os seguidores do epicurismo como os adeptos do Cristianismo foram acusados de ateísmo. Os primeiros, pelo materialismo próprio da doutrina que abraçavam, pois a existência dos deuses era tratada de modo secundário por Epicuro e seus seguidores, a partir de sua *física* materialista²³. Os segundos, pela recusa dos deuses oficiais, aceitando a supremacia de um único Deus. Um monoteísmo estrito, portanto, que era, aos olhos da época, julgado como negação das crenças populares e interpretado como ateísmo.

²⁰ Tomamos essa expressão emprestada de J. Américo Mota Pessanha, em seu texto “As delícias do jardim”. In: Adauto Novaes (org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 79.

²¹ G. Reale, *História de Filosofia Antiga*. V. III. São Paulo, Loyola, 1994, p. 225.

²² Carlo Diano, La philosophie du plaisir et la société des amis. In *Studi e saggi di filosofia antica*. Padova, 1973, p. 368-369. Sobre a organização da escola epicurista, encontramos uma boa avaliação e descrição em C. W. de Witt, *Epicurus and his philosophy*. Westport/Connecticut: University of Minnesota, 1973, bem como no artigo Organization and procedure in Epicurean groups. *Classical Philology*, 1936 (31), p. 204-211.

²³ Sobre a *teologia* de Epicuro, há a clássica exposição do Pe. Festugière, *Epicure et ses dieux*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

2. A divisão da Filosofia: A Canônica, a Física e a Ética

Como se sabe, Epicuro via a Filosofia dividida em três partes: A Canônica, a Física e a Ética. Inicialmente, vamos conceituar essa divisão para, depois, falar de todas as partes juntas, visto que, assim, teremos uma noção menos fragmentada de seu pensamento, fazendo jus à sua noção do homem e da sua finalidade no mundo.

A Canônica, para Epicuro, é a disciplina que estuda o juízo, os fundamentos e os elementos do bem-pensar, estabelecendo as regras e critérios (*kánon*). Embora, às vezes, seja traduzido por lógica, devemos lembrar que, para Aristóteles, esse termo refere-se a uma vasta construção teórica que examina as categorias do ser, as regras da demonstração, as modalidades do conhecimento, os métodos e as formas de argumentação e de interpretação. O objetivo da Canônica é mais restrito, ou seja, extrair da análise das fontes do conhecimento o indicador irrefutável da verdade. Distingue duas modalidades de experiência. Primeiro, as sensações e percepções (que nos trazem a imagem ou simulacro dos objetos exteriores) e, em segundo lugar, as paixões e os sentimentos (que nos fazem experimentar o prazer e a dor).

Para Epicuro, a fonte do conhecimento é a sensação, uma vez que não há evidência mais forte do que aquilo que sinto e percebo. Diferentemente dos céticos, pressupunha que o engano só aconteceria, se a sensação fosse originária de uma opinião equivocada. Se eu disser que a lua é do tamanho de um ovo de galinha, o erro não estaria na sensação (é desta maneira que a vejo) e, sim, na conclusão indevida.

A Física diz respeito à natureza e àquilo que lhe inere, a saber, a gênese e a destruição, em outras palavras, e, especialmente, com referência aos seres vivos, o nascimento e a morte. De modo particular, para Epicuro, a Física trata da teoria dos átomos e sua implicação na constituição do universo. Engloba, evidentemente, o homem (este faz parte da natureza), composto de corpo e alma, sendo ambos nada mais que átomos. Ocupa-se, ainda, dos deuses (igualmente formados por átomos, porém muito sutis). Por último, diz respeito aos seres vivos em geral.

A Ética refere-se ao que se tem de adotar e ao que se tem de evitar, ou seja, a maneira de viver, ressaltando os fins do homem, libertando-o de suas mazelas advindas das circunstâncias políticas e sociais (estas eram vistas como inseparáveis, para o grego) ou mesmo causadas por motivos religiosos. É o ponto de convergência de todas as peças doutrinárias, a razão

de ser de sua filosofia, visto que esta seria inútil, se não servisse para conduzir o homem à felicidade²⁴.

Não se trata apenas de uma divisão tríplice no sentido didático. Tomando a medicina como modelo, para Epicuro e seus seguidores, a Filosofia não se restringe à simples instrução. Vale como cura e libertação a partir desses três patamares. A Canônica e a Física estariam para a Ética como a higiene e a medicina estão para a saúde. São meios para se alcançar a finalidade desejada²⁵.

Nada de estranho que a Ética, tanto para os seguidores de Epicuro como para os estoicos, representasse uma vertente diferenciada dos conceitos clássicos. A experiência de encontro entre os povos facultou o desenvolvimento do ideal cosmopolita, ou seja, a idéia do homem como cidadão do mundo. Sua preocupação não era a de formar homens *excelentes*, mas *felizes*. Há, pois, uma imanência (o que compatibiliza com seu materialismo) em sua ética, diferentemente das tendências que se voltavam para os aspectos de caráter transcendental. Sua fundamentação é destituída de uma analítica da *areté*, termo que aparece pouquíssimas vezes na *Carta a Meneceu* e, quando aparece (cf. par. 132), é na forma plural e genérica (*aretai*), gramaticalmente, um substantivo comum; do que se depreende que Epicuro expressa menor interesse teórico pela palavra *areté*, especialmente enquanto tema de discussão. Confere-lhe uma função instrumental. Ela nos é indispensável não porque nos torna *excelentes*, mas porque integra o instrumento adequado para a busca da felicidade.

