

TRILHAS FILOSÓFICAS

ISSN 1984 – 5561

DOSSIÊ EPICURISMO ANTIGO E SUA RECEPÇÃO

ANO 15, NÚMERO 2, 2022

Prof. Dr. Antonio Julio Garcia Freire (UERN)
Prof. Dr. Markus Figueira da Silva (UFRN)
Editores Convidados

DOI: [10.25244/tf.v15i2](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2)

Revista Acadêmica de Filosofia
Departamento de Filosofia
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN

Trilhas Filosóficas



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora em exercício

Profa. Dra. Cecília Raquel Maia Leite

Diretor do Campus Caicó

Profa. Dra. Shirlene Santos Mafra Medeiros

Chefe do Departamento do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva

Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF- FILO/UERN

Prof. Dra. Maria Reilta Dantas Cirino

Capa

Luli Esteves

Revisão

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF>

<http://caico.uern.br/dfi/default.asp?item=curso-filosofia-caico-apresentacao>

<http://propeg.uern.br/proffilo/default.asp?item=proffilo>

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. *In: Trilhas Filosóficas: Dossiê epicurismo antigo e sua recepção*, v. 15, n. 2, 2022, p. XX-XX. Disponível em: url completa. Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

Editor-Chefe

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Editor Assistente

Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)

Conselho Editorial

Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Conselho Científico Nacional

Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)
Aldo Dinucci (UFS)
Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)
Antonio Lisboa (UFCEG)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)
Elisete Medianeira Tomazetti (UFSM)
Enio Paulo Giachini (UNIFAE)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Flávio Carvalho (UFCEG)
Fransmar Costa Lima (UMESP)
Gilvan Fogel (UFRJ)
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)
Iraquitán de Oliveira Caminha (UFPB)
Jorge Miranda de Almeida (UESB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Luciano Silva (UFCCG)
Marcio Gimenes de Paula (UnB)
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)
Miguel Antonio do Nascimento (UFPB)
Narbal de Marsillac (UFPB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)
Robson Costa Cordeiro (UFPB)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Walter Omar Kohan (UERJ)

Conselho Científico Internacional

Claudia D'Amico (UBA, CONICET - Buenos Aires, Argentina)
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)
Rita Maria Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

INDEXADORES



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.*

TRILHAS FILOSÓFICAS - ISSN 1984-5561 - DOI 10.25244/tf
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus de Caicó
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
trilhasfilosoficas@uern.br

SUMÁRIO

Editorial	9
<i>Antonio Julio Garcia Freire</i> <i>Markus Figueira da Silva</i>	
DOSSIÊ EPICURISMO ANTIGO E SUA RECEPÇÃO	
Sobre escolher e evitar: autarkeia em Epicuro	13
<i>Markus Figueira da Silva</i>	
Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de Par'hemâs	23
<i>Renato dos Santos Barbosa</i>	
O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade	39
<i>Rodrigo Vidal do Nascimento</i>	
Physiologia e ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da filosofia de Epicuro	57
<i>Everton da Silva Rocha</i>	
Da meditação em Epicuro, ou do modo como a pragmateia é exercitada pela alma	75
<i>Marcone de Oliveira Maffezzoli</i>	
A Koinonía: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum	89
<i>José Eudo Bezerra</i>	
Il testo che salva: Etica e prassi testual nell'epicureismo	105
<i>Carlo Delle Donne</i>	
A invidia e a ambitionis como motivação para os conflitos civis em Lucrécio	123
<i>Antonio Julio Garcia Freire</i>	
Epicuro e o Apollo epikourios	135
<i>Edrisi de Araújo Fernandes</i>	

O epicurismo e o pensamento político 157
João Pereira de Matos

**Clinamen, necessity and modern receptions of epicureanism:
The figure of Spinoza** 169
Kyriakos Fytakis

FLUXO CONTÍNUO

**O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao
liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões
políticas como sustentáculo à existência das democracias
liberais atuais** 183
Wesley de Jesus Barbosa

**Uma analítica heideggeriana sobre a fundação da essência
matemática do pensar moderno na metafísica cartesiana** 205
Lisandra Caroline de Araújo Lima Teixeira

RESENHA

No exame: perspectivas do digital 221
Ana Monique Moura

EDITORIAL

Temos o prazer de apresentar o Dossiê *Epicurismo Antigo e sua Recepção*, que integra o Volume 15, Número 2, da revista *Trilhas Filosóficas*. Trata-se de um conjunto de onze artigos, sendo seis sobre questões relativas ao pensamento de Epicuro e cinco sobre a recepção deste pensamento, desde Lucrecio até a modernidade. A edição também conta com dois artigos em *Fluxo Contínuo* e uma *Resenha*. Ressaltamos a relevância destes trabalhos para o aprofundamento da pesquisa acerca da Filosofia de Epicuro, da Tradição Epicurista no Brasil e em outros países. Alguns dos artigos aqui disponibilizados, foram apresentados em forma de comunicação oral no Painel Temático *Ethical Landscapes in Epicureanism*, nas *Celtic Conferences in Classics* (CCC) em junho de 2019, realizado na Universidade de Coimbra. O CCC é um evento internacional que desde 1998 acontece na Inglaterra, Irlanda, França, Canadá e, mais recentemente, em Portugal. O CCC é um evento democrático e inclusivo que convida pesquisadores e estudantes a discutir questões fundamentais da sociedade e cultura greco-romana.

No artigo “On choosing and avoiding: *autarkeia* in Epicurus”, Markus Figueira da Silva problematiza a atividade prática (*pragmateia*) no pensamento ético de Epicuro a partir da relação entre o que se pode escolher e o que se pode evitar para assegurar a *autarkeia* que, neste contexto, significa ter o princípio da ação em si mesmo. Tal princípio é fundamental para pensar a liberdade (*eleutheria*) filosófica.

No artigo intitulado “Uma interpretação da Ética de Epicuro a partir da noção de *par’hemás*”, Renato dos Santos Barbosa discute o conceito de *par’hemás* e sua relação com as noções de bem, sabedoria prática, autarquia, liberdade e deliberação.

No trabalho “O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos à percepção da realidade”, Rodrigo Vidal do Nascimento aborda o caráter formativo da natureza dos corpos, a relação entre corpos e vazio e, finalmente, o corpo como receptáculo da realidade.

Everton da Silva Rocha em “*Physiología* e ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro”, apresenta o problema da coerência no pensamento de Epicuro e da sua unidade sistemática. Ele defende a continuidade entre *physiología* e ética no âmbito deste pensamento.

Marcone Maffezzoli no artigo intitulado “Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *pragmateia* é exercida pela alma”, apresenta a prática da meditação e a consequente articulação dos conceitos de *physiología*, *ataraxia* e *autarkeia* na maneira de viver proposta por Epicuro.

No seu artigo “A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum”, José Eudo Bezerra discute o modo de vida filosófico segundo os princípios da ética de Epicuro. Diversos conceitos são articulados no sentido de evidenciar o exercício da liberdade a partir de uma prática de vida filosófica.

Carlo Delle Done abre a Seção *Epicurismo e sua Recepção* e nos apresenta “Il testo che salva: etica e prassi testuale nell’epicureismo”, retomando o tema das implicações éticas inerentes à relação que vários epicuristas demonstram ter com a dimensão textual, principalmente em Lucrecio e a partir da análise dos Papiros Herculanenses. O artigo trata da importância em observar como a relação com o texto é sempre orientada e subordinada à busca do *telos* ético da escola epicurista.

No artigo “A *invidia* e a *ambitionis* como motivação para os conflitos civis em Lucrecio”, Antonio Júlio Garcia Freire trata da apropriação do conceito de *stásis*, usado na antiguidade para

denominar os conflitos e guerras civis entre as cidades-estado gregas. Em relação aos conflitos civis, Lucrécio em seu *De rerum natura* (DRN), vai fazer uso de dois conceitos que segundo o autor, estão relacionados à tais revoltas: o primeiro, é o da *invidia*. O segundo – o qual aparece de forma implícita no poema – é o da *ambitionis*.

O volume conta também com o texto “Epicuro e o *Apollo Epikourios*”, de Edrisi de Araújo Fernandes, onde o autor busca empreender variadas aproximações entre a figura do filósofo Epicuro e aquela do deus “Apolo Auxiliador” (*Apollon Epikourios*). O autor discute, entre outras questões, a teoria epicúrea de que o nome de uma coisa ou pessoa tem algo de natural e assim permite especular sobre as possíveis repercussões favoráveis que o filósofo e seus discípulos teriam haurido do fato do mestre do Jardim associar-se ao deus nominalmente.

João Pereira Matos nos oferece o trabalho titulado “O epicurismo e o pensamento político”, discutindo o pensamento político epicurista, apesar da escassez de fontes sobreviventes dessa escola sobre o assunto. Neste artigo, o autor tenta mostrar que, apesar do pequeno corpus teórico desta escola sobre o fenômeno mais geral da política, seus ensinamentos tiveram grandes implicações no desenvolvimento do Pensamento Político de Roma até os dias atuais.

Encerramos este dossiê com Kyriakos Fytakis e seu artigo “*Clinamen*, necessity and modern receptions of epicureanism: the figure of Spinoza”. O autor procede a uma análise da comparação entre a doutrina epicurista e a teoria de necessidade em Espinosa, lançando luz sobre uma das recepções mais influentes da filosofia de Epicuro na modernidade. Nesta perspectiva, o artigo mostra essa relação inerente, focando mais particularmente em suas teorias modais. São examinadas as razões pelas quais - ao contrário de outros casos - a comparação se baseou menos em questões éticas e mais metafísicas e mostra até que ponto é legítima.

Na seção de *Fluxo Contínuo*, fechando o Dossiê, contamos com o artigo de Wesley de Jesus Barbosa, a saber: “O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais”. Também com o artigo de Lisandra Caroline de Araújo Lima Teixeira: “Uma análise heideggeriana sobre a fundação da essência matemática do pensar moderno na metafísica cartesiana”. Por fim, temos a *Resenha* de Ana Monique Moura sobre a obra “No enxame: perspectivas do digital” do filósofo Byung-Chul Han.

Queremos agradecer aos autores, revisores, pareceristas e editores(as), em especial ao professor Marcos Érico de Araújo Silva, atual Editor-Chefe desta prestigiada revista. Nos sentimos muito gratos pela sua disponibilidade em avaliar e aceitar o nosso contribuir para esta edição. Esperamos que os textos do nosso Dossiê possam proporcionar boas leituras e auxiliar outros investigadores da área, enriquecendo a pesquisa sobre os temas aqui abrangidos.

Uma boa leitura a todos e todas!

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva (UFRN)
Prof. Dr. Antonio Júlio Garcia Freire (UERN)
Editores Convidados

EDITORIAL – English version

We are pleased to present the dossier *Ancient Epicurean and its Reception*, part of Volume 15, Number 2, of the *Trilhas Filosóficas* Journal. This is a set of eleven papers, six of which on issues related to Epicurus' thought and five on the reception of this thought, from Lucretius to modernity. This edition also includes two articles in *Continuous Flow* and a *Review*. We emphasize the relevance of these works for the deepening of the research about the Philosophy of Epicurus, the Epicurean Tradition in Brazil and in other countries. Some of the articles available here were presented as oral communications in the Panel *Ethical Landscapes in Epicureanism*, at the *Celtic Conferences in Classics* (CCC) in June 2019, held at the University of Coimbra. The CCC is an international event that since 1998 takes place in England, Ireland, France, Canada and, more recently, in Portugal. The CCC is a democratic and inclusive event that invites researchers and students to discuss fundamental issues of Greco-Roman society and culture.

In the paper “On choosing and avoiding: *autarkeía* in Epicurus”, Markus Figueira da Silva problematizes practical activity (*pragmateía*) in Epicurus' ethical thought from the relationship between what can be chosen and what can be avoided to ensure the *autarkeía* that, in this context, means having the principle of action in oneself. This principle is fundamental for thinking about philosophical freedom (*eleuthería*).

In the article entitled “Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemás* (An interpretation of Epicurus' Ethics based on the notion of *par'hemás*)”, Renato dos Santos Barbosa discusses the concept of *par'hemás* and its relationship with the notions of good, practical wisdom, autarchy, freedom and deliberation.

The work “O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade (The body in Epicurus: from the constitution of bodies to the perception of reality)”, Rodrigo Vidal do Nascimento addresses the formative character of the nature of bodies, the relationship between bodies and emptiness and, finally, the body as a receptacle of reality.

Evertton da Silva Rocha in “*Physiologia* e ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro (*Physiología* and ethics: two foundations of the unity of knowledge in Epicurus' Philosophy)”, presents the problem of coherence in Epicurus' thought and its systematic unity. He defends the continuity between physiology and ethics within the framework of this thought.

Marcone Maffezzoli in the article entitled “Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *pragmateía* é exercitada pela alma (On meditation in Epicurus, or the way which *pragmateía* is exercised by the soul)”, presents the practice of meditation and the consequent articulation of the concepts of *physiología*, *ataraxia* and *autarkeía* in the way of life proposed by Epicurus.

In his article “A *koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum (The *koinonía*: an epicurean understanding of human relations according to common life)”, José Eudo Bezerra discusses the philosophical way of life according to Epicurus' principles of ethics. Several concepts are articulated in order to contrast the exercise of freedom from a philosophical life practice.

Carlo Delle Done opens the Section *Epicureanism and its Reception* and presents us “Il testo che salva: etica e prassi testuale nell'epicureismo (The text that saves: ethics and textual *praxis* in Epicureanism)”, returning to the theme of the ethical implications inherent to the relationship that several Epicureans demonstrate to have with the textual dimension, mainly in Lucretius and from the analysis of the *Papyri Herculanenses*. The article deals with the importance of observing how the relationship with the text is always oriented and subordinated to the search for the ethical *telos* of the Epicurean school.

EDITORIAL – English version

In the paper “A *invidia* e a *ambitionis* como motivação para os conflitos civis em Lucrecio (*Invidia* and *ambitionis* as motivation for civil strife in Lucretius)”, Antonio Júlio Garcia Freire deals with the appropriation of the concept of *stásis*, used to name the conflicts and civil wars between ancient Greek cities. Regarding civil strife, Lucretius, in *De rerum natura* (DRN), will make use of two concepts that, according to the author, are related to such conflicts: the first of them is *invidia*. The other concept – which appears implicitly in the poem – is *ambitionis*.

The volume also features the text “Epicuro e o Apolo Epikourios (Epicurus and *Apollon Epikourios*)”, by Edrisi de Araújo Fernandes, where the author seeks to undertake various approximations between the figure of the philosopher Epicurus and that of the god “*Apollon Epikourios*”. The author discusses, among other issues, the Epicurean theory that the name of a thing or person has something natural and thus allows one to speculate on the possible favorable repercussions that the philosopher and his disciples would have drawn from the fact that the master of the Garden was associated to the god by name.