Sua constatação é simples, ao alcance de qualquer pessoa de bom senso: como o que se vê entre seres humanos é mais o sofrimento do que a felicidade, é preciso aprender a buscar esta última, pressupondo ser o homem *capaz* de ser feliz. O problema está – e isso cabe à Ética – em *como* ser feliz. Se o mero impulso natural levasse o homem a ser feliz (desfrutar o prazer e fugir da dor), a filosofia, como arte da vida, seria totalmente desnecessária.

Daí decorrerem duas conclusões. Primeiro, a felicidade é um “cálculo” hedonístico (buscar os prazeres propícios que pacificam a alma e afugentar a dor, bem como suportar serenamente as dores inevitáveis). E, para tornar-se capacitado no exercício desse “cálculo”, é preciso ser sábio, don-

²⁴ Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía: Grecia y Roma*. Vol. I. 2. ed. Madrid: Alianza, 1983, p. 589.

²⁵ L. Robin, *La pensée grecque*. Paris: Albin Michel, 1948, p. 388-390.

de se infere ser a *phrónesis* o princípio do bem (buscar os prazeres que pacificam a alma e afugentar a dor). Diferentemente da filosofia clássica, Epicuro não concebeu o homem amarrado ao conceito de *pólis*, numa situação saudosista. A felicidade está ao alcance de todos os homens, individualmente, sem a mediação política tão enfatizada pela filosofia clássica.

Segundo, não há razão para serem exaltadas as virtudes ditas políticas (no sentido aristotélico), uma vez que a justiça permanece como *ius gentium*, inscrita naquilo que viria a ser conhecido mais tarde como direito natural. Nesse sentido, é uma universalização do bem-estar, que se encaixa nas aspirações da sociedade, de forma geral. Não há qualquer razão ou sabedoria emanada diretamente do *cosmos*. Daí o fundamento para a defesa de que a *phrónesis* é a capacidade prática para o bom cálculo. O cálculo errado seria identificar a felicidade com o gozo imediato.

Do legado dos seguidores de Epicuro, no que concerne à morte, há que se destacar duas vertentes importantes para determinar a forma de encarar a morte de modo natural: o materialismo e a negação da providência. Além disso, essas duas vertentes são determinantes para o surgimento de uma nova ética, mesmo porque o panorama político-social era dramático naqueles tempos, conforme descreve Paul Nizan²⁶: de um lado, a acumulação de riquezas; de outro, o crescente empobrecimento. Desordens e angústias exacerbadas eram constatações que não faltavam no dia-a-dia. Além disso, havia os incêndios, as pilhagens, os assassinatos – enfim, a desgraça sangrenta. Isso reforça a afirmação de que quase todos os filósofos da Antiguidade, desde a condenação de Sócrates, tiveram dificuldades em relação ao mundo político²⁷. E, no período greco-romano, mesmo Marco Aurélio, na condição de imperador, exprimiu seu sentimento de impotência diante da incompreensão e à inércia dos súditos²⁸. Em outras palavras, como governante, muito pouco poderia fazer para amenizar o sofrimento do povo por causa do próprio povo. E, como filósofo, não poderia aceitar tal situação. Logo, não é estranho que Epicuro, diante da desordem que se instaurava na sociedade, visse a necessidade de se criar uma política baseada na administração interior e na contenção racional dos desejos.

²⁶ Paul Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*. Paris: Maspero, 1965, p. 12. Há uma tradução desta obra para o português, *Os materialistas da Antiguidade*. Lisboa: Estampa, 1978.

²⁷ Cf. I. Hadot. *Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques*. *Revue des études latines*, 1970 (48), p. 146-147.

²⁸ P. Hadot. *La citadelle intérieure*. Introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992, p. 308ss.

Quanto à primeira vertente, voltada para a Física, Epicuro parte da concepção atomista de Leucipo e Demócrito que, retomando as cosmogonias helênicas, estabelece a matéria como eterna. "Nada provém do nada", afirma o pensador, "pois que, então, tudo nasceria sem necessidade de sementes"²⁹. Desse modo, é atribuído a Epicuro o conceito de *cosmos* como resultante de um entrechoque entre átomos (*clínâmen*), um dos mais significativos conceitos que os epicuristas latinos introduziram no antigo atomismo. Tratava-se da admissão de um "desvio mínimo" totalmente casual e fugindo ao determinismo das leis dos átomos no que concerne à sua linha de queda. O que está preconizado é um desvio nas leis naturais, uma vez que estas, consideradas tais quais são, estabelecem um cenário racional no qual o mundo não passa de possibilidade abstrata. A possibilidade *deste mundo*, em particular, sob a perspectiva do concreto, decorre da introdução de um mínimo de alteração.

É bom que se esclareça que essa célebre doutrina não é extraída dos textos de Epicuro, quer como fundamento da origem do *cosmos* (*Carta a Heródoto*), quer como fundamento da moral sob o ponto de vista da liberdade (*Carta a Meneceu*). Tal concepção materialista foi resgatada por Lucrecio³⁰, e muitos comentadores modernos do atomismo antigo atribuíram essa doutrina a Epicuro, embora o conceito não apareça nos escritos que chegaram até nós. Como Lucrecio extraiu as conseqüências éticas dessa concepção, passou-se a considerar que qualquer purismo doxográfico seria de pouca valia na reinterpretação dada, uma vez que o referido autor é um dos mais significativos representantes do atomismo antigo. Portanto, é dele que muitos partem. Assim descreveu Lucrecio o conceito de *clínâmen*:

Quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo próprio peso, afastam-se um pouco de sua trajetória, em

²⁹ Extraído de *Antologia de textos de Epicuro*, III (Física), com estudo introdutório de E. Joyau. (Coleção "Os Pensadores"). São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 23.

³⁰ "Realmente, se fosse possível nascer do nada, tudo poderia nascer de tudo, e coisa alguma teria necessidade de semente". Lucrecio, *De rerum natura*, I, 160-161. Servimo-nos da tradução de Agostinho Silva. (Coleção "Os Pensadores"). São Paulo: Abril Cultural, 1973. Sobre a versão das idéias de Epicuro por Lucrecio, além das obras gerais de História da Filosofia, podemos citar P. Boyancé, *Lucrece, sa vie, son oeuvre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964; M. Conche, *Lucrece et l'expérience*. Paris: Seghers, 1967; A. J. Capelletti, *Lucrecio*. La filosofia como liberación. Caracas: Monte Ávila, 1987, além da introdução elaborada por G. Gogniot à versão francesa do *De rerum natura*, que leva o título de "Lucrece, son oeuvre et sa philosophie", editada em Paris pelas Éd. Sociales, 1954.

*altura incerta e em incerto lugar, e tão-somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento. Se não pudessem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos qualquer possibilidade de colisão ou de choque; se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma*³¹.

Na doutrina de Epicuro não há “alto” nem “baixo” no sentido absoluto, ou seja, oportunidade para que os átomos fossem desprendidos dessa forma. O infinito não tem topo nem fundo. O que existe são as posições e as trajetórias que se situam em relação ao observador. É aí que entra a questão lógica. Os que, segundo o meu ponto de vista, estão acima de minha cabeça, por exemplo, podem perfeitamente estar aos pés de alguém que não habita este planeta. O que se nos apresenta é uma conclusão lógica: se o átomo A está mais próximo do átomo B do que do átomo C, B está entre A e C. Sendo a trajetória de A oposta à de C, estarão ambos se afastando um do outro. Portanto, se A estiver se dirigindo “para baixo”, C estará se dirigindo “para cima”.

De qualquer modo, os átomos percorrem o vazio em linha reta, numa velocidade semelhante à do pensamento ou à da luz, uma vez que não encontram resistência. O que existe são as posições e trajetórias. Sua direção está condicionada a dois fatores: o peso que propela “para baixo” (em linha reta) e as colisões que os impelem na direção determinada pelo ângulo do entrechoque. Como o entrechoque acontece “desde a eternidade”, segue-se que os átomos se propagam em todas as direções. Logo, que necessidade há para a imaginação do “desvio” ou “declinação”?

Segundo Epicuro, portanto, os átomos caem no vazio devido serem movidos pelo seu próprio peso (que atua “de cima” para “baixo”). Do contrário, flutuariam no espaço. Todos os corpos têm peso, do que se conclui que os de menos peso são considerados comparativamente leves. E, como estão sempre se entrechocando, sempre estão percorrendo o vazio em todas as direções. Ou seja, pelo impulso de um choque, é enviado “para cima”, com a velocidade da luz (não há resistência no vazio, nem “para baixo” nem para os lados) até que novo choque mude sua direção.

Não é de estranhar que S. Agostinho, em *Contra os acadêmicos*, argumentava³² que Epicuro, ao introduzir no cosmos um fenômeno sem causa

³¹ Lucrécio, op. cit, II, 216-224.

³² *Contra Ac.*, III, 9, 23.

(no caso, o *clinâmen*), isso implicou em contrariar o determinismo de Demócrito para o qual o movimento dos átomos e de tudo o mais obedece a uma necessidade inexorável. E, modernamente, E. Bréhier assume a crítica dos adversários de Epicuro³³.

A noção de “desvio dos átomos” comporta dupla interpretação. De um lado, explica a formação dos corpos. É a perspectiva física. Tais corpos não poderiam se constituir, caso os átomos se limitassem a cair em linha reta com força igual, conforme o rígido determinismo de Demócrito.

De outro, na perspectiva antropológico-moral, corresponde à possibilidade da liberdade humana, pois, a partir de um sistema totalmente regulado pela necessidade, a liberdade não encontraria qualquer espaço. É a paradoxal introdução do acaso na necessidade. Se o homem deve ser senhor dos seus desejos, é preciso que seja livre. Mas, se sua alma e seu intelecto são formados de átomos movidos de modo sempre previsível, como adquirir tal liberdade? A solução está em admitir um coeficiente de espontaneidade interna que não é senão a possibilidade de desviar-se da sua trajetória – o que fundamenta a idéia de liberdade e tudo torna possível.

De fato, o peso impede que tudo se faça por meio de choques, como por uma força externa. Mas, se a própria mente não tem, em tudo o que faz, uma fatalidade interna, e não é obrigada, como contra a vontade, à passividade completa, é porque existe uma pequena declinação dos elementos, sem ser em tempo fixo, nem fixo lugar³⁴.

Na versão de Lucrecio, não há dúvida de que o *clnâmen* foi introduzido no universo, atomisticamente concebido, para dar espaço à liberdade individual, ao exercício da vida moral e à possibilidade de realização do ideal de sábio. Esse materialismo foi retomado na modernidade por Pierre Gassendi e por Thomas Hobbes e reinterpretado, contemporaneamente, pelo jovem Marx.