João Pereira Matos offers us the work entitled “O epicurismo e o pensamento político (Epicureanism and political thought)”, discussing Epicurean political thought, despite the scarcity of surviving sources from that school on the subject. In this article, the author tries to show that, despite the small theoretical corpus of this school on the more general phenomenon of politics, its teachings had great implications in the development of Political Thought in Rome until the present day.

We close this dossier with Kyriakos Fytakis and his paper “*Clinamen*, necessity and modern receptions of epicureanism: the figure of Spinoza”. The author analyzes the comparison between Epicurean doctrine and Spinoza's theory of necessity, shedding light on one of the most influential receptions of Epicurus' philosophy in modernity. In this perspective, the paper shows this inherent relationship, focusing more particularly on their modal theories. It examines the reasons why - unlike other cases - the comparison was based less on ethical and more metaphysical issues and shows how legitimate it is.

In the *Continuous Flow* section, closing the Dossier, we have the article by Wesley de Jesus Barbosa, namely: “Agonistic perfectionism as a necessary counterpoint to Rawls's political liberalism: safeguarding political tensions as a support for the existence of current liberal democracies”. Also, the article by Lisandra Caroline de Araújo Lima Teixeira: “A Heideggerian analysis of the foundation of the mathematical essence of modern thought in Cartesian metaphysics”. Finally, we have Ana Monique Moura's review of the work “In the Swarm: Perspectives on the Digital” by the philosopher Byung-Chul Han.

We would like to thank the authors, reviewers, and editors, mainly Professor Marcos Érico de Araújo Silva, current Editor-in-Chief of this prestigious journal. We are very grateful for your willingness to evaluate and accept our contribution to this edition. We hope that the texts in this Dossier can provide good reading and help students and researchers in the area, enhancing the research on the topics covered here.

We hope you enjoy reading.

Dr. Markus Figueira da Silva (Professor, UFRN)
 Dr. Antonio Júlio Garcia Freire (Professor, UERN)
 Guest Editors

ON CHOOSING AND AVOIDING: *AUTARKEÍA* IN EPICURUS¹[SOBRE ESCOLHER E EVITAR: *AUTARKEÍA* EM EPICURO]**Markus Figueira da Silva**markusficus@gmail.com<https://orcid.org/0000-0003-3036-6575>

Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1987), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1993) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998). Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pesquisador colaborador da Universidade Federal do Rio de Janeiro e membro do PPGFIL da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Metafísica, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia Antiga, Epicuro - Ética - Helenismo.

DOI: [10.25244/tf.v15i2.5237](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5237)

Recebido em: 05 de maio de 2023. Aprovado em: 10 de junho de 2023

¹ Part of this paper was presented as an oral communication in the Thematic Panel *Ethical Landscapes in Epicureanism*, at the *Celtic Conferences in Classics* (CCC), in June 2019 at the University of Coimbra.



Abstract: The pursuit of understanding the *phýsis* (*physiology*) is a never-ending philosophical activity that leads to a praxis (*pragmateía*) which manifests itself in every choice (*haíresin*) and in every rejection (*phygèn*) made by man as he acts in agreement to the knowledge he has of the nature of things. To choose and to reject is only possible for those who place the principle of action in themselves (*autarkeía*). Thus, Epicurus ethics is grounded on the understanding of the *phýsis*, which means, in this context, to rid oneself of ignorance and unwarranted (irrational) fears; misbeliefs and opinions accepted and disseminated by the multitude of the senseless. It is posited here that the relation between *physiologia* and ethics assures coherence to Epicurus' philosophical praxis. The present paper's objective is to make explicit the meaning the term *autarkeía* acquires in Epicurus' thought in the context of *Letter of Epicurus to Menoeceus*, *Principal Doctrines*, and *Vatican Sayings*. Freedom (*eleutheria*) shows itself thru the ongoing exercise of choosing what is desired and rejecting what is harmful; that is, freedom is only possible thru a conduct based on self-sufficiency. Knowledge realizes itself thru action; the same is true for ignorance.

Keywords: Ethics. *Autarkeía*. *Eleuthería*.

Resumo: A busca pela compreensão da *phýsis* (fisiologia) é uma atividade filosófica sem fim que conduz a uma práxis (*pragmateía*) que se manifesta em cada escolha (*haíresin*) e em cada rejeição (*phygèn*) feita pelo homem ao agir de acordo com o conhecimento que ele tem da natureza das coisas. Escolher e rejeitar só é possível para quem coloca em si o princípio da ação (*autarkeía*). Assim, a ética de Epicuro fundamenta-se na compreensão da *phýsis*, que significa, nesse contexto, livrar-se da ignorância e dos medos injustificados (irracionais); descrenças e opiniões aceitas e disseminadas pela multidão dos insensatos. Postula-se aqui que a relação entre fisiologia e ética assegura coerência à práxis filosófica de Epicuro. O objetivo do presente artigo é explicitar o significado que o termo *autarkeía* adquire no pensamento de Epicuro no contexto da *Carta de Menecceu*, das *Doutrinas Principais* e das *Sentenças Vaticanas*. A liberdade (*eleutheria*) se manifesta no exercício contínuo de escolher o que se deseja e rejeitar o que é prejudicial; ou seja, a liberdade só é possível por meio de uma conduta pautada na autossuficiência. O conhecimento se realiza por meio da ação; o mesmo é verdade para a ignorância.

Palavras-chave: Ética. *Autarkéia*. *Eleutería*.

On choosing and avoiding: AUTARKEÍA in Epicurus

SILVA, Markus Figueira da

Nothing is enough to someone for whom enough is little.
(VS, 68, in INWOOD 1994, p.39)

Over the course of the centuries, Ethics is certainly the most studied part of Epicurus thought by the philosophical tradition. The *ethos* (conduct) of the *sophós-phronéo* (wise-prudent), his character, or yet, his way of living, has being regarded as the central question of the epicurean thought because, for Epicurus, the pursuit of wisdom is the thorough realization of the *sophós* nature. Wisdom here is just another way of saying equilibrium, calculus, the thoroughness in action, for the *Sophós* has in himself the principle of his actions. Thus, it is up to *sophós* to choose that which he approves and to avoid that which is not in conformity with his assessment of an equilibrium that expresses his well-being. Among the concepts appropriated by Epicurus from the Greek ethics tradition, the concept of *autarkeía*, in the epicurean sense, plays a fundamental role; by placing ethics outside the political realm and centering it in the individual, it aims to turn philosophy into a wisdom for living, a wisdom for the realization of a life in pursuit of freedom and friendship. *Autarkeía* will be defined as the ground of the *Éthos* of the *Sophós*.

There are many possible translations of the Greek term *autarkeía* in Epicurus; among them, the most frequent ones are: independence², self-sufficiency³, self-sustenance⁴. These notions allude to a more fundamental notion of dominium and principle – *archè*, possessed by him whose actions are *tò autò*, that is, grounded on the self. But what exactly is *autarkeía* and how can one accomplish it? Such questions point to the principle of action as it was conceived by Epicurus, the root of which lies in the understanding of the meaning of freedom – *eleutheria*. Freedom understood as that which justifies and grounds the principle of action.

Literally, *autarkeía* is a quality of him who, when acting, is self-sufficient. *Autarkeía*, therefore, allow us to conceive of someone existing or subsisting on his own, for this may be the case only if one's actions have their principles in oneself or if the cause of one's actions rests within oneself. *Autarkeía*, in Epicurus, is what fundamentally characterizes the wise action which, by definition, excludes inactivity, reactivity, and every action whose principle and *telos* are not in itself. Wisdom, in the form of action, carries its meaning within itself, that is, in the very realization of the action. These we denominate non-reactive actions or just “non-reactivity”. Therefore, *autarkeía* expresses a condition of life in the world in which the course of actions tends naturally to a repletion and, thus, to equilibrium. To live a life in equilibrium, one must rely solely on the way he experiences his concrete existential situation, any “power” that transcends his own *dýnamis* of action must be subjected to his discretion to choose or to avoid it. *Autarkeía* is the expression of a way of living free of the necessities which negate life itself and impose on it reactivity or suffering⁵.

In order that *autarkeía* may be achieved or cultivated, it is necessary to act according to *logismós* and *phronesis*. These three concepts define the possibility of pondering, of determining the appropriate calculus for action. Through the exercise of *autarkeía*, the *sophós* defines on his own what is sufficient to fulfill his necessary and natural desires:

² Conche, p.221; Arrighetti, p.112.

³ Curry, p.313

⁴ Salem, p.78.

⁵ BOLLACK, J. *La pensée du plaisir*. p. 475.

On choosing and avoiding: AUTARKEÍA in Epicurus

SILVA, Markus Figueira da

And we regard self-sufficiency as a great good, not so as to partake of little on every occasion, but so that if we do not have much we may be content with little, since we are genuinely persuaded that they take the greatest pleasure in luxury who need it least, and that what is natural is easy to procure, while the artificial is hard to come by. (DL, X, 130, in LAERTIUS 2018, p.535)

The term here considered in this passage signifies “contentment”, the correct calculus of repletion, the sufficiency given by nature itself. What Epicurus finds in the way the *Sophós* interact with nature is that what guides the wise action is the appropriate calculus of satisfaction. That is why the action must correspond to the natural needs and desires since acting according to nature, where the transit is immediate, enables the *sophós* to avoid animosity which leads, most likely, to reaction and disequilibrium. Every action contrary to nature is difficult and end up being in vain to him who procures it, for it is the fruit of desires engendered by idle imagination and/or empty opinions (*kénon doxái*) spread among the unreasonable. Philosophy, to Epicurus, is that which opposes itself to unwarranted opinions and, for this very reason, consists in the realization of *autarkeía*.

To act ‘in conformity with nature’ (*katá phýsin*) defines the relation between *physiologia* and ethics for it makes explicit the meaning of the philosophical attitude marked by inquiries that seek grounding the wise action. This mode of action also reveals the true meaning of pleasure as repletion, that is, of actions that generate serenity (*galenismós*). In this respect, the *sophós* acts with joy, and his actions, when considered as a totality, account for a fulfilling life. Indeed, it defines a state of physiologic ‘contentment’, in which one feels wholly integrated with nature and, thus, able, in some cases, to predict and, perhaps, avoid adversities. The action founded in nature is the result of wise choices. In opposition to idle desires that are difficult to be attained because originated on vain opinions, Epicurus projects the notion of simplicity, that is, the concept of living in conformity with the limits given by one’s own nature. The task of the *sophós*, thus, is to discover his own nature through an economy of desires, through a ‘dietetics’ of desires.

Natural philosophy does not create boastful men nor chatterboxes nor men who show off the ‘culture’ which the many quarrel over, but rather strong and self-sufficient men, who pride themselves on their own personal goods, not those of external circumstances. (VS, 45, in INWOOD 1994, p.38)

It is relatively clear that the notion of virtue (excellence), as described in the passage above, is tied not to a life founded on empty values or enmeshed in the public domains, but to a life grounded on the private action. The wise man always grounds his actions, not in subjection, but in his power to choose and reject; his enterprise is to comprehend the limits and possibilities of the nature-reality in which he lives and to seek, in each action or deliberation, the realization of a joyful life. Grounding the *éthos* in the *phýsis*, or deriving it from the *physiologia*, the *sophós* legitimates the *autarkeía* as a condition to conceive ethics outside the public realm. Thus, Epicurus proposes to restore ancient principles found in

On choosing and avoiding: AUTARKEÍA in Epicurus

SILVA, Markus Figueira da

nature⁶, that is, to reclaim them from the realm of established conventions so that they can be lived in the space and time that is proper to them or related to them (*phílos*):

When the wise man is brought face to face with the necessities of life, he knows how to give rather than receive – such a treasure of self-sufficiency has he found. (VS, 44, in INWOOD 1994, p.38).

By acquiring self-sufficiency, one is not excluded from the possibility of sharing contentment, the expression of *autárkeia*, with those living in mutual convenience (*opéleia*). As a matter of fact, the wise man does not project imaginary values on things that belong to nature; on the contrary, he mirrors his actions on the ways of nature. The most convenient limit of an action is not the one that shows excess of power over nature, but that which will turn his being in nature the most pleasurable. Thus, the *sophós* does not expect to receive what he needs from others, for he himself, living according to convenience and contentment, is able to obtain sufficient from the surrounding nature and not suffer from thirst, hunger or cold. The Ideal of wisdom here is that which eliminates every trace of subjection, obligation, debt or favor, since, among wise man, the conventions originated in political societies do not prevail. The wise man will distance himself from situations, places, and people that may constrain him to react to the ‘conventions’ upheld by the unreasonable mob.

While some degree of security from other men can be attained on the basis of stable power and material prosperity, the purest security comes from tranquility and from a life withdrawn from the many. (DL, X, 143, in LAERTIUS 2018, p.540)

There is no political object explicit in the ethical propositions of Epicurus. In a way, what we notice is the transposition of the political to found an ethics on different grounds. By advocating to avoid interacting with the multitude, Epicurus might be indicating his understanding of multitude as a product of necessity, as a way of life governed by necessity. The *sophós* will seek, thus, to forge an alternative course. This course will not constitute a conflict with the political world, instead, it will be built independently of it. Epicurus opts for the wise action grounded on the self, and in the interest of the self. This distrust regarding politics is justified if we consider the miserable wretchedness of human condition, a condition nourished on **misbeliefs** and unwarranted values of his time:

Necessity is a bad thing, but there is no necessity to live with necessity. (VS, 9, in INWOOD 1994, p.36)

⁶ That is: *Philia kai opheleia*.

On choosing and avoiding: AUTARKEÍA in Epicurus

SILVA, Markus Figueira da

To withdraw into philosophy instead of to philosophize to the H elade, that is what Epicurus proclaimed. To engage with the mob of unreasonable will not afford one a tranquil life. Ethical frugality alone can secure *ataraxia*, not political expenditure; one cannot achieve *ataraxia* if enmeshed with the multitude of senseless. Besides, the wise man will never be able to modify the scenario, prevailing in the public sphere, of corruption, misery, and forgetfulness of what constitutes a joyful way of life.

The wise man must not, therefore, engage in politics.
He Lives in obscurity. (Us., 327,8, in ARRIGHETTI 1962)⁷

Only in the solitude of this own thoughts, the wise man can, finally, encounter the true meaning of freedom, since, according to Epicurus, freedom is not compatible with the prevailing social-political values of his time. Freedom emerges from reflection, the issue proper to philosophy. We will not encounter freedom in the political milieu or in conventions founded on conflicting opinions, but on actions which have their principles in one self, that is, on actions that emerge from the solitude of one's own reflection. *Autarkeia* here is a political concept employed to define a physiological ethics.

A self-sufficient life is wholly incompatible with political life, with the values that sustain it and, in many ways, define it. The wise man performs a movement of decentering in relation to public life, and another to situate himself always in the path of molecular, private, and balanced relationships. The divergences between Epicurus' position and the political institutions in place are blatant, making it extremely difficult the social coexistence of men of such distinct character, thus, his refusal to take part in them. The wise man engages in political discussion only when it is convenient or unavoidable for what matters most to him is to be free to engage with those who share a nature akin to his own, with those who, like himself, make of the ethical action an expression of this nature. For Epicurus, the philosophical *ethos* is the realization of a *physiol gico* balanced state of being. It follows that one must choose the people, the local, and the conditions to allow for a philosophical life, to allow for a life in which the principle of actions rests within himself, that is, a life that allows for *autarkeia*. Only then, freedom, in the epicurean sense, may emerge.

The greatest fruit of self-sufficiency is freedom (*eleutheria*).
(VS, 77, in INWOOD 1994, p.40)

There is an essential relation between freedom, friendship, health, and trust, that defines the effects of *autarkeia*. These are fundamental notions for the ethics of the Garden, as well as the most difficult to put in practice with success. Epicurus employs the physical model to make explicit his divergences regarding the societies historically constituted. The model is devised as an analogy between atoms and individuals, microcosms and communities. The very same *philia* that unleashes and realizes the physical configurations

⁷ Trans. ours.

On choosing and avoiding: AUTARKEÍA in Epicurus

SILVA, Markus Figueira da

denominated ‘bodies’, is responsible for the aggregates of wise men who live, or seek to live, in conformity with the *phýsis* and with the ways nature realizes itself. *Phília* is the very *dýnamis* of the realization of the life of the wise; it is that which determines the common-unity of *éthos* among those who share similar nature.

To ground the action in oneself and to act in conformity to nature are, for the *sophós*, one and the same thing, they constitute the pursuit of *autarkeía* and *eleutheria*. Nevertheless, proper to the nature of the *sophós* is the desire to share with the like-minded the *lógos* that lends meaning to the very realization of the “philosophical community”, a necessary and natural desire that stems from the very way of life of the wise, from the philosophical way of life. To seek to live among the kindred (*phíloí*) is natural and necessary, it pertains to the fulfillment of a mutual convenience (*ophéleia*). *Phília*⁸ and *ophéleia* are natural phenomena circumscribed to the exercise of human conduct, nevertheless, from the epicurean perspective, they are only realized within a set of specific conditions which are not to be found in every human aggregate. The human sociability, as a natural phenomenon, is not sufficient to warrant the full exercise of *phília* and *ophéleia*.

Epicurus denominates ‘community of thought and action’, the main criteria that grounds the sociability among *sophoi*. Thus, *phília* may be defined as a community (*κοινωνία*) of thought (*διάνοια*) and action (*πράγμα*). The pursue of wisdom does not sentence men to solitude. Nevertheless, he who seeks wisdom understands, due to the very nature of this search, that he will not find it in the company of the unenlightened. To opt for a restrict and ordered universe of friends is the natural course for those who seek the exercise of the mind, within or outside the public domain. This was Epicurus response the impossibility of associating *phília* to the political considerations in the context of the historical and decadent *polis* or in the context of religious considerations. Friendship differs, in its nature, from political or religious orders as they were conceived and practiced. The reason for this difference is that, rather than being a consequence of a contract, *phília* is immanent in nature. Epicurus saw in the notion of *phília* a voluntary and pleasurable way of living in equilibrium with others. Indeed, a community of *sophós* is borne out of a necessary and natural desire of its members to nourish on affinity. The problem that emerges from this discussion may be put this way: how to separate ‘friendship’ and ‘rights’ in the epicurean community? Or still, how to provide men with security and tranquility so they can exercise wisdom?

⁸ Epicurus thought was influenced mainly by atomism of Democritus and Leucippus; nevertheless, the notion of *phília* has its origin in the propositions of Empedocles of Agrigentun, where *phília* emerges as a mythic principle of friendship through which, the tendency of things to harmony by agreements (accords) that warrant, for a period, the stability of bodies is explained. Epicurus comprehension of genesis distinguishes the simple bodies from the composite bodies. Those that constitute an aggregate of atoms are called compounds, and the others are denominated simple bodies. What happens is that, moving freely in empty space, the atoms collide and, due to their physical properties (shape, weight, and size), they may interlace to compose an aggregate. The compounding happens when the atoms involved in the collision share an affinity (*phília*). Epicurus called this affinity *phília*, and to it he attributed the cause of the compounds; that is, *phília* is the principle that causes the bodies, denominated things, to come into being. This same notion was transposed to the level of human relations to explain the problem of social aggregates. According to this conception of human association, the individual (man) is analogous to the atom; man is initially isolated until he affects or is affected by the other or others. Two phenomena may, then, occur: Either repulsion, rendering impossible the constitution of a body or an aggregate, or, the elements, due to compatibility, come together as a unity through affinity (*phília*). This physical and natural affinity acquires, in the horizon of relations among men, an intellectual aspect: some men harmonize socially according to the modes of thought proper to each one. In this respect, what secures men naturally together is the realization of a behavior fitting to a mode of existence. The term *philos* expresses the fact that the individual belongs to a group and lives for the group, and is correctly translated by “affection” or “friend”.

On choosing and avoiding: AUTARKEÍA in Epicurus

SILVA, Markus Figueira da

Epicurus inherits the notion of friendship from the Greek tradition; nevertheless, he seeks to define mainly the pragmatic and attainable character of affinity that unites the community of wise men. Not every aggregation is of interest to the *sophós*. Nature reserves to the wise the possibility to establish bonds that leads to mutual satisfaction, which evidently will only occur when the relation obeys a symmetry, a proportionality, a calculus that allows for the implicated parts to form a common unity, a community. In the general context of societies, the mutual convenience is grounded, above all, on the accord on security from others and economic security of its members. In the few occasions that Epicurus manifested his thoughts regarding established relations external to the community of friends, he asserts the need to the existence of laws (*nómos*) due to its utilitarian character. Epicurus realizes, nevertheless, the shortcomings of a system of laws due to its incapacity to solve the crucial problem of the principle of action, the principle of conduct, because this principle is an ethical issue and inhabits the privacy of each one. The utilitarian and, thus, relative character of the laws is ambiguous, since it is necessary, but not satisfactory, for it carries within it the contradictions and paradoxes that lead to conflict of interests, powers, and ideas.

According to the epicurean critique, the issues relative to politics may be exposed by the dissimilarities of attitudes of its members, consequence of, above all, the lack of reflection regarding the nature of community and regarding living a life in equilibrium. In place of reflection, unwarranted or empty opinions are projected allowing for unlimited beliefs and desires, natural or unnatural, but most certainly, unnecessary. These desires, beliefs, and false opinions lead to unjust injuries, power disputes, distrust, senselessness, and anguish:

Natural justice is a pledge of the advantage associated with preventing men from harming or being harmed by one another. (DL, X, 150, in LAERTIUS 2018, p.542)

The laws that are established in societies respond to the pact of non-aggression; the origin and reason of being of societies. If human nature calls for a life in society, then this pact, in a sense, founds his own nature. If we reason as Epicurus does, the correct comprehension of nature would suffice to maintain humans within the bounds of the “pact” and/or within the limits of the natural rights. Nevertheless, the false opinions lead to conflict when, intentionally or not, agreements are disregarded and the efforts to equilibrium and symmetry are disrupted. In such political scenario, the individuals lack *autarkeía*. Epicurus envisions a molecular, discontinuous order, a self-sufficient community, in which social life is established based on mutual convenience impelled by an enlightened will and driven by affinity. A community of friends, that is, a community of thoughts and actions, requires a shared understanding among its members of the natural meaning of action in community. In other words, *philia* emerges as a community of thought expressing the sole possible organization of a group in equilibrium. Justice as it is exercised among *philoí* differs radically from a theory of justice that is imposed on a senseless mob, on those incapable of comprehending it and, due to the lack of sufficient character, exercising it:

Those animals incapable of making agreements with one another, that they may neither inflict nor suffer harm, are without justice or injustice.

On choosing and avoiding: AUTARKEÍA in Epicurus

SILVA, Markus Figueira da

The same is true of peoples who are unable or unwilling to make such agreements. (DL, X, 150, in LAERTIUS 2018, p.542)

Persisting the problem of the conflicting will of the individuals, the solution will also depend on the will of each one. Despite its importance for the societies, the pact is not the determinant to the conduct of the *sophós* in a community. Epicurus draws the limits that separate the public from the private realm once he demonstrates that the aim of philosophy is to preserve the principle of the individual action as a discretion of the wise man; he centers this principle in the capacity of realization of each one within the limits proper to them. As to the public realm, the participation of the members of the community of wise men will take place only in matters of legal order external to the community and that somehow refers to them directly. As it was pointed out, the effective participation on political representations is not an end; on the contrary, the wise man has his interests centered in the edification and maintenance of a private world, in the self-sufficiency engendered and sustained through *philia*.

While some degree of security from other men can be attained based on stable power and material prosperity, the purest security comes from tranquility and from a life withdrawn from the many.
(DL, X, 143, in LAERTIUS 2018, p.540)

The wise man will not engage in public affairs unless in an emergency.
(Us., 327,8, in ARRIGHETTI 1962)⁹

The notion of *autarkeía* shows clearly the possibility for an ethics that has its origin and its command in the individual, a way of life in which effectiveness lies in the action of choosing and avoiding.

REFERENCES

ARRIGHETTI, G. **Opera**. Roma: Giulio Einaudi (Ed), 1962.

BAILEY, C. **Epicurus the Extant Remains**. New York: Georg Olms Verlag, 1989.

BOLLACK, J. **La Pensée du Plaisir**. Paris : Ed. Minuit, 1975.

CONCHE, M. **Epicure: lettres et maximes**. Paris: PUF, 1977.

⁹ Trans. ours.

On choosing and avoiding: AUTARKEÍA in Epicurus

SILVA, Markus Figueira da

INWOOD, Brad (Ed). **The Epicurus Reader: Selected writings and testimonia.** Trans. Brad Inwood and L.P. Gerson. Cambridge: Hackett, 1994.

LAERTIUS, D. **Lives of the Eminent Philosophers.** James Miller (Ed). Pamela Mensch(Trans.). Oxford: Oxford UP, 2018.

LAÉRCIO, D. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.** Trans. Mário da Gama Cury. Brasília: UNB, 1988.

SALEM, J. **Epicure, Lettres.** Paris: Fernand Nathan, 1982.

SILVA, M.F. **Epicuro, Sabedoria e Jardim.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

UMA INTERPRETAÇÃO DA ÉTICA DE EPICURO A PARTIR DA NOÇÃO DE *PAR'HEMÁS*

[AN INTERPRETATION OF EPICUREAN ETHICS BASED ON THE NOTION OF *PAR'HEMÁS*]

Renato dos Santos Barbosa

renatophronesis@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0008-9595-8743>

Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2008 - 2011), mestrado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2012 - 2014) e doutorado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2015-2019). Realizou missão de estudos pelo programa de cooperação acadêmica (PROCAD) UFMG-UFRN (2012). Atuou como professor de filosofia nos anos 2014-2015 na Faculdade Dom Heitor Sales (FAHS). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica e Ética antigas, atuando, sobretudo, no estudo do Epicurismo.

DOI: [10.25244/tf.v15i2.4853](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.4853)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

Caicó, ano 15, n. 2, 2022, p. 23-38
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i2.4853](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.4853)
Dossiê Epicurismo antigo e sua recepção



Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

Resumo: O *par'hemâs* de Epicuro indica um conjunto de potencialidades humanas que servem de evidência para o entendimento da relação entre homens e natureza. A partir da compreensão de *par'hemâs*, analisa-se como a ética, a *physiologia* e as disputas com os teóricos do destino (*heimarméne*) se articulam na compreensão de que o homem é livre e, por isso mesmo, responsável por suas ações. Por fim, à luz do passo 133 da *Carta a Meneceno*, aborda-se como as noções de bem, sabedoria prática, autarquia, liberdade e deliberação se relacionam com a noção de *par'hemâs*.

Palavras-chave: Ética. Epicuro. *Par'hemâs*. Destino. Autarquia.

Abstract: This paper explores the Epicurean concept of *par'hemâs*, which encompasses a range of human potentialities that inform the relationship between humans and nature. Specifically, the paper examines how investigations of nature, ethical considerations, and debates with proponents of fate (*heimarméne*) contribute to our understanding of human freedom and responsible action. Drawing on Step 133 of the *Letter to Menecenus*, the paper further explores how the concepts of good, practical wisdom, autarchy, freedom, and deliberation are interconnected with the idea of *par'hemâs*. Through this analysis, the paper sheds light on the significance of the *par'hemâs* for ethical thought and action in the Epicurean tradition.

Keywords: Epicurean Ethics. *Par'hemâs*. Fate. Autarchy. Freedom.

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemás*

BARBOSA, Renato dos Santos

Epicuro articula sua física atomista e sua ética hedonista a partir da compreensão de que o homem tem o poder de conhecer, deliberar e agir a partir de si mesmo como causa responsável de si. Esta compreensão fundamental encontra correspondência na expressão grega *παρ' ἡμᾶς* (doravante de forma transliterada *par'hemás*), a qual encabeça o vocabulário técnico utilizado por Epicuro e seus discípulos para designar aquilo que o indivíduo pode fazer livremente, assumindo inteira responsabilidade autoral.

A ética epicurista investiga os limites dos bens e dos males e, como tal, se debruça sobre o que homem pode fazer a partir de si mesmo ao se prevenir contra as investidas do acaso e da necessidade. Epicuro pensa a respeito das possibilidades humanas e suas capacidades intrínsecas e sobre o que resulta da atualização desse potencial. O resultado se traduz no exercício da sabedoria (*phronesis*), autarquia (*autárkeia*) e liberdade (*eleuthería*). O poder do homem ou “nosso poder” (*par' hemás*) é o ponto de partida do pensamento ético de Epicuro. *Par' hemás* sintetiza 1) o que o homem pode realizar independentemente de constringedoras causas extrínsecas ou de necessidades vitais intrínsecas, 2) bem como designa o que ele consegue apreender da constante emissão de simulacros que se desprendem dos corpos compostos nas mais diferentes condições. Remarca-se, sobretudo, que o homem tem o poder de agir como causa de si, responsável por suas ações, tem o poder de deliberar sobre quais ações perfazer e o poder de conhecer, efetivamente, a natureza circundante – condição para que possa deliberar sobre como agir.