Gassendi, cômego de Grenoble, chefe do capítulo da Catedral de Digne, crítico de Descartes, procurou corrigir alguns aspectos considerados por ele errôneos sobre a filosofia grega em vigor nos séculos anteriores ao cristianismo, exaltando a *philia* de Epicuro como resultante da própria natureza, não do dever da gratidão. Publicou, em 1649, a obra *Animadversiones*

³³ Cf. E. Bréhier, *História da Filosofia*. S. Paulo: Mestre Jou, 1979, v. II, p. 69ss.

³⁴ Id., ib., II, 289-293.

in decimum librum Diogenes Laertii. Qui est vita, moribus, placitisque Epicuri, na qual procura aplicar e comentar as três cartas que constituem o essencial do que chegou até nós da obra de Epicuro³⁵.

Em várias passagens, Hobbes demonstra seus interesse pela Física. Embora desse grande contribuição à Política, sua grande paixão era o estudo dos corpos. Concluindo o *Leviatã*, sente-se feliz por voltar à sua “interrompida especulação sobre os corpos naturais”³⁶ e, no Prefácio do *De Cive*, dirá o contrário: teve de deixar seus estudos de Física para tratar da Política mais cedo do que esperava (refere-se ao conflitos que se precipitavam em seu país)³⁷. Concebeu sua obra em três etapas: Física (exame dos corpos em geral, defendendo a idéia de que os fenômenos físicos são explicáveis através do movimento), Psicologia (estudo particular do movimento envolvido no corpo humano) e Política (estudo do homem enquanto cidadão).

Partiu da constatação de que os meios de se viver de modo seguro no convívio humano constituem um bem natural, contudo, não uma tendência. Daí a defesa que faz dos pactos e suas respectivas aplicações, pois é de conformidade com a natureza que os homens convivem sem prejuízo recíproco. Influenciado pelos princípios mecanicistas, define a natureza do homem como uma grande máquina. O corpo relaciona-se com o sensível (o experimental) e com o composto (o divisível) por uma espécie de sujei-

³⁵ Embora sendo escritor prolífero (segundo compiladores da época, seus escritos, agrupados, chegariam a 300 títulos) muito pouco do que Epicuro escreveu chegou até nós. Contamos apenas com 3 Cartas (a *Heródoto*, a *Pítocles* e a *Meneceu*), as *Máximas Principais* (reunidas por Diógenes Laércio), 38 aforismos, dos quais 27 constam do *Codex Vaticanus graecus 1950 (Máximas Vaticanas)* e vários fragmentos, alguns deles tirados dos papiros de Herculano. A edição de Usener, na qual reúne os fragmentos diretos e os testemunhos indiretos (*Epicurea*, Leipzig: Teubner, 1887; reimpressão em Stuttgart, 1966) ainda constitui fonte de referência para as citações de Epicuro, embora omita as *Máximas Vaticanas*, descobertas depois. Lídia Massa Positano traduziu para o italiano a obra de Usener (Padua: Cedam, 1969; com 3ª. edição, Catania, 1970). A edição de J. Arrighetti (*Epicuro: opere*, Turim: Einaudi, 1960), com uma edição de 1973, mais completa, com retoque de numeração, apresenta boa tradução, além de aparato crítico, notas, além de uma excelente introdução na qual se encontra o estado de questão relativo às edições dos textos de Epicuro. Há, ainda, a retradução de todos os fragmentos e testemunhos, portanto, uma ampla coletânea doxográfica organizada por Margherita Isnardi Parente (*Epicuro: opere*. Turim: Torinese, 2. ed., 1983), uma fonte bastante utilizada, considerada, atualmente, a fonte mais completa dos textos e dos testemunhos concernentes aos epicuristas.

³⁶ T. Hobbes, *Leviatã*. S. Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 414.

³⁷ Id., *Do cidadão*. S. Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 18.

ção aos cálculos matemáticos. O movimento é a única explicação dos fenômenos naturais e o corpo, a única substância real. Ambos bastam para explicar os fenômenos e as coisas, e o espírito nada mais é do que o resultado das manifestações do movimento do corpo. No princípio, tudo é movimento. Deste nasce a sensação, cuja causa é o corpo exterior, reduzido à extensão e às qualidades do movimento. Nosso conhecer está em devir (as imagens surgem e desaparecem) e todo o devir (*mutatio*) é um movimento local (*motus*). Transferindo tais princípios à vida social do homem, conclui ser o Estado comparado à máquina, e esta, ao homem. Homens e animais têm núcleo básico: faculdades naturalmente dadas. A peculiaridade do humano está na linguagem que usa e na faculdade de entender, raciocinar, discernir o verdadeiro do falso, ou seja, conhecer cientificamente.