Fundamental no pensamento ético de Epicuro é a constatação da diferença entre o que o homem pode fazer por si só e aquilo que acontece por acaso e/ou por necessidade. Se fosse diferente, não haveria razão para o exercício filosófico: Restaria resignar-se ao fluxo dos acontecimentos. Não há nada mais distante do ensinamento ético de Epicuro do que a sujeição irrefletida às casualidades da vida. Por princípio, a ética trata dos “fatos relacionados com a escolha e a rejeição” (*τὸ δὲ ἠθικὸν τὰ περὶ αἰρέσεως καὶ φυγῆς*) (DL, X, 30). Por isso, o raciocínio do Mestre do Jardim, debruçado sobre as ações humanas, já toma como estabelecido o potencial humano para escolher e rejeitar. A investigação em torno da escolha e recusa pressupõe o poder de conhecer, deliberar e agir responsabilmente. A busca pelo bem exige a melhor escolha no momento oportuno e também requer o uso de instrumentos para a sua consecução. Um dos meios, alcançados via reflexão e prática, para realizar boas escolhas e oportunas recusas é o exercício da *autárkeia* (autossuficiência), visto que previne o homem de ser levado pelas contingências ou de ser “iscado” (SV., 16) por males que parecem bens¹.

A filosofia de Epicuro assume a tarefa de impulsionar o homem até a tomada de postura do *autarkés* (o autossuficiente, que basta a si mesmo ou, ainda, aquele que tem em si o princípio de sua ação), que só se realiza mediante a compreensão do que ele efetivamente é capaz de fazer com independência. O homem não é autossuficiente quando deseja coisas irrealizáveis: imortalidade, divindade, prazeres ininterruptos, fama, glória. Tais desejos surgem por falta de clareza sobre o limite de seu potencial. A autarquia é exercitada, por isso, a partir do saber a respeito do que é possível e do que não é possível satisfazer. A liberdade proveniente da autarquia está embasada no saber sobre os limites do homem. Conhecendo os limites por meio da investigação da natureza, jamais o indivíduo se enreda, assujeitado, nas vãs opiniões da maioria.

Para traçar as linhas gerais desta interpretação da ética epicurista é preciso considerar as preciosas análises de D. Sedley (2003) sobre o anti-reducionismo de Epicuro e as divergências entre ele e, notadamente, os estoicos e demais defensores da ideia de destino (*heimarméne*).

1 As citações das *Sentenças Vaticanas* seguem a tradução de Markus Figueira da Silva e Henrique Murachco publicadas pela Nau editora em 2021.

1 A REJEIÇÃO DE EPICURO À IDEIA DE DESTINO

Dentre as obras de Epicuro catalogadas por Diógenes Laércio no livro X, 27 das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* é possível ler um título bem comum² entre os filósofos do período helenístico: *Sobre o destino* (*Peri heimarménes*). O objetivo deste livro de Epicuro, apesar de não ter resistido às intempéries históricas, seguramente se diferenciava do objetivo da maioria dos títulos homônimos de outros autores. É possível inferir por meio da leitura da *Carta a Meneceu* de que não se tratava de uma defesa, mas de uma crítica a ideia de destino. De acordo com Epicuro, o sábio proclama que “o destino, introduzido por alguns filósofos como senhor de tudo, é uma crença vã” (*Men.*, § 133). Não é imprudente afirmar que Epicuro esteja se referindo àqueles filósofos estoicos que concedem ao destino o senhorio sobre todas as coisas. Segundo Laércio, os estoicos Crísipo, Posidônio e Zenão dizem que “todas as coisas acontecem de acordo com o destino” (*καθ' εἰμαρμένην δὲ φασὶ τὰ πάντα γίνεσθαι*). (DL, VII, 149). Mas, independentemente dos alvos da crítica, eram raros os gregos que à sua concepção de divindade não atrelavam a ideia de destino. Nem era apenas entre o vulgo que se podia identificar a crença de que o curso futuro das vidas humanas poderia ser revelado por meio de oráculos e mecanismos diversos³. Epicuro rejeita as práticas da adivinhação, juntamente a ideia de destino, negando qualquer influência das divindades sobre a vida humana⁴. Em seu livro intitulado de *Pequena Epítome*, Epicuro afirma que a “adivinhação não é real” (*μαντικὴ οὐσα ἀνόπαρκτος*). (DL, X, 135).

A adivinhação (*mantiké*) pressupõe a noção de *heimarméne* (destino) como fator determinante para os cursos das vidas, visto que apenas se o futuro está determinado de antemão é que se pode fazer previsões sobre eventos da vida humana. Pressuposição risível aos olhos do sábio epicurista, mas que Sêneca reverencia em *A Providência*: “O destino nos guia e a primeira hora dos recém-nascidos determina quanto tempo fica com cada qual. Uma causa depende de outra causa, o interminável encadeamento dos fatos arrasta consigo assuntos privados e públicos” (*Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit* (*De Providentia*, 5, 7)⁵. Nesse diálogo, Sêneca justifica a Lucílio o motivo dos homens bons sofrerem. A resposta depende da noção de destino e dos deuses que testam os homens para torná-los melhores. Posto que o destino está traçado desde o nascimento, os praticantes da adivinhação a consideram factível. Entretanto, ao rejeitar a realidade da adivinhação, Epicuro também rejeita o destino e entende que o homem é motor e princípio de causas que se destacam do encadeamento causal de que fala Sêneca. Epicuro percebe uma separação entre o que é produto das relações causais fora do indivíduo e o que é produto dele mesmo.

2 Principalmente entre os estoicos, cf., DL, VII, 149.

3 De acordo com Laércio, “os estoicos (como Zenão e Crísipo) dizem que a adivinhação em todas as suas formas é real e substancial, se há realmente uma providência” (DL, VII, 149). No entanto, esta opinião não era unanimidade entre os estoicos. Para mais sobre as práticas divinatórias da cultura grega, conferir FINLEY, 2002. p. 121;

4 Epicuro diz a respeito dos deuses: “O ser feliz e incorruptível não tem perturbações nem perturba outro ser; por isso é imune a movimentos de ira ou de gratidão, pois todo movimento desse tipo implica fraqueza” (MP, I).

5 Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0012>>

1.1 As cadeias causais e o anti-reducionismo de Epicuro

Para entender como Epicuro distingue diversas cadeias causais, inclusive as que se radicam no homem como causa independente, é preciso considerar a análise feita por David Sedley (2003) que caracteriza o atomismo de Epicuro como *não-reducionista*. Isso facilitará a compreensão acerca do debate de Epicuro com estoicos e outros defensores da ideia de destino.

Segundo Sedley, o reducionismo pode ser entendido como “toda teoria que sustente que um conjunto de entidades é redutível a um grupo de entidades consideradas, de alguma maneira, mais fundamental” (SEDLEY, 2003, p. 333). São chamadas de reducionistas as teorias que, por exemplo, afirmam que um estado mental qualquer é idêntico a um estado físico do cérebro. Pelo contrário, no atomismo epicurista os corpos compostos têm qualidades (*symptómata*) que os átomos singulares não possuem. Segundo Epicuro, “os átomos não têm nenhuma qualidade das coisas do mundo dos fenômenos, à exceção da forma, do peso, do tamanho e das propriedades necessariamente associadas à forma” (τὰς ἀτόμους νομιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματος συμφυῆ ἔστι.) (*Hdt.*, § 54). Assim, as qualidades fenomênicas existem de um modo especial, pois não são “existentes por si mesmas”, como são os átomos, nem “totalmente inexistentes” (*Hdt.*, § 68-69). De modo que, por exemplo, nada encontraria de substancial para a explicação da vontade humana aquele que a tentasse decompor em seus elementos constituintes. Como conclui Sedley (2003): “Longe de ser redutíveis aos estados atômicos, (as qualidades) não tem nenhuma existência ao nível microscópico. Eu concluo que Epicuro não é reducionista. Os acidentes são reais, mas irreduzivelmente diferentes dos estados atômicos” (p. 344). O que Sedley chama aqui de acidentes são as qualidades dos corpos, cuja existência resulta de agregações atômicas e às quais não se reduzem.

O *anti-reducionismo* de Epicuro aparece no contexto da relação entre o nível dos átomos/vazio e o nível dos compostos: certas características dos corpos compostos, tais quais a capacidade de pensar, não podem ser explicadas lançando mão das propriedades intrínsecas aos átomos. De modo que também não se pode encontrar as causas diretas de qualidades como a volição humana nos átomos componentes do corpo do homem. Por outro lado, isso não impede que existam derivações causais que ascendam desde o nível dos átomos/vazio e justifiquem propriedades pertencentes aos corpos compostos. Derivações causais desse tipo são chamadas por Sedley de “**causalidade ascendente**” (2003, p. 346, grifo nosso), enquanto que as cadeias causais produzidas no interior de um mesmo nível de realidade são chamadas de “**causalidade horizontal**” (2003, p. 345, grifo nosso).

Epicuro compreende a ideia de causalidade, diferentemente dos teóricos do destino, sob a forma de múltiplas cadeias causais, tanto horizontalizadas, quanto verticalizadas. É fundamental para a crítica de Epicuro aos que afirmam a realidade do destino a defesa da existência de certas cadeias causais que são produzidas pelo próprio homem e que interferem, de cima para baixo, no nível de realidade correspondente aos átomos e vazio. É por meio dessa **causalidade descendente**, do nível dos compostos para o nível microfísico, que Epicuro justifica o poder do homem agir a partir de si mesmo, de modo independente. Lê-se no poema de Lucrecio que “tudo vem primeiro do espírito e da vontade e se dirige depois pelo corpo e pelos membros” (*ex animique voluntate id procedere primum, / inde dari porro per totum corpus et artus.*) (DRN, II, 270-271). A vontade se configura como um acidente da alma ou da mente, natureza de segunda ordem, irreduzível ao nível dos

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

átomos e, que como tal, pode produzir efeitos, por meio de novas e independentes cadeias causais, que influenciam os movimentos do corpo.

As cores, a vida, as excelências, e, mais pertinente a este assunto, a liberdade são qualidades, dentre outras, que emergem da relação entre os corpos. A liberdade, entendida no sentido de *par'hemâs*, embora seja uma qualidade accidental é uma evidência por meio da qual Epicuro explica a abrangência do alcance da necessidade causal no nível dos compostos. É com base na noção de *par'hemâs* que diz Diógenes de Enoanda: “Se o destino é crido, toda a admoestação e censura são anulados e até o perverso <não poderá ser punido>” (πιστευθεισης γὰρ εἰμαρμένης αἴρεται πᾶσα νοουθεσι[α] καὶ ἐπιτείμησις καὶ οὐδὲ τοὺς πονηροὺς...) (L-S, 20 G). A negação do destino é condição para que o homem seja considerado, efetivamente, causa de suas próprias ações e, por isso, responsável pelos seus atos. Disso é possível inferir que, para haver coerência com a evidência de *par'hemâs*, é preciso que se rejeite a ideia de uma única cadeia causal pela qual tudo acontece necessariamente.

O homem, a partir de si mesmo, pode desenvolver sua natureza, de modo a que suas ações não sejam embasadas na imediatidade dos impulsos necessários, mas que se baseiem em reflexões a respeito da melhor forma de agir – aquela que não resulta em dor.

A noção de destino, portanto, é fruto da hipótese segundo a qual não existem limites para a *anánke* no interior do cosmo e de que ela atua sob a forma de um único encadeamento causal a que tudo se deve. Por outro lado, a necessidade, quando pensada de acordo com os parâmetros dos limites naturais e segundo as distintas direções da causalidade (dos átomos para os átomos; dos compostos para os compostos [causalidade horizontal]; dos átomos para os compostos e dos compostos para os átomos [causalidade vertical]) coexiste harmonicamente com o acaso e o poder do homem. A atuação limitada da necessidade e do acaso no cosmo é a conclusão de Epicuro mediante a evidência do *par'hemâs*. Embora o acaso (*týche*) já tenha sido entendido no mesmo sentido da necessidade (*anánke*) por comentadores do epicurismo como Duvernoy (1993), é preciso traçar diferenças à luz da noção de *par'hemâs*.

2 A RESISTÊNCIA DIANTE DO ACASO (*TÝCHE*)

Epicuro deixa transparecer no § 134 da *Carta a Menecceu* que a principal característica do que acontece por acaso é a desordem (*átaktos*). Em consequência da desordem intrínseca aos eventos casuais, explicar um acontecimento qualquer remetendo-o à força do acaso só resulta na incerteza (*ábebaios*) da própria explicação. Por isso, o sábio nem mesmo supõe que *týche* seja uma causa. Tendo em vista a desordem e irregularidade atribuída ao acaso por Epicuro, pode-se dizer que a noção de acaso tem sentido oposto ao de necessidade (*anánke*) nesta filosofia. Se por um lado à necessidade foi atribuída a causa da regularidade do movimento dos corpos celestes, por outro, ao acaso resta a constatação de que sua influência no mundo é marcada pela desordem e irregularidade de certos acontecimentos.

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

τὴν δὲ τύχην οὐτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνοντος ἴσθ' ἔν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται οὐτε ἀβέβαιον αἰτίαν ἴσθ' οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαριῶς ζῆν ἄνθρωποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι.

Tampouco supõe que o acaso seja uma divindade, como crê a maioria, pois não há desordem nos atos dos deuses; nem supõe que seja uma causa, embora incerta, pois não crê que nenhum bem ou mal seja concedido por acaso aos homens de maneira a fazer a vida feliz, embora proporcione o ponto de partida de grandes bens e grandes males (*Men.* § 134).

Quando se trata de comparar, ainda que brevemente, as noções de acaso e necessidade, convém explicar a afirmação de Duvernoy: “necessidade e acaso têm estritamente o mesmo sentido” (1993, p. 108). Essa sentença não é falsa, mas sua aplicação não se estende à filosofia de Epicuro como um todo. É preciso distinguir qual o sentido de necessidade que se identifica com o de acaso, pois Epicuro aplica o termo *anánke*, assim como o termo *týche*, com sentidos diferentes a depender do contexto. Pode-se especificar, então, que essa sentença de Duvernoy significa que o termo *anánke* enquanto princípio cosmológico, necessidade produtora dos mundos e mega corpos, é usado no mesmo contexto em que se usa o termo *týche* enquanto evento espontâneo ou automático⁶. As operações da necessidade original, desprovidas de intencionalidade e de finalidade, não são nitidamente distintas das operações do acaso, também isentas de qualquer *télos* ou ordem. De modo que, em relação a ausência de finalidade e ordenação, *týche* e *anánke* tem o mesmo sentido: forças cegas que atuam independentemente de um princípio ordenador e que, por isso, não têm propósito algum na produção dos mundos.

Porém, no nível do *kósmos* ou dos corpos compostos, acaso e necessidade não têm o mesmo sentido: “algumas coisas acontecem por necessidade (*anánke*), outras por acaso (*týche*)” (*Men.*, § 133). Qualquer evento sobre o qual não se possa ponderar a respeito, visto a grande variedade dos resultados possíveis, é obra de *týche*. Vale mencionar também aqueles eventos que, apesar de passíveis de ponderação, não se tornam alvos da reflexão do homem por imprudência e ensejam nessa relação com o homem desarrazoados eventos que poderão vir a ser colocados na conta de *týche*. O acaso guarda o caráter desordenado e instável que tem na origem dos mundos, enquanto a necessidade, embora ainda permaneça sem finalidade, se destaca pela ordem e regularidade passíveis de ser inteligidas pelo homem. Não se pode fazer ciência sobre o que acontece por acaso, nem mesmo se trata de uma causa e nada pode ser efetivamente explicado fazendo-lhe referência. *Týche* se trata, por isso, de um fator indicado por Epicuro em sua *physiología*, mas que tem os eventos que lhe são devidos reconhecidos por virem de um âmbito incognoscível.

A compreensão que os discípulos Lucrecio e Diógenes de Enoanda têm do acaso sob a forma do desvio dos átomos (*clinamen*) confirma a ideia de que acaso e necessidade têm, no nível dos corpos compostos, sentidos diferentes. O que acontece por acaso escapa ao constrangimento da necessidade.

Denique si semper motu conectitur omnis / et vetere exoritur motus novus ordine certo / nec declinando faciunt primordia motus / principium quoddam, quod fati foedera

⁶ A bem da verdade, nas raras vezes que Epicuro fala do acaso nesse sentido ele utiliza o termo grego *autómaton*, cf. L-S 20, C.

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemás*

BARBOSA, Renato dos Santos

rumpat,| ex infinito ne causam causa sequatur,| libera per terras unde haec animantibus exstat (...)?

Se todo movimento é solidário de outro e sempre um novo sai do 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 têm os seres vivos (...)? (DRN, II, 251-256).

A ideia do desvio aleatório dos átomos, para além de toda a discussão sobre a pertinência da teoria do *clinamen* ao pensamento de Epicuro⁷, confirma a noção que os epicuristas tinham do acaso e como ela se contrapunha a ideia de destino. Lucrécio apresenta dois argumentos em sua exposição (DRN, II, 216,-293): primeiro, vincula a possibilidade da geração dos mundos aos desvios atômicos (220-224). Depois, partindo da evidência da liberdade humana, estabelece que não haveria vontade livre se não houvesse o *clinamen* (255-264). Apesar de se tratar de um movimento atômico e, portanto, acontecer no nível microfísico da realidade, sua caracterização como aleatório é conforme a noção de *týche* no nível dos corpos compostos. Segundo Lucrécio, a declinação acontece em “altura incerta e em incerto lugar (*incerto tempore ferme incertisque locis spatío.*)” (DRN, II, 220). Como visto, os acontecimentos casuais se destacam pelo seu caráter desordenado (*átaktos*) e incerto (*abébaíos*). Lucrécio descreve, assim, o *clinamen* como um movimento que acontece por acaso e, quanto a isso, Filodemo o adverte: é preciso mostrar que o *clinamen* não contradita nenhum fato evidente e não admiti-lo apenas “por causa do acaso e do nosso poder (*tò tycherón kai tò par'hemás*” (L-S 18 G grifo nosso)). Tanto o acaso quanto o poder do homem são fenômenos do nível cósmico e são os parâmetros pelos quais Lucrécio considera suficientes para a defesa da sua teoria. A pergunta sobre a origem da liberdade (v. 256) num mundo determinado pelo destino não sugere que a ação livre acontece segundo o acaso, mas que o acaso torna possível que uma ação tenha seu princípio a partir da vontade humana. Cumpre notar que Lucrécio parte da conclusão de seus oponentes estoicos, pressupondo a ideia de uma única cadeia causal, para depois argumentar contra ela com a teoria do *clinamen*. De modo que a menção às leis do destino que se rompem (*fati foedera rumpat*) é apenas um recurso utilizado por Lucrécio para reforçar seu argumento, pois nunca houve um destino que precisasse ter suas leis derrubadas pelo *clinamen* como condição para a liberdade humana. A liberdade experimentada pelo homem é, tanto no poema de Lucrécio como na filosofia de Epicuro, o critério usado para negar a ideia de destino.

O acaso é apresentado por Epicuro como motivo de resistência por parte do sábio: “estará armado contra o acaso (*τύχη τ' ἀντιτάξεσθαι*)” (DL, X, 120) e a arma utilizada pelo sábio para lhe fazer frente é o raciocínio (*logismós*). Dessa afirmação de Epicuro se depreende que o acaso se insinua entre as lacunas deixadas pelo homem negligente no uso da razão. A cada vez que deixa de deliberar sobre seu curso de ação, o homem abre a guarda para o assalto de *týche*. Isso não significa que Epicuro entenda o acaso como ausência de deliberação, mas que esta ausência dá vazão à sua influência. De outro modo, o acaso atua também nos limites da cognoscibilidade humana, pois sobre o que não se pode absolutamente aplicar o instrumento do pensar, pode-se esperar qualquer coisa. A essa instabilidade, desordem e imponderabilidade de certos eventos Epicuro nomeia de *týche*. No mundo a identificação dos limites é a condição para encontrar o bem, a natureza ou o modo de ser de qualquer coisa. No entanto, quando se trata do que resulta do acaso não há como identificar seus limites, pois sua origem é desconhecida e o modo como se apresenta só é compreendido contingencialmente: assim como é também poderia não ser. Por isso não se pode

⁷ Como discutido em DUVERNOY, 1993, p. 112-113; SALEM, 1998, p. 71-72;

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

qualificar de bem nem de mal o que acontece por acaso, resta-lhe apenas a designação da variabilidade do que acontece dentro dos limites discerníveis do mundo ordenado. A diferença (*diaphorâ*) e a variação (*parallagê; poikíllein*) são os termos pelos quais é possível aproximar-se do sentido de acaso na filosofia de Epicuro. É possível, assim, traçar uma analogia com as diferenças das figuras atômicas. Diz Epicuro que os átomos “semelhantes de cada figura são absolutamente infinitos, porém pelas diferenças (*diaphorais*) de figuras não são absolutamente infinitos, apesar de serem ilimitados diante da capacidade de nossa mente” (καὶ καθ’ ἑκάστην δὲ σχημάτισιν ἀπλῶς ἄπειροί εἰσιν αἱ ὅμοιοι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἀπλῶς ἄπειροι ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι.) (*Hdt.*, § 42). Assim como as figuras atômicas variam dentro de um número limitado de possibilidades, um evento casual também é variável segundo os limites do que é possível acontecer no mundo e, sobretudo, do mesmo modo que no caso das figuras atômicas, seus eventos são inapreensíveis à inteligência do homem. *Týche* é o elemento imprevisível do mundo, que foge ao poder cognitivo do homem por ser sempre diferente. Por isso, Epicuro recomenda dele se resguardar por meio de práticas que tornem o homem destemido e preparado para as vicissitudes.

Em nenhum dos textos de Epicuro o termo *týche* foi usado com o sentido de destino determinado pela necessidade. O acaso aparece em seus textos como uma força a que o homem pode resistir. Longe de ser irresistível, a influência do acaso na vida do sábio só o acomete raramente, pois o uso do cálculo racional (*logismós*) é suficiente para manter afastadas as consequências nefastas de *týche*. Certas recomendações de Epicuro a seu discípulo Meneceu, como a prática de alimentar-se com simplicidade, têm a intenção de manter o sábio preparado e “destemido diante do acaso” (καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους) (*Men.*, § 131). Tal recomendação se baseia na ideia segundo a qual o acaso não produz bem ou mal, mas que apesar disso pode proporcionar “o ponto de partida de grandes bens e grandes males” (*Men.*, § 134).

À instabilidade dos acontecimentos casuais Epicuro contrapõe o poder do raciocínio humano. Embora não se possa governar tudo por meio do *logismós*, é possível estabelecer limites que protegerão o sábio dos perigos sobre os quais não se pode refletir nem se preparar. É desse ponto de partida que Epicuro desenvolve seu pensamento ético. Frente ao acaso e à necessidade o homem faz uso de seus instrumentos de pensar e de agir, assunto do *par'hemâs*.

3 O “NOSSO PODER” (*PAR’HEMÁS*) NA ÉTICA EPICURISTA

Para que o projeto de viabilizar a autarquia e a liberdade aos homens através do discurso e exercício filosófico seja cabível, Epicuro identifica, previamente, os limites que separam os indivíduos do alcance constrangedor da necessidade e da instabilidade do acaso. Esses limites são traçados a partir da evidência do poder do homem, de modo que a influência do acaso e da necessidade se determinam pela observação do que o indivíduo é capaz de realizar. Percebe-se dois momentos distintos na investigação de Epicuro acerca da liberdade humana: o primeiro diz respeito apenas à possibilidade da liberdade e o segundo trata de dar conta da postura do sábio enquanto ser livre e autárquico. Quando o homem atesta que pode conhecer a *phýsis* e que suas ações, deliberadas ou não, são de sua inteira responsabilidade, alinha-se, então, a um programa cuja pretensão é a de proporcionar a autarquia e a verdadeira liberdade (*vera libertas*) àqueles que se dispõem à atividade filosófica.

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

Tendo em vista o entendimento da distinção entre acaso, necessidade e *par'hemâs*, as noções de limite, ilimitado e variação são mobilizadas para a interpretação dos dizeres de Epicuro que encerram a *Carta a Meneceu*:

(133) Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρασ ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἡ χρόνους ἢ πόρους ἔχει βραχεῖς, τὴν δὲ ὑπὸ τινων δεσπότην εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἢ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι λέγοντος>, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμῶν διὰ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὄραν, τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτόν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν (134) ἔπει κρείττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν: ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαιτήτων ἔχει τὴν ἀνάγκην, τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνοντος ὁὐθέν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν ὁὐκ οἶται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδεσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι.

(133) Crê, então, Meneceu, que ninguém é superior a tal homem. Sua opinião em relação aos deuses é piedosa e ele se mostra sempre destemeroso diante da morte. Ele reflete intensamente sobre a finalidade da natureza e tem uma concepção clara de que **o limite dos bens** é fácil de se atingir e de se obter, e que aquele dos males é ou breve no tempo ou leve em intensidade. Finalmente ele <ri> de alguns que apresentam como o mestre de tudo <o destino, dizendo, ele, que algumas coisas são produzidas pela necessidade>, outras por acaso, e outras por **nosso poder**, porque para ele é evidente que a necessidade gera a irresponsabilidade e que o acaso é instável, porém que **nosso poder** é sem mestre e que a ele se ligam naturalmente a reprovação e o seu contrário [i.e. o elogio]. (134) Seria melhor, realmente, aceitar os mitos sobre os deuses do que aceitar ser o escravo do destino adotado pelos físicos, pois os mitos têm 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 físicos é uma necessidade inflexível. Tampouco um homem sábio supõe que o acaso seja uma divindade, como crê a maioria, pois não há desordem nos atos dos deuses; nem supõe que seja uma causa, embora incerta, pois não crê que nenhum bem ou mal seja concedido por acaso aos homens de maneira a fazer a vida feliz, embora proporcione o ponto de partida de grandes bens e grandes males (*Men.*, §§ 133-134 (trad. modificada com base em G. Kury (2008) e M. Conche (1977) grifos nosso).

Epicuro começa por elencar as conquistas do insuperável sábio: opina corretamente a respeito dos deuses, não teme a morte, compreende que o bem pode ser alcançado e que o mal pode ser suportado. Esses são também os elementos do quádruplo remédio (*tetrapharmakos*⁸) receitado por Epicuro nas quatro primeiras *Máximas Principais*. A primeira delas diz respeito à opinião de que os deuses não perturbam outro ser, pois não se iram ou se comovem agradecidos (“tudo isso é próprio à fraqueza” (ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.) (*MP*, I)). A segunda afirma que

8 O termo *tetrapharmakós* não se encontra nos textos remanescentes de Epicuro, mas pode ser encontrado em textos de discípulos.

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemás*

BARBOSA, Renato dos Santos

a “morte nada é em relação a nós” (Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.) (MP, II) porque o que não se sente (*anaisthetoîn*) não pode ser motivo de temores. A terceira diz que quando a dor não está presente o prazer atinge seu “limite” (Ὁρος) (MP, III). A quarta máxima conclui a recomendação de Epicuro de forma a tranquilizar o homem quanto às dores: quanto mais aguda é uma dor, tanto menos dura na carne e, por outro lado, aquelas dores resultantes de doenças prolongadas “permitem até uma preponderância do prazer sobre o sofrimento carnal” (πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἠδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἢ περὶ τὸ ἀλγοῦν.) (MP, IV).

Dentre as quatro recomendações mencionadas, destacam-se as duas últimas por serem o resultado de uma expressa investigação acerca dos limites naturais dos prazeres e dores ou, como mencionado na citação da *Carta a Meneceu* § 133, os limites dos bens e dos males. Discernindo os limites, Epicuro pode determinar o modo como o homem deve se portar diante do prazer e da dor. Os desejos podem ser naturais e necessários, podem ser vazios, mas também “apenas naturais” (*Men.*, §127), e o modo como o homem lida com os afetos depende também, como já se entrevê, da compreensão dos limites entre acaso, necessidade e *par'hemás*. A investigação dos limites começa pela evidência do que o homem pode conhecer e fazer a partir de si de maneira deliberada.

No cosmo, a atribuição de ilimitado é fruto de opiniões vazias. É preciso se resguardar dessas opiniões infundadas e compreender as bases da ética epicurista: à dor e ao prazer jamais cabe a qualificação de ilimitado. Epicuro busca identificar “os limites da vida (Ὁ τὰ πέρατα τοῦ βίου) (MP, XXI), pois a vida humana está no reino dos limites e, por isso, nele encontra a sua excelência. Do mesmo modo, necessidade e acaso atuam no interior de limites que resultam das interações corpóreas. Qualquer interpretação que estenda a atividade dessas forças indefinidamente, desconsidera o próprio homem como fator indispensável à compreensão delas.

Para Epicuro, a *anánke* (necessidade) atua dentro de limites bem determinados e cognoscíveis. A investigação da natureza (*physiología*) permite concluir que a *anánke* não submete a vida humana por inteiro, i.e., a necessidade não tem poder suficiente para que por ela se justifique a noção de destino (*heimarméne*). Epicuro restringe o alcance da necessidade a algumas coisas, tais quais certos desejos humanos que caso não sejam satisfeitos resultam na morte do indivíduo, necessidades lógicas inerentes à interpretação da *phýsis* e ao encadeamento de causas que regulam a harmonia do cosmo. No tocante ao homem, Epicuro afirma que “a necessidade é coisa má, mas não há necessidade nenhuma de viver com necessidade” (Κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ'οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετὰ ἀνάγκης.) (S.V., 9).