Marx é autor de um trabalho escrito entre 1839 e 1840, para a obtenção do lugar de *dozent* na Universidade de Bonn e apresentado em Iena, em 1841³⁸. Influenciado pelo interesse que os jovens hegelianos tinham pelo pensamento pós-aristotélico³⁹, pretendia lançar luzes sobre a situação pós-hegeliana contemporânea na filosofia pelo exame de um período paralelo na história da filosofia grega. Assim, tomou os dois pensadores antigos como ponto de partida, fundamentado mais no paralelo da filosofia moral de ambos, uma vez que, como filósofo, Demócrito foi sempre considerado mais profundo e original. Contudo, Marx não viu em Epicuro um simples e superficial imitador de Demócrito, chegando a inverter os papéis. A

³⁸ Essa tese permanece até hoje um texto incompleto. A única fonte acessível é o manuscrito de um copista não identificado, com anotações do próprio Marx, visando a uma possível publicação. Como nossas considerações são meramente circunstanciais, indicamos o texto em português, embora reconhecendo sérios problemas, especialmente de ordem textual: K Marx. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. de Edson Bini e Armandina Vanâncio. São Paulo: Global, 1979, com um texto introdutório de J. A. Motta Pessanha, "Marx e os atomistas gregos", p. 5-13. Nessa edição há a observação de que o cap. IV está incompleto e não aparece o cap. V da Primeira Parte. Contudo, apresenta as duas primeiras notas do cap. IV sob o título do próprio capítulo como se elas constituíssem o texto principal.

³⁹ McLellan assim resume o contexto: "Havia duas razões para esse interesse: primeiro, depois da 'filosofia total de Hegel', os jovens hegelianos sentiam-se na mesma posição que os gregos depois de Aristóteles; segundo, eles achavam que a filosofia pós-aristotélica continha os elementos essenciais do pensamento moderno: eles tinham lançado os fundamentos filosóficos do Império Romano, tinham influenciado profundamente a moral cristã primitiva e também continham os traços racionalistas da Ilustração do século XVIII". David McLellan, *Karl Marx. Vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 47.

preocupação é apontar, tanto na ética como na religião, a partir de uma visão tradicional, instrumentos de alienação. Se a teoria atômica de Demócrito se distingue, primeiramente, pela crença na lei universal de causa e efeito e aplica-se, de modo indistinto, tanto no mundo natural quanto no homem, infere-se que pode ser considerada determinista ou fatalista. Com o objetivo de criticar o determinismo mecanicista de Demócrito, contrasta este com o espaço de liberdade criado por Epicuro, retirado do atomismo, enfatizando a ética que subjaz na filosofia deste último pensador. O primeiro aparece firmando a necessidade, e o segundo, inquieto, buscando, no sensível, as formas do conhecimento. No caso em questão, Epicuro é apontado por Marx como a figura emblemática que, pelo seu materialismo, sustenta uma filosofia libertária, embora nos limites da liberdade interior.

A escolha desse filósofo prende-se a duas razões. Primeiro, a ênfase sobre a autonomia absoluta do espírito humano que proporciona a liberdade dos homens frente à superstição. Não se deve esquecer que os epicuristas zombavam das crenças populares (tidas como opiniões vazias) que enfatizavam os castigos que aguardavam a alma, após a morte. Tais crenças se constituíam na antítese da serenidade que sua filosofia pregava. A missão da filosofia é, sobretudo, terapêutica, pois é necessário curar a doença da alma. Segundo, a ênfase sobre a consciência individual livre que aponta o caminho de superação de uma “filosofia total”. O desafio proposto está na reformulação desse materialismo, ultrapassando o estágio em que permaneceu Epicuro e, assim, apresentar um instrumental teórico de ação libertadora no nível social e político. O trabalho de Marx firmou-se como texto de defesa da autonomia da consciência moral, assinalando o caráter prometético da filosofia, capaz de arrancar o homem da servidão a outros deuses, conduzindo-o à liberdade almejada. Daí fechar o prefácio com a afirmação de que “Prometeu é o mais distinto santo e mártir do calendário filosófico”⁴⁰.

Decorrente dessa concepção materialista de Epicuro consta a negação da providência, ou seja, a concepção de que inexistente qualquer intervenção divina na ordem universal. Os deuses existem sem exercer qualquer ação sobre o mundo. Dito de uma outra forma, é justamente porque eles não exercem qualquer ação sobre o mundo que conservam a sua perfeição. Os seres imortais não sofrem perturbações nem provocam perturbação sobre

⁴⁰ Apud Avelino da R. Oliveira, *Marx e a liberdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 29

outros seres, sendo livres das paixões – que implicam fraqueza⁴¹. A vida dos deuses, portanto, consiste em gozar de sua própria perfeição⁴². Contudo, não estão completamente afastados da humanidade. São amigos dos sábios e estes, dos deuses, pois, para o sábio, o bem maior é contemplar o esplendor dos deuses, nada lhes pedindo, apesar de tudo pedirem em tal contemplação⁴³.

Dentro desse ideal de liberdade e da busca da felicidade é que entra a questão-chave no pensamento de Epicuro: o prazer.

Particularmente, com referência à natureza humana, o que deve predominar é o prazer de existir, facultando, inclusive, a livre escolha aos que já não possuem o referido prazer. Ou seja, os que perderam o sentido da vida, conforme preconizado, podem até lançar mão do suicídio. Continuar vivendo, e viver bem, ou deixar de viver – eis a questão colocada da forma mais simples. Isso não quer dizer que houve um desvio ético e, sim, porque a morte, para Epicuro, nada é. O que é decomposto é insensível, e a insensibilidade nada representa para nós. Na *Carta a Meneceu*⁴⁴, dialeticamente descreve sua concepção: enquanto estamos presentes, a morte está ausente; quando ela se apresenta, já não mais estamos. Essa visão pode assustar-nos um pouco, levando-se em consideração o mundo em que vivemos. Logo, requer-se encarar o pensamento de Epicuro a partir de suas raízes, sem a interferência de anacronismos moralizantes, especialmente a partir da ótica cristã. É bom lembrar que o filósofo era pagão. Sua concepção de morte é acentuadamente diferente daquela aceita pelo cristianismo.