Por outro lado, os eventos que são atribuídos ao acaso não têm suas causas passíveis de serem conhecidas pelo *physiologós*⁹. A rigor, nem se pode atribuir ao acaso o caráter de causa incerta (*abébaion aítia*). O acaso escapa à compreensão humana e só pode ser delimitado por meio da investigação do que o homem é capaz de realizar como causa efetiva. É por meio da evidência do *par'hemás* que se distingue a esfera de acontecimentos casuais e se delimita o poder da *anánke*.

Tanto o acaso quanto a necessidade em vigência no cosmo se situam na esfera dos limites. A necessidade deve a regularidade com que atua à exata adequação aos limites que são possíveis aos homens conhecer. O acaso, entretanto, manifesta-se a cada vez de modo diferente, por isso não pode ser inteligido. Embora a variabilidade de *týche* não seja ilimitada, ela é inapreensível à mente humana. Em todo caso, Epicuro assegura o que o acaso não é: uma divindade. A interpretação mítica de *týche* entra em conflito com a ideia segundo a qual os deuses vivem distantes do mundo, felizes e tranquilos, em nada intervindo na vida humana.

⁹ Aquele que estuda ou investiga a *phýsis*.

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemás*

BARBOSA, Renato dos Santos

Entretanto, é a ideia de destino (*heimarméne*) a que Epicuro rechaça com mais vigor. Essa resistência aos defensores das teses sobre o *heimarméne* é enfatizada por meio da afirmação: melhor seria aceitar “os mitos sobre os deuses” (*Men.* § 134) do que se escravizar sob a ideia de destino dos físicos. Aceitar os mitos significa abdicar de uma das partes do *tetraphármakos*, i.e., aquela que diz respeito a não temer os deuses. De tal modo Epicuro entende os males trazidos pela hipótese da existência do destino que acha melhor desonrar os deuses com as falsas imagens do mito, e viver atemorizado pela iminência de intervenções divinas (segundo a deturpada interpretação mitológica), do que aceitá-la como uma ideia que corresponda a efetiva manifestação da *phýsis*. Em outras palavras, assumir o potencial para a liberdade e autarquia dos homens é mais importante para Epicuro do que interpretar corretamente a natureza dos deuses.

Sendo assim, por meio da evidência do poder do homem é possível discernir os limites de *anánke* por um lado e, por outro, pelo menos eliminar hipóteses falsas a respeito de *týche*. Embora o acaso seja incognoscível quanto a sua razão de ser, o homem pode lhe fazer frente por meio da deliberação sobre o que é possível conhecer e sobre o que é possível realizar a partir do que é conhecido.

A capacidade de deliberar é um dos aspectos que compõem o sentido de *par'hemás*. Conhecidos os limites dos prazeres e das dores, o sábio pode deliberar a respeito do que “escolher e rejeitar” (*hairéseos kai phygés*) (*Men.*, § 129). A deliberação (*proairesis*) está em função da escolha mais afim ao útil ou conveniente (*sympferónton*). A escolha é pautada pelo útil porque “em certas circunstâncias o bem é como um mal e o mal, inversamente, é como um bem” (*Men.*, § 130). Esse caráter dos bens e dos males relativos às circunstâncias exige o critério da conveniência para demarcar qual escolha tomar. O bem (*agathós*), na filosofia de Epicuro é o prazer (*hedoné*), tanto no corpo quanto na alma (*Men.*, § 131). O prazer é congênito à natureza do homem e em si mesmo pode ser dito o bem (*agathós*), mas dependendo das circunstâncias o prazer pode resultar em mal. Investigar o bem e suas manifestações é o mesmo que buscar o que o homem pode fazer no mundo. Por deliberar, o indivíduo pode rejeitar prazeres fortuitos que resultam em grandes dores. O cálculo em vista do prazer foi caracterizado por Epicuro como segue: “Às vezes passamos sobre muitos prazeres, quando são seguidos por um aborrecimento maior” (ἀλλ’ ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπηται.) (*Men.*, § 129)¹⁰. Tal exercício é o assunto principal sobre o qual trata a ética epicurista, chamada também de “ciência do que deve ser escolhido e rejeitado” (DL, X, 30).

A deliberação sobre os afetos nocivos e benéficos atesta o lugar do homem na efetivação dos processos naturais. Deliberar exercita o poder humano de persuadir (*peisthéon*) a natureza, como num diálogo entre a natureza do homem e a que o circunda.

Οὐ βιαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πειστέον· πείσομεν δὲ τὰς ἀναγκαίας ἐπιθυμίας ἐκπληροῦντες, τὰς τε φυσικά; ἂν μὴ βλάπτωσι, τὰς δὲ βλαβερὰς πικρῶς ἐλέγχοντες. Não se deve violentar a natureza, mas persuadi-la: nós a persuadiremos satisfazendo os desejos naturais e necessários, caso não causem danos, mas os que causam danos, refutando-os arduamente (S.V., 21).

10 Na sequência da *Carta a Menecem* Epicuro explica que embora o bem (*hedoné*) às vezes seja preterido em razão de dores futuras maiores, ele tem uma “natureza congênita conosco” (*Men.*, § 129), em busca dele o homem age e para ele pretende ir em todas as suas ações.

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemás*

BARBOSA, Renato dos Santos

A capacidade de calcular ou raciocinar, designada por Epicuro como *logismós*, é a ferramenta usada na deliberação. Com ela o homem pode evitar ser levado pelos descaminhos casuais e ter, assim, o domínio sobre seu curso de ação. Diz Epicuro:

Προκατείλημμαι σε, ὦ Τύχη, καὶ πᾶσαν σὴν παρείσδυσιν ἐνέφραξα, καὶ οὔτε ἄλλη οὐδεμιᾷ περιστάσει δώσομεν ἑαυτοὺς ἐκδότους· ἀλλ' ὅταν ἡμᾶς τὸ χρεῶν ἐξάγη, μέγα προσπύσαντες τῷ ζῆν καὶ τοῖς μετὰ καλοῦ παιῶνος εὐ ἡμῖν βεβίωται. Antecipei-me a ti, Fortuna, e bloqueei todas as brechas por onde poderias passar. E não vamos nos entregar como cativos teus ou de outrem em nenhuma circunstância; mas, quando for tempo de irmos, cuspiremos com desdém na vida e naqueles inutilmente apegados a ela. Deixaremos a vida com uma canção de triunfo por termos vivido bem (*S.V.*, 47).

Apesar de não poder conhecer o modo de manifestação do acaso, o homem pode conhecer a sua própria natureza e tomar as medidas cabíveis para evitar perder o poder que detém sobre si mesmo. Utilizando uma metáfora militar, Epicuro mostra a *týche* como o inimigo a respeito do qual se ignora a estratégia, mas que, não obstante, pode-se antecipar e tentar prever a ação. O campo de batalha é o próprio homem em lida com os afetos. A estratégia de Epicuro é baseada no potencial humano de administrar os afetos produtores de desejos de forma deliberada e, pelo manejo dos desejos, iniciar a busca por satisfazer somente aqueles que não resultam em dano. É por meio da deliberação e sua eficácia sobre a natureza circundante (*períechon*) que o homem manifesta o seu poder de agir a partir de si. Devido a essa potência de agir, toda a ação humana, quer resulte em bem ou em mal, é de sua inteira responsabilidade. O sábio assume para si a responsabilidade de suas escolhas, entendendo-as como livres a tal ponto que prefere que a escolha deliberada resulte frustrada do que obter um sucesso que não passou pelo crivo da deliberação. A escolha, e com ela o poder humano que a condiciona, é mais importante para Epicuro do que o que dela resulta provisoriamente. Ainda que o prazer não seja obtido por uma escolha entre outras, o exercício de reflexão e prática (*práttē kai meléta*) se concretiza e os eventos decorrentes da escolha errônea entram novamente no “cálculo sóbrio” (*nepbón logismós*) (§ 132) que orienta as ações do sábio. Epicuro exemplifica nas *Sentenças Vaticanas* o modelo simples de raciocínio que norteia o exercício da escolha: “Para todos os desejos é preciso colocar esta questão: **o que me admirará** caso se realize o que está sendo buscado segundo o meu desejo, e o que, se não se realizar?” (Πρὸς πάσας τὰς ἐπιθυμίας προσακτέον τὸ ἐπερώτεμα τοῦτο· **τί μοι γενήσεται** ἂν τελεσθῆ τὸ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἐπιζητούμενον, καὶ τί ἔαν μὴ τελεσθῆ;) (*S.V.* 71, grifo nosso). O sábio se preocupa consigo mesmo, com a parte que lhe cabe ao fim do processo de satisfação do desejo acedido ou rejeitado. O produto do processo de escolha deve contribuir para a manutenção de sua autarquia e liberdade, sem as quais não pode nem mesmo voltar, de forma efetiva, à atividade de pensar a respeito das consequências de suas decisões.

O exercício da *autárkeia* prepara o sábio para a verdadeira liberdade: a “*eleuthería*” (*S.V.*, 77), a *vera libertas*. “Deves ser servo da filosofia se pretendes obter a verdadeira liberdade” (Us., 199). Os afetos múltiplos, alimento dos desejos, são criteriosamente escolhidos em uma empreitada independente que pretende evitar toda a dor que não resulte em um prazer maior. Agir com autarquia é “ter o princípio da ação em si mesmo” (SILVA, 2003, p. 85) e é uma das possibilidades do homem de acordo com o sentido de *par'hemás*. Se o homem não age com autarquia está sujeito a toda sorte de sofrimentos advindos de sua falta de deliberação em relação a que desejos atender.

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

A responsabilidade pelos eventos que se sucedem a uma má escolha é de responsabilidade do indivíduo que assim agiu. Uma ação pode ser realizada sem deliberação, mas o indivíduo jamais está isento de responsabilidade.

A conduta do sábio autárquico se pauta na compreensão da natureza, efetiva apenas se houver a possibilidade do conhecimento. Munido com os instrumentos do saber, Epicuro distingue o que pode ser conhecido por meio dos sentidos daquilo que só pode ser inferido por meio de métodos gnosiológicos. É pela experiência direta com os fenômenos *par'hemân* – i.e., aqueles que podem ser confirmados pelos sentidos – que os métodos do saber são elaborados. O *par'hemâs* (o nosso poder), portanto, também se refere à possibilidade de conhecimento da natureza, indispensável para a conduta livre do sábio autárquico. Não fosse a possibilidade de conhecer a natureza, aplicando-se na atividade da *physiología*, restaria sem sentido qualquer tentativa de propor um diagnóstico da condição humana que servisse de fundamento para a elaboração de métodos e critérios em vista do alcance do bem.

Conhecer a natureza circundante e a própria natureza humana condiciona a ciência sobre o que o homem pode realizar ou não. Epicuro usa o termo grego *phrónesis* para indicar essa sabedoria a respeito do “nosso poder”. A sabedoria se manifesta na ciência do que deve ser escolhido ou rejeitado tendo em vista a satisfação dos desejos naturais e/ou necessários. Epicuro questiona se é possível desatrelar as excelências (*aretai*), por um lado, da vida prazerosa, de outro. Tal questionamento é essencial para a elaboração do raciocínio em vista das escolhas ou recusas. A resposta é dada pela sabedoria (*phrónesis*): “Ela ensina que não se pode levar uma vida agradável se não se vive com sabedoria, moderação e justiça, nem se pode levar uma vida sábia, moderada e justa se não se vive agradavelmente” (διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονιμῶς καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονιμῶς καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως: συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.) (*Men.*, § 132). Viver de forma excelente é inseparável do prazer e não se pode separar a busca por prazer do conhecimento dos limites dos desejos, prazeres e dores. Pôr-se na busca pelo prazer exige a investigação do conjunto de potencialidades a que Epicuro chamou de *par'hemâs*. O homem excelente compreende os limites do que pode fazer no mundo e se debruça sobre a ciência do bem e de como o bem (*agathós*) pode ser alcançado pelos homens. O poder de conhecer a *phýsis*, de deliberar e agir como causa responsável é o ferramental necessário para alcançar o bem e evitar o mal. Dizer que o bem pode ser alcançado e a dor suportada é o mesmo que dizer que o homem pode se pôr no exercício da *physiología* e da prática que dela decorre, pois os resultados podem ser observados durante o processo de investigação filosófica:

Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθεῖσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τεργνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.

Nas outras ocupações, com dificuldade o fruto chega ao amadurecimento, e na filosofia o agradável vem junto com o conhecimento, pois o gozo não vem depois do aprendizado; ao contrário, aprendizado e gozo vêm juntos (*S.V.*, 27).

Assumindo a postura de quem se sabe autor responsável por decisões, escolhas e recusas, o sábio toma posse da *eleuthería* (liberdade), o maior fruto que resulta do exercício de quem compreende a si mesmo como autossuficiente para buscar a vida feliz (*makários zén*). “O maior

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

fruto do bastar-se a si mesmo é a liberdade” (Τῆς αὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία.) (S.V., 77). A liberdade que nasce da autarquia é a liberdade do homem sábio que fecha deliberadamente as portas para a *týche* e zomba daqueles que dizem ser impossível escapar ao domínio da necessidade.

O sábio, que investigou os limites do que pode conhecer e do que pode fazer deliberadamente enquanto causa responsável, enfrenta as inevitáveis necessidades da vida com altivez e autarquia, pois entende a dinâmica dos prazeres e das dores e não inventa desejos vazios que resultam em dor. A *phrónesis* se aplica às escolhas e recusas, determinando-as e as justificando com base no saldo positivo de prazer. Epicuro eleva a *phrónesis* ao status de bem mais precioso da filosofia: “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 excelências¹¹” (τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις: διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἰ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί.) (Men., § 132). Para ser excelente ou virtuoso é preciso ser sábio, pois não se vive belamente, nem justamente, sem viver com sabedoria e, mais importante para o pensamento de Epicuro, não se pode ser sábio, e, portanto, viver belamente e justamente, se a vida não for vivida com o prazer.

Assim, *par'hemâs* se inscreve na ciência epicurista do que deve ser escolhido e rejeitado como condição para se pensar o uso de instrumentos cognitivos como o *logismós* e os métodos gnosiológicos. Outrossim, sobretudo, *par'hemâs* é entendido como primeiro passo na investigação que conduz à *autárkeia* e a *eleuthería*, sem os quais não se pode escolher o bem, nem compreender os limites que conduzem o homem para a felicidade. Portanto, para Epicuro, é insuperável o estado de quem assimila o *tetraphármakon*, compreende que o bem pode ser alcançado e o mal suportado e que o destino (*heimarméne*) não interfere na escolha dos homens porque há limites que separam necessidade e acaso do “nosso poder”.