Daí pode-se inferir que o filósofo não prega propriamente o desgosto pela vida, uma vez que o verdadeiro prazer não está no corpo, mas na alma. O sábio não se aborrece da vida nem busca a morte, porque se sente enojado da vida. Contudo, o suicídio pode ser uma solução possível, pois a vida corpórea, embora não seja um mal em si, pode vir a ser um obstáculo para a felicidade plenificada na alma. Porém, o sábio deve saber a ocasião apropriada de morrer, e com dignidade, entre seus amigos⁴⁵. Esse ponto de vista, contudo, se insere na noção epicuriana de *philia*, que pressupunha, obviamente, a convivência humana como ponto fundamental

⁴¹ Epicuro, *Lettres, maximes, sentences*. Traduit et commenté par Jean-François Balaudé. Paris: Le livre de poche (Classiques de la Philosophie), 1964, p. 199.

⁴² Festugière, *Epicure et ses dieux*, p. 95.

⁴³ Id., *ib.*, p. 98.

⁴⁴ Par. 124-125. Balaudé, *op. cit.*, p. 192.

⁴⁵ Id., *ib.*, X, 120.

para todos os mortais. Só a *philia* pode ser portadora de maior felicidade que a sabedoria pode nos proporcionar⁴⁶. Portanto, atribuir, sem mais nem menos, a defesa do suicídio por Epicuro não seria justo.

Sendo a primazia do Bem o primeiro pressuposto da Ética, segue-se o axioma: o Bem deve ser praticado e o Mal, evitado. O Bem, contudo, procede de uma dialética negativa, ou seja, está necessariamente presente, quando o seu oposto, o Mal, for efetivamente negado. Neste aspecto, S. Agostinho aproxima-se do pensamento de Epicuro, a quem condenou por sua defesa do prazer. Ao tratar do problema do Mal, nas *Confissões*, chegou à conclusão de que este é a ausência do Bem⁴⁷. O Mal é a dor em suas múltiplas formas e, o seu oposto, o prazer. Logo, o Bem surge à medida que a dor desaparece, e passa a dominar o prazer em nossa vida. Esta é a única supressão radical da dor, que poderia ser considerada princípio e fim da *eudaimonia*⁴⁸.

Além disso, para Epicuro, a alma humana é constituída de átomos⁴⁹, embora mais leves e sutis, habitando o corpo que é considerado a casa da alma. Assim, a morte é a desagregação desse conjunto atômico, razão pela qual não há por que temê-la: ela nos concerne. Dizia Epicuro: “Habitua-te a pensar que a morte nada é para nós visto que todo mal e todo bem se encontram na sensibilidade: e a morte é a privação da sensibilidade”⁵⁰. Em outra máxima, ensina: “É insensato aquele que diz temer a morte, não porque ela o aflija quando sobrevier, mas porque o aflige o prevê-la: o que não nos perturba quando está presente inutilmente nos perturba também enquanto o esperamos”⁵¹.

Lucrecio, seguidor de Epicuro, afirma com muita ênfase que o medo da morte está na base de todas as paixões que tornam os homens infelizes⁵². Defende o princípio de que a morte nenhum mal traz ao homem, antes, a descreve como “uma dispersão maior da quantidade de matéria”⁵³. E, dan-

⁴⁶ *Máximas*, XXVII. Cf. J. Fraisse, *Philia*. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Paris: Vrin, 1974.

⁴⁷ Cf. *Confissões*, VII,

⁴⁸ Carta a Meneceu, 128-129. É bom observar que, para Epicuro, à semelhança de Platão e Aristóteles, não há estado intermediário entre a dor e o prazer. Cf. J. Moreau, *Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*. Paris: Vrin, p. 145-147.

⁴⁹ *Antologia de textos de Epicuro*, III (Física), p. 24.

⁵⁰ Op. cit., p. 21.

⁵¹ Op. cit., p. 21.

⁵² Lucrecio, op. cit., III, 31ss.

⁵³ Lucrecio, op. cit., III, 929.

do a palavra à própria natureza, censura a presunção e a loucura daquele que se prende à vida:

*Que tens tu, ó mortal, que te abandonas de tal modo a dores tão excessivas e amargas? Por que choras e te lamentas sobre a morte? Efetivamente, se a vida anterior te foi agradável e se todos os prazeres não foram como acumulados num vaso furado e não correram e se perderam inutilmente, por que razão não hás de, tolo, retirar-te da vida como um conviva farto e aceitar com equanimidade um repouso seguro? Mas se tudo aquilo de que gozaste se perdeu em vão e a vida te pesa, por que buscas aumentá-la mais, para que tudo de novo tenha um mau fim que desapareça sem proveito? Não seria melhor pôr fim à vida e ao tormento?*⁵⁴

O epicurismo é vítima até mesmo de seu percurso histórico no que concerne a seus seguidores. Alguns fatos tradicionalizados não provêm de fontes confiáveis e seguras, especialmente pelos adversários do epicurismo. Há, por exemplo, a versão de que Lucrécio⁵⁵, num estado de loucura, se suicida. Isso, contudo, é dito sem a devida contextualização. Condena-se, liminarmente, o filósofo e seus seguidores. Devemos lembrar que, se os tempos de Epicuro não eram fáceis, não menos difícil era a época de Lucrécio. Roma é sacudida pelos episódios violentos da ditadura de Sila e Pompeu, ainda que na primeira prevalecesse o caráter aristocrático. Há guerras e insurreições (a de Spartacus, por exemplo), há a conspiração de Catilina, a subida de César ao poder, além de conflitos sociais entre senhores e escravos, entre nobres e cavaleiros⁵⁶. O próprio poeta se refere a seu tempo como uma “época terrível para a pátria” e essa situação ocasionava dificuldade para realizar o seu trabalho com a seriedade que pregava. Logo, qualquer otimismo diante da vida não poderia estar ligado a tal momento nem ser decorrência natural das circunstâncias históricas.

É nesse sentido que procede a pertinência no pensamento de Epicuro. Para ele, há uma gradação no conhecimento, sendo que o essencial não é o conhecimento em si, mas aquele que liberta o homem dos temores e terrores. Daí ser esse conhecimento disponível para todos através do qu-

⁵⁴ Lucrécio, op. cit., III, 933-943.

⁵⁵ É bom lembrar que o poema *De rerum natura* só foi editado após a morte de seu autor por ilustre editor, Cícero, adversário das idéias epicuristas.

⁵⁶ P. Nizan, op. cit., p. 40.

ádruplo remédio (*tetraphármakon*), um *lógos* enquanto portador da verdade, um discurso-razão enquanto princípio curativo, expulsando as trevas das credices e libertando a alma dos males:

“Não há o que temer quanto aos deuses.

Não há nada a temer quanto à morte.

Pode-se alcançar a felicidade.

Pode-se suportar o mal com coragem”⁵⁷.

Em relação ao primeiro componente dessa terapia, é bom lembrar que, no período clássico do pensamento grego, predominava uma forte disposição religiosa. Não uma religiosidade tal qual entendemos hoje, é claro. O ato religioso era, igualmente, social e cívico. A prática religiosa e o sentido da *pólis* eram inseparáveis. No período helenístico, uma vez afetados os valores essenciais da coletividade grega, é evidente que os aspectos religiosos também o foram. Na expressão do prof. Quartim, “junto com a *pólis* naufragaram os seus deuses”⁵⁸. Evidência disso é a concepção dos deuses como entes *apáticos*, uma vez que a paixão é própria dos fracos. Logo, nada a temer em relação a eles, pois, no estado de eterna satisfação, não teriam motivo algum para preocupar-se com os homens, considerando o enunciado recíproco igualmente verdadeiro. Epicuro não negou propriamente a existência dos deuses. Criticou, contudo, a imagem que deles os homens fazem, atribuindo-lhes falsos juízos com bases não em noções inatas e, sim, em noções falsas.

O segundo componente nos lembra que a morte é privação das sensações. Para Epicuro, está clara a consciência de que a morte nada significa. Antes, é ela que nos proporciona a possibilidade de fruição da vida efêmera, sem a preocupação de acrescentar-lhe um tempo infinito, eliminando, assim, o desejo de imortalidade. Logo, é tolice ter medo da morte. Não desconhece, contudo, a ruptura que a mesma estabelece, visto que a morte

⁵⁷ Paul Nizan, op. cit., p. 47. Philadelpho Menezes traduz desta forma:

“Os deuses não são feitos para temer,
a morte não é feita para amedrontar,
o bem não é fácil de conquistar,
nem o mal de suportar”

Apud P. Hadot. *Que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 1999, p. 182.

⁵⁸ J. Quartim de Moraes, *Epicuro. As luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998 (Col. “Logos”), p. 62, 2ª. coluna.

daqueles que participam da família ou do círculo de amigos nos faz sofrer, pois se trata de um desenlace de caráter irreversível. Mas ela, propriamente, nada é, uma vez que o afetado, nesse caso, é são os que permanecem vivos. O texto da *Carta a Meneceu*, já citado, bem ilustra esse ponto de vista: “Enquanto estamos presentes, a morte está ausente; quando ela se apresenta, já não mais estamos vivos”.

O terceiro componente aponta para o fato de que a felicidade está ao nosso alcance pela redução do sofrimento. Não é propriamente o refinamento da satisfação dos prazeres que nos traz a felicidade e, sim, a supressão da dor. O alimento refinado não é o substituto indicado à comida frugal para aquele que está a morrer de fome, assim como o precioso licor não substitui a água para aquele que está a morrer de sede. Preconiza-se, pois, a satisfação da necessidade, da maneira mais simples, condenando-se os desejos naturais, contudo, não necessários.

Finalmente, o último componente dessa terapia. O princípio que subjaz em relação ao mesmo é o de que o prazer efetivamente existe, não obstante a existência do sofrimento. Há um processo de abertura baseado no princípio de que a dor não pode ser eternamente duradoura. O que, entretanto, pode acontecer quando, por circunstâncias especiais ou pela crueldade dos homens, há o prolongamento intencional. Contudo, em termos de natureza, o mal pode ser superado e, conseqüentemente, o prazer, alcançado. O mundo não se fecha num beco sem saída. Se existe o mal e a dor, há igualmente formas de superá-los

Em síntese, esse quádruplo remédio tenta combater os males freqüentes da alma: o temor à cólera dos deuses, o pavor ante a morte, a má escolha do objeto dos desejos e a angústia ante o sofrimento.