REFERÊNCIAS

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Edição da UNB, 2008.

DUVERNOY, J-F. O. **Epicurismo e sua tradição antiga**. São Paulo: Zahar, 1993.

EPICURO. **Sentenças Vaticanas**. Trad. Markus Figueira da Silva e Henrique Murachco. Rio de Janeiro: Nau editora, 2021.

FINLEY, M. I. **Os Gregos antigos**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. **The Hellenistic philosophers v. 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LUCRÉCIO. Da Natureza. In: **Epicuro et al**. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

11 Para a polêmica em torno dessa tradução, conferir SILVA, 2003, p. 74-75

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

- SALEM, J. **Démocrite, Épicure, Lucrèce: la vérité du minuscule**. Paris: Encre Marine, 1998.
- SEDLEY, D. **L'anti-réductionnisme épicurien**. Trad. DAO, A. & MORANT, C. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, Paris: J. Vrin, 2003, p. 321-359.
- SEDLEY, D. Epicurean Anti-Reductionism. **Matter and Metaphysics**, Barnes, J.; Mignucci, M. (Ed.). Nápoles, Bibliopolis, 1988.
- SILVA, M. F. **Epicuro: Sabedoria e Jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- USENER, H. *Epicurea*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1966.
- USENER, H. **Glossarium Epicureum**. A Cura de M. Gigante e W. Schmid. Roma: Edizioni Dell'Ateneo e Bizarr, 1977.
- USENER, H. **Epicurea**. Traduzione di Lidia Massa Positano. Padova: CEDAM - Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1969.
- USENER, H. **Epicurea**. Tradução e notas de Ilaria Ramelli. Milão: Edizione Bompiani, 2007.
- WOTKE, K. & USENER, H. Epikureische Spruchsammlung. **Wiener Studien für Klassische Philologie**, 10, 1888, p. 175-201.

O CORPO EM EPICURO: DA CONSTITUIÇÃO DOS CORPOS A PERCEPÇÃO DA REALIDADE

[THE BODY IN EPICURUS: FROM THE CONSTITUTION OF BODIES TO THE PERCEPTION OF REALITY]

Rodrigo Vidal do Nascimento

rodrigo.vidal@escolar.ifrn.edu.br

<https://orcid.org/0009-0009-9832-1817>

Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2000), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2004) e doutorado pelo Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia (PIDFIL) da (UFPB/UFPE/UFRN) (2011). Tem experiência na área de ensino de Filosofia, com ênfase em Filosofia, Ética, Teoria do Conhecimento, Metodologia da Ciência, Ideias Filosóficas Contemporâneas. Professor Substituto na UFRN e na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Pesquisador do Grupo de Estudo em Metafísica e Tradição (GEMT). Atualmente é professor efetivo de Filosofia no IFRN Campus São Paulo do Potengi aonde atua desde de 2013 como Diretor Acadêmico. É vinculado ao Grupo de Pesquisa Parénklisis desenvolvendo estudos na área de Filosofia e a pertinência do atomismo antigo.

DOI: [10.25244/tf.v15i2.5013](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5013)

Recebido em: 06 de maio de 2023. Aprovado em: 10 de julho de 2023

Caicó, ano 15, n. 2, 2022, p. 39-56
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i2.5013](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5013)
Dossiê Epicurismo antigo e sua recepção



O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

Resumo: O presente artigo tem com objetivo a proposição de uma análise acerca do corpo e as suas compreensões dentro do pensamento de Epicuro de Samos. Para tanto, será abordado inicialmente o caráter formativo da natureza dos corpos, observando-se os aspectos da física epicúrea. Em seguida será apresentada a relação de necessidade entre os corpos (átomos) e o vazio para a conformação dos corpos, mundos e o Todo. E finalmente, a reflexão sobre a admissibilidade da ideia que concebe o corpo como receptáculo da realidade. A presente análise tem como principais fontes de pesquisa os textos das *Carta a Heródoto*, bem como da tradição próxima dos textos do poeta Lucrécio no *De Rerum Natura*.

Palavras-chave: Epicuro. Corpo. *Physiología*. Percepção.

Abstract: This article aims to propose an analysis about the body and its understandings within the thought of Epicurus of Samos. To do so, the formative character of the nature of bodies will be addressed initially, observing the aspects of Epicurean physics. Next, the relation of necessity between bodies (atoms) and the void for the conformation of bodies, worlds and the whole will be presented. And finally, the reflection on the admissibility of the idea that conceives the body as a receptacle of reality. The present analysis has as main sources of research the texts of the *Letter to Herodotus*, as well as the close tradition of the texts of the poet Lucretius in *De Rerum Natura*.

Keywords: Epicurus. Body. *Physiología*. Perception.

INTRODUÇÃO

Para abordar no pensamento de Epicuro¹ à imagem e o significado da corporeidade é preciso analisar cada um dos aspectos relacionados a essa questão com o intuito de definir o lugar que o corpo ocupa na estrutura das ideias do atomismo. As inferências do pensamento atomista pré-dispõem a construção da realidade corpórea para encontrar as causas dos fenômenos. A introdução do corpo como questão no pensamento epicúreo indica-se pelas evidências encontradas nos textos que restaram de Epicuro e em parte da tradição² que deu continuidade as suas ideias.

Pode-se, então, ser proposta uma investigação que tenha como intuito explicitar a importância do corpo para o pensamento antigo, mais especificamente para o pensamento epicúreo. A resposta a essa proposta envolve o direcionamento dos esforços para analisar o pensamento de Epicuro tendo em vista a afirmação do corpo como fator central para a efetiva compreensão do pensamento atomista.

A abrangência da questão do corpo confere ao pensamento epicúreo características próprias em relação à forma de abordar as temáticas pertinentes ao contexto da filosofia antiga. A partir da compreensão da corporeidade³, Epicuro passa a situar de modo incisivo a constituição de uma *physiología* baseada nas relações entre os corpos, fazendo derivar, com isso, a projeção do princípio de unidade corpórea, princípio este que confere identidade e unidade às constituições dos corpos.

Para investigar os diferentes modos de realização do corpo⁴ faz-se necessário discutir os sentidos que ele adquire dentro dos textos de Epicuro, identificando quais interpretações podem ser derivadas a partir do contexto conceitual próprio do epicurismo. Tal investigação possibilitou a discussão acerca da relevância que o corpo possui para o pensamento epicúreo, pois ao situar as possibilidades de interpretações é possível empreender a análise que envolve a questão da corporeidade.

O caminho deixado por Epicuro para pensar o corpo é evidenciado pelas temáticas contidas na sua física e na sua ética. A presença do corpo entre os problemas apresentados no curso da sua obra demonstra que, necessariamente, a compreensão do pensamento epicúreo passa pela discussão do aspecto corpóreo da realidade. A presente pesquisa observou esses aspectos para evidenciar as expressões do corpo em Epicuro, no sentido de incorporá-lo ao próprio modo de ver e projetar a respeito da realidade, entendendo que a preocupação de Epicuro volta-se diretamente para a explicação dos modos de realização da natureza (*phýsis*).

É pertinente ao estudo dos modos de realização do corpo fazer menção aos elementos que influenciam a explicitação da noção de corporeidade. Há passagens dos textos de Epicuro que apresentam a atenção dada a essa questão, fato que justifica a interpretação de que essa temática

¹ Epicuro nasceu na ilha grega de Samos (341-270 a.c.) e o seu pensamento possui influência do atomismo presente em Demócrito de Abdera. As suas ideias repercutiram no mundo greco-romano aproximadamente por sete séculos.

² Pensadores como Lucrecio (século I a. C.), Filodemo (século I a. C.) e Diógenes d'Oenoanda (século II d. C.) deram visibilidade e continuidade ao pensamento de Epicuro, fazendo ecoar o epicurismo por vários séculos mesmo após a morte do pensador de Samos em 270 a. C.)

³ O termo corporeidade é empregado ao longo desta tese para marcar a distinção entre aquilo que advém e pertence ao corpo e a ideia de uma realidade transcendente. Por essa razão, a discussão acerca da corporeidade não se aproxima da encontrada em Merleau-Ponty, uma vez que o sentido refere-se diretamente aos aspectos correspondentes aos modos de realização do corpóreo.

⁴ No pensamento de Epicuro o corpo expressa-se de diversas formas, tomando a forma de tudo aquilo que se constitui de partes, ou seja, corpo ou agregado (*soma*), ou a forma de corpo-carne (*sarkós*).

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

esteja no centro das discussões do atomismo antigo. A recorrência acerca deste tema sugere a real dimensão do lugar ocupado pelo corpo dentro da tradição filosófica, correspondendo a um ponto de discussão comum ao longo da história do pensamento antigo.

No pensamento epicúreo o corpo encontra-se localizado no âmago das discussões, assim, qualquer aproximação sobre a *physiologia* sem lhe fazer referência tenderá a ser despropositada. Para tanto, é preciso evidenciar sua influência para a concepção de realidade, bem como revelar as características singulares que ele adquire dentro do texto de Epicuro.

Partindo desse contexto o tema do corpo insere-se na presente pesquisa para dar ênfase ao propósito do pensamento epicúreo em problematizar a corporeidade. Neste sentido, a abordagem desenvolvida teve como objetivos principais demonstrar a noção de corpo em Epicuro e a partir dela explicitar quais interpretações são possíveis através da imagem do corpo.

A ideia de unidade corpórea afirma-se ao longo do desenvolvimento da presente investigação, convergindo para a noção que apresenta o sentido intrínseco do corpo como agregado para o atomismo epicúreo e problematizado a partir das relações entre as constituições dos corpos compostos. A imagem vinculada ao corpo revela a perspectiva epicúrea em torno da realidade e qual a conjectura se projeto sobre a conservação da unidade das coisas existentes.

A admissão da dinâmica dos corpos como meio de interpretar os outros aspectos da realidade, indica o uso de uma analogia elucidativa que pressupõe o comportamento semelhante para todos os fenômenos da natureza. Desde o movimento empreendido pelas partículas elementares até a composição e a formação dos agregados humanos, coexiste um paralelo que permite visualizar como os princípios corpóreos que ordenam a realidade.

Pensar a corporeidade como fator decisivo para a interpretação da realidade traz implicações para a forma como se estrutura as ideias no pensamento de Epicuro. Compreendem-se os pressupostos do pensador de Samos através da equivalência entre a imagem do corpóreo e a expectativa diante da expressão que a realidade adquire na diversidade dos fenômenos que regem a natureza. A partir desses pressupostos foram construídas as seguintes hipóteses:

- a) O corpo evidencia-se como chave interpretativa do pensamento epicúreo, e enquanto tal deve ser tomado dentro dos pressupostos do pensamento atomista;
- b) É pertinente a esse contexto a admissão da analogia do corpo como forma de supor a estruturação e percepção da própria realidade;

A NATUREZA DOS CORPOS**1 Átomos como corpos**

A primeira aproximação ao pensamento de Epicuro de Samos remete a caracterização dos elementos fundamentais da natureza. O átomo é definido, a rigor, como sendo a menor fração corpórea da realidade, tal definição advém da concepção que o admite com o elemento no qual partes não podem ser derivadas⁵. É imprescindível em qualquer abordagem acerca do atomismo antigo elencar os princípios que permitem pensar o átomo. Há recorrência em encontrar nos

⁵ O termo grego que define ἄτομος como a partícula indivisível, aquilo que não poder ser cortado, ou seja, aquilo que não possui partes (*a-tomos*).

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

comentadores do atomismo referências ao átomo enquanto elemento fundamental da realidade corpórea⁶. Entretanto, omite-se quase sempre a sua condição corpórea, ou seja, que cada átomo corresponde efetivamente a um corpo.

Apesar de o átomo ser considerado a menor porção corpórea da realidade ele também pode ser pensando enquanto unidade equivalente a um corpo⁷. Sabe-se que a noção de corpo concerne a algo de natureza composta, mas no caso específico do átomo é preciso admitir que ele seja pensando como um corpo imperecível, que não sofre alterações ou até mesmo perda de partes.

As condições para o átomo interferir na constituição de corpos e mundos obedece à dinâmica da natureza que ordena todas as coisas existentes. A indicação de que exista uma força responsável por regular os movimentos de geração e de corrupção não evidencia suficientemente quais são os fatores que condicionam os aspectos próprios dos corpos e da própria realidade. Assim, a discussão acerca da natureza do átomo passa pela definição da interferência dos elementos que interferem no modo de ser dessas partículas. Dentre estes elementos que influenciam os átomos, bem como as possíveis constituições dos corpos, está a noção de necessidade, ponto esse bastante controverso no pensamento atomista.

A discussão sobre os aspectos que definem o átomo permeia algumas polêmicas dentro da tradição atomista. Princípios atribuídos a Demócrito de Abdera⁸, tido como um dos fundadores do atomismo antigo, são geralmente colocados de forma crítica ou até mesmo revisada para os herdeiros do epicurismo. Um desses princípios reinterpretados pela tradição atomista é a noção de necessidade (*ananké*).

É preciso apresentar a compreensão acerca da noção de necessidade a partir dos pensadores pré-socráticos, para em seguida dar ênfase ao posicionamento de Epicuro a esse respeito. Em primeiro lugar, ressalta-se que a necessidade assemelha-se ao destino dentro da tradição antiga anterior à própria filosofia. Assim, a necessidade é entendida como destino, que por sua vez resulta do somatório da vontade dos deuses, da ordem cósmica e por fim do destino individual. Vale salientar ainda que Pierre-Marie Morel⁹ (MOREL, 2000, p. 12-13) discute a posição de Demócrito acerca do conceito de necessidade, utilizando para tanto de longa exposição conceitual.

Para os pré-socráticos a necessidade possui pelo menos três aplicações como princípio, a saber: princípio lógico (em Parmênides de Eléia); princípio cosmológico (entre os pitagóricos, em especial Filolau de Crotona) e como princípio que rege o destino (em Heráclito de Éfeso).

Demócrito, por sua vez, reduz o conceito de necessidade apontando-o como princípio cosmológico. Ele opta por considerar a necessidade distinta de qualquer lei primeira, afirmando que ela não deve coincidir com a harmonia, como pensava Filolau. Para pensar a relação entre a necessidade e os elementos fundamentais é preciso afirmar que os átomos permanecem dispersos até o momento em que uma necessidade mais forte, advinda do meio externo, venha lhe desagregar, seja através de um choque ou de uma série de choques atômicos. Vê-se que em Demócrito a necessidade toma a configuração de uma relação de forças mecânicas, que envolvem a resistência interna de um composto e a pressão do meio que o envolve. A rigor, Demócrito toma a necessidade como sendo o princípio de todas as coisas, mas apesar disso ele rejeita a ideia de que haja por trás da obra do universo um intelecto organizador intervindo na constituição dos corpos e dos mundos.