Conclusão

Tantas vezes mal-compreendido, Epicuro foi o filósofo que expressou a face humana de seu *métier* de uma forma surpreendente. Sem ser solitário, desenvolveu a confiança recíproca, a afeição mútua. No momento de crise da *pólis*, procurou reintegrar o homem à natureza, partindo do princípio de que o convívio na *pólis*, diferentemente do que supunha Aristóteles, era apenas uma convenção, não um dado da natureza. Por isso mesmo, foi um educador das comunidades por ele fundadas e que se caracterizavam pela *philia*, pela afeição mútua, evitando o surgimento de desejos não-naturais,

desnecessários e insaciáveis, frutos de uma falsa avaliação do que é a verdadeira felicidade. Os néscios, na busca da satisfação desses desejos, consciente ou inconscientemente, estariam contribuindo para propagar o orgulho, a cobiça, a vaidade, a animosidade e outras formas de sentimento que impedem a realização plena do homem, o alcance do equilíbrio perfeito⁵⁹. Seu objetivo, embora imanentista, era profundamente humano. Pregava que, seria vivendo de acordo com a natureza (*kata physein*), que o homem encontraria satisfação para suas necessidades elementares, como o comer, o beber, dormir. Aliás, na concepção de Epicuro, era o quanto bastava para a fruição da harmonia, da tranqüilidade e da paz. Daí ser o prazer (*hedoné*) o primeiro dos bens conforme a natureza, parâmetro através do qual podemos aceitar ou rejeitar as coisas e, assim, alcançar o Bem Supremo⁶⁰.

Por isso mesmo, para compreendê-lo, é necessário colocarmos-nos em seu tempo histórico, evitando anacronismos. É costume afirmar-se que Epicuro apontou para o prazer, esquecendo-se de mencionar que denunciou os prazeres fugazes, o luxo vulgar, a exibição insolente tão em voga na sociedade consumista dos dias em que vivemos. Se falou contra os deuses, lembremo-nos das frias e mesquinhas divindades de nosso tempo que se apresentam de forma mascarada, tais como o mercado, o dinheiro, o capital, e que gostam de receber imolações em seu altar, quais modernos Moloques. Denunciou os sofrimentos permanentes e reais – e isso nos alerta para que estejamos atentos às formas de escravização, ostensivas ou veladas, que se fazem presentes na sociedade contemporânea.

Mesmo no que diz respeito à religião, campo em que a crítica ferrenha foi mais viril, podemos perceber que, sendo imanentista, seu intuito era preservar a dignidade humana. Isso serve para alertar-nos, hoje, para a existência de religiosidades distorcidas e alienantes. É pena que, para compreendê-lo, muitos não procuraram situá-lo no tempo histórico em que viveu e atuou, resultando disso um retrato distorcido. Desse modo, nossa preocupação não foi a de defender o epicurismo, enquanto corrente filosófica e, sim, como reza o título deste artigo, fazer justiça a Epicuro.

59 Jean Brun, *O epicurismo*. Lisboa: Setenta, 1987, p. 107.

60 F. Châtelet, *História da Filosofia*. Tomo I. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 188.

REFERÊNCIAS

- BOYANCÉ, P. *Lucrèce, sa vie, son oeuvre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- BRUN, Jean, *O epicurismo*. Trad. João Amado. Lisboa: Setenta, 1987.
- CAPELLETTI, A. J. *Lucrecio*. La filosofia como liberación. Caracas: Monte Ávila, 1987.
- CHAMOUX, F. *La civilisation hellénistique*. Paris: Fayard, 1981 (Coleção "Les grandes civilisations").
- DAVIES, J. K.; Loyd, G. E. R. The Hellenistic World. In: *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: The Cambridge University Press, 2. ed., 1984.
- CONCHE, M. *Lucrèce et l'expérience*. Paris: Seghers, 1967.
- DIANO, Carlo. La philosophie du plaisir et la société des amis. In: *Studi e saggi di filosofia antica*. Padova, 1973.
- EPICURO. *Lettres, maximes, sentences*. Traduit et commenté par Jean-François Balaudé. Paris: Le livre de poche (Classiques de la Philosophie), 1964.
- FARRINGTON, Benjamin. *A fé de Epicuro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- FESTUGIÈRE, A. *Epicure et ses dieux*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía*. Grecia y Roma. 2.ed. Madrid: Alianza, 1983, v. I.
- FRAISSE, J. *Philia*. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Paris: Vrin, 1974.
- HADOT, I. Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques. *Revue des études latines*, 1970 (48), p. 146-147.
- HADOT, Pierre. *La citadelle intérieure*. Introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992.
- ___ . *O que é a Filosofia Antiga?* S. Paulo: Loyola, 1999.
- JOYAU, E. *Antologia de textos de Epicuro*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção "Os Pensadores").
- LUCRÉCIO, *De rerum natura*. Tradução de Agostinho Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção "Os Pensadores").
- MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. de Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo: Global, 1979.
- MOREAU, J. *Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*. Paris: Vrin, 1975.
- NIZAN, Paul. *Les matérialistes de l'Antiquité*. Paris: Maspero, 1965.

- PESSANHA, J. Américo Mota. As delícias do jardim. In Adauto Novaes (org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PETIT, P. *La civilization hellénistique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- QUARTIM DE MORAES, João. *Epicuro*. As luzes da ética. São Paulo: Moderna, 1998 (Col. "Logos").
- REALE, G., *História de Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994, v. III.
- RIST, J. M. *Epicurus: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro, o filósofo da alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- WITT, C. W. de. *Epicurus and his philosophy*. Westport/Connecticut: University of Minnesota, 1973.

Endereço do autor:

Rua Renato Massari, 272 – Jardim Ouro Fino
18056-290 – Sorocaba, SP