⁶ Marcel Conche *Epicure: lettres et maximes*, Jean Salem. *Épicure, Lettres*, Jean Brun *O epicurismo*, Jean-François Duvernoy *O epicurismo e sua tradição antiga*, esses autores nas respectivas obras abordam a questão da constituição corpórea.

⁷ A referência ao termo *σῶμα* faz pensar o corpo como constituído de partes. Entretanto, o termo remete aos vários tipos de corpos possíveis na natureza.

⁸ Demócrito viveu aproximadamente de 460 a 370 a.C.

⁹ Pierre-Marie Morel, *Atome et nécessité. Démocrète, Épicure, Lucrèce*, p. 12-13, 2000.

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

Segundo a análise de Morel (2000) a física atomista pode ser acusada de economia em relação aos seus preceitos, uma vez que de acordo com ele explica-se um grande número de efeitos através de um número reduzido de princípios. Entretanto, é preciso ressaltar que esta suposta economia de princípios é algo recorrente no atomismo antigo devido à tentativa se de apresentar uma física constituída de pressupostos relacionados diretamente com os fenômenos naturais, e desse modo, seria preciso estabelecer um sistema sucinto de princípios para a *physiología* capaz de dar conta das explicações diretas acerca dos fenômenos.

Interessa para a presente discussão fazer a exposição do posicionamento de Demócrito acerca da questão da necessidade, para que se compreenda a posição assumida posteriormente pelo pensamento epicúreo. Foi dito acima que Demócrito entende a necessidade como princípio cosmológico, e por essa razão afirma que as coisas são produzidas a partir da necessidade. Essa é uma proposição que corresponde ao que defende Leucipo de Mileto¹⁰ num dos seus raros fragmentos: “Nenhuma coisa se engendra ao acaso, mas todas (a partir) de razão (*logos*) e por necessidade” (AÉCIO, 1996, p. 270)¹¹.

O fragmento refere-se a uma ideia que radicaliza a atuação da necessidade na constituição dos corpos e dos mundos, fato que coloca o atomismo antigo quanto Demócrito diretamente associados à estruturação de um mecanicismo determinista, preso às correntes da necessidade como causa de toda a realidade. Entretanto, faz-se necessário ressaltar que o acaso (*tychê*) atua como fator contingente na constituição das coisas, sendo, portanto, um aspecto que imprime a ideia de ausência de uma causa determinada para a conformação da realidade.

A tradição próxima a Demócrito comenta a interferência do acaso na física atomista, notadamente em Aristóteles percebe-se a intenção de se expor criticamente a posição dos atomistas:

Há, porém, alguns que encaram como causa deste céu e de todos os mundos o acaso. Pois, para eles, do acaso formou-se o turbilhão e o movimento que separou os elementos primitivos e que estabeleceu o todo na ordem atual...afirma que os animais e as plantas não são nem foram engendrados pelo acaso, sendo realmente causa a natureza ou a inteligência ou alguma outra coisa de tal gênero (pois não surge do acaso o que nasce de cada semente, mas desta uma oliveira, daquela um homem); entretanto, o céu e os mais divinos dos seres visíveis foram gerados pelo acaso, e semelhante causa não admitem para os animais e as plantas (ARISTÓTELES, 2009, p.51)

Percebe-se a pretensão de apontar a necessidade como a causa principal para os fenômenos que geram todas as coisas. Aristóteles acusa Demócrito de admitir a influência do acaso, para ele não é possível aceitar a acaso como uma verdadeira causa. Logo, aprofunda-se a polêmica que envolve o atomismo numa espécie de visão limitada da realidade. É preciso admitir também que a análise aristotélica além de ser muito sintética não corresponde de fato aos aspectos da física do pensador de Abdera.

¹⁰ Leucipo juntamente com Demócrito é considerado um dos criadores da teoria dos átomos. Viveu em cerca de 500 a. C.

¹¹ Aécio, I, 24, 4 (DK 67 B2).

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

Há nesse ponto uma discussão importante para a questão que envolve os conceitos de acaso e de necessidade. Morel (2000) chama à atenção para o fato da ideia de *anankè* se aproximar da ideia de *automaton*, indicando que a concepção de espontaneidade está presente quando se trata tanto de necessidade quanto de acaso. Segundo ele isso seria um indício claro de que tudo o que se produz através da necessidade e do acaso se dá por movimento espontâneo, reforçando, assim, a rejeição dos atomistas por um uma causa final ou a ideia de providência.

Fica evidente que a discussão acerca da relação entre o acaso e a necessidade revela que a concepção de ambos contribui para se argumentar contra à ideia de uma inteligência por trás da concepção dos mundos, ou seja, ambas ideias favorecem a negação da existência de qualquer forma de transcendência. É importante para a presente exposição demonstrar o quão combativa fora a tradição antiga aos princípios desenvolvidos pelos pensadores atomistas. Outro ponto a ser discutido é a dimensão da interferência dos conceitos de acaso e de necessidade para a conformação da realidade. A física epicúrea admite a necessidade de modo menos radical do que o modo como a tradição atribui a Demócrito.

Para Epicuro a necessidade¹² relaciona-se ao princípio do movimento das partículas, e apesar de não ser apresentada de forma conceitual no texto epicúreo, este conceito permeia as inferências de sua física, demonstrando certa flexibilidade para admissão da necessidade e do acaso para a compreensão dos movimentos da natureza.

A partir do cenário exposto acima o átomo situa-se como o elemento fundamental para a existência de todas as coisas. Os fatores que condicionam a sua própria natureza são igualmente responsáveis pela transformação da realidade. Não há como desassociar o movimento interno dos átomos da própria possibilidade de conformação dos corpos e dos mundos. Os parâmetros que regem a ordenação das coisas no todo, tem como ponto de partida o comportamento elementar das partículas indivisíveis.

Deve-se levar em conta o fato de que a *physiología*¹³ epicúrea assenta-se sob uma coerência rigorosa em relação às inferências enunciadas para as explicações dos fenômenos naturais. Sendo os átomos os princípios elementares na constituição dos corpos deles depende a dinâmica que determina a composição da realidade. O comportamento dos átomos não se sobrepõe à natureza dos corpos, não há outra realidade, sequer é possível a intervenção de outras forças que já não estejam na própria natureza. Do lugar em que são derivados os átomos também são gerados todos os demais corpos, ou seja, a realidade dos corpos pertence a uma mesma dimensão espacial.

Encontram-se passagens elucidativas sobre este tema na *Carta a Heródoto*. Lá, Epicuro marca a sua concepção atômica, evidenciando que a estrutura da realidade se engendra de modo simples. Nesta *Carta* evidenciam-se praticamente todos os aspectos da *physiología* epicúrea resumidamente expostos para a fácil aquisição do leitor. Ressalta-se em Laërtios (2008, p.292), a seguir, as primeiras imagens acerca da natureza do átomo:

Esses elementos são os átomos, indivisíveis e imutáveis (...) os átomos são dotados da força necessária para permanecerem intactos e resistirem enquanto

¹² O temo *ἀνάγκη* ocorre logo no início da *Carta a Heródoto*, parágrafo 38.

¹³ Para o pensamento de Epicuro a *physiología* representa a intuito de investigar a natureza ou o modo de realização dos fenômenos naturais que se manifestam na realidade. Pode ser considerada ainda como uma espécie de exercício (*áskesis*) que possui como principal finalidade a compreensão dos estados da natureza. Neste sentido o pensamento epicúreo admite que na *physiología* reside o sentido originário da filosofia.

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

os compostos se dissolvem, pois são impenetráveis por sua própria natureza e não estão sujeitos a uma eventual dissolução. (LAÉRTIOS, 2008, p.292)

Percebe-se que ao se referir aos átomos como elementos imutáveis, Epicuro coloca-os em outra categoria de corpos, a saber, naquela dos corpos que não estão sujeitos ao devir. Quando afirma que os átomos possuem a força necessária para se preservarem está igualmente afirmando que os movimentos da *phýsis* não são capazes de desconstituir estas partículas.

Os átomos são semelhantes aos corpos não apenas por serem interpretados como unidades, mas principalmente por possuírem extensão. Apesar da impossibilidade de percepção dos átomos através dos sentidos, eles são responsáveis pela constituição dos agregados. Todos os corpos compostos são constituídos por átomos, e é a variação desses elementos que dá a conformação característica de cada um dos corpos existentes.

A noção sugerida pelo parágrafo citado acima leva a pensar a existência do movimento incessante (devir) que a tudo submete a sua força de transformação. O átomo possui a força capaz de mantê-lo sempre com a mesma configuração, enquanto todos os corpos compostos tem as suas partes sujeitas a desagregação. O que projeta o átomo para fora dessa esfera de luta pela conservação é o fato de nada ser capaz de penetrá-lo, no sentido de lhe causar alguma alteração e torná-lo diferente do que é.

As alterações na constituição dos corpos ocorrem quando em conjunto com outros átomos, constituindo assim partes agregadas, mudam-se as configurações dos corpos. Desse modo, as partes do corpo se submetem aos movimentos de desconstituição advindos da *phýsis*. São as partes dos corpos que podem se desagregar, e não os próprios átomos, indicando que apesar de toda alteração nos compostos os átomos permanecem ainda como possíveis constituintes de partes de outros corpos.

Há ainda algumas distinções a fazer quanto à própria natureza dos átomos. Em primeiro lugar, discutir em que aspectos os átomos são distintos entre si. Em segundo lugar, é necessário descobrir se existem aspectos que distinguem as partículas uma das outras e quais dessas distinções afetam de forma decisiva a constituição dos corpos. Desse modo, faz-se pertinente a investigação da *physiología* epicúrea para buscar explicações acerca das possíveis distinções das partículas.

2 Os corpos e o vazio

A constituição dos corpos compostos é diretamente relacionada à existência do vazio¹⁴. Na *Carta a Heródoto* algumas passagens convergem para a compreensão do vazio como condição de possibilidade para a composição de novos arranjos corpóreos. Há, portanto, que se considerar o papel fundamental do vazio para a dinâmica dos átomos no sentido da conformação dos corpos. O parágrafo a seguir elucidada em parte estas ocorrências acerca do vazio:

¹⁴ O termo *Kenon* (κενόν) repercute dentro da tradição atomista tomando o sentido de vazio ou de espaço vazio. Compreende-se que o vazio implica ausência corporeidade.

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

Se aquilo que chamamos de vazio ou espaço, ou aquilo que por natureza é intangível, não tivesse uma existência real, nada haveria em que os corpos pudessem estar, e nada através de que eles pudessem mover-se, como parece que se movem (LAÉRTIOS, 40, 2008, p. 292)

Neste ponto Epicuro trata de afirmar a existência do vazio como algo real. Notadamente a argumentação a favor da existência do vazio evidencia a importância do tema para o atomismo antigo. O vazio é inadvertidamente associado ao nada (não-ser), mas para o pensamento epicúreo ele é representado como realmente existente. Neste sentido, a interpretação do que Epicuro afirma ser “real” pode trazer alguma clareza para o assunto. O trecho citado da *Carta* evoca a compreensão do termo real para o sentido de oposição ao não-ser, ou seja, o vazio passa a ser considerado algo verdadeiramente existente.

Tanto o átomo como o vazio não podem ser percebidos diretamente pelos sentidos, logo, as impressões sensíveis a respeito de ambos são nulas. A percepção de cada um deles é inferida a partir da observação dos corpos ou dos fenômenos na natureza. Ao vazio é atribuída uma existência verdadeiramente real, possuindo o seu lugar nos *kosmós* e sendo determinante para a possibilidade de constituição dos corpos.

O vazio possui representação indispensável dentro da *physiología* epicúrea já que os átomos nele realizam as suas trajetórias em direção aos choques com as outras partículas. A afirmação do vazio como condição de possibilidade da existência dos corpos advém do que é apresentado no parágrafo 40. A existência do vazio permite que seja pensado o espaço destinado as partículas e aos corpos e, igualmente, possibilita o próprio movimento.

Nos textos epicúreos encontram-se poucas referências ao vazio. Já em Lucrecio são evidenciadas algumas passagens no *De Rerum Natura*, entretanto, as discussões lá encontradas remetem as mesmas escassas orientações dos textos de Epicuro. Assim, o melhor caminho para entender a importância do vazio para a física epicúrea é voltar-se para o que diz a *Carta a Heródoto*:

Além dos corpos e do vazio nada pode ser apreendido pela mente nem concebido por si mesmo ou por analogia, já que os corpos e o vazio são considerados essências inteiras e seus nomes significam, por isso, essências realmente existentes e não propriedades ou acidentes de coisas separadas (LAÉRTIOS, 40, 2008, p.292)

Há algumas indicações significativas no parágrafo citado acerca do que representa o vazio. Em primeiro lugar, seria mais adequado traduzir o termo essência pela noção de *physis* pensada como substância elementar. Em seguida atenta-se para o fato de que vazio seria, portanto, parte decisiva para a constituição da realidade, possuindo características semelhantes ao átomo no que se refere à eternidade e imutabilidade. A existência do vazio corresponde a uma exigência necessária na física do epicurismo, pois tanto os átomos quanto os corpos carecem de um lugar para estarem, e não somente isso, a questão do vazio leva a discussão para outro nível de relações.

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

O todo (*to pan*) necessariamente contém a totalidade dos corpos e mundos já constituídos e aqueles a serem ainda constituídos. O espaço no qual todas as coisas estão tem as suas dimensões projetadas para o infinito. De acordo com o que sustenta o epicurismo a respeito da natureza do todo, é preciso admiti-lo como preenchido por espaços vazios para que assim os corpos possam interagir entre si, e os mundos sejam igualmente constituídos. A sugestão encontrada nos textos de Epicuro revela o comprometimento de suas inferências acerca da natureza com a coerência interna do seu pensamento, projetando os fenômenos naturais sempre de acordo com a visão que considera a existência de tudo advinda dos átomos e do vazio.

A compreensão do todo também passa pela definição do que se entende por espaço vazio. De forma geral associa-se o vazio ao não-ser. A posição de Epicuro a esse respeito não é clara, o que pode indicar certa intencionalidade de admiti-lo como algo real e de cuja existência dependem todos os corpos. Não seria estranho aceitar que a corporeidade¹⁵ tenha como condição primeira a existência efetiva de um elemento invisível e incorpóreo, corriqueiramente pensado semelhante ao nada.

Seria adequado afirmar que o vazio é compreendido como ausência de corpo pelo epicurismo. O espaço¹⁶ entre os corpos permite que haja fluidez entre eles, tangenciando, assim, a possibilidade de choques para a conformação da realidade. Convém admitir que o vazio possua sua condição de existência através da comparação com os corpos. É na relação entre os corpos que se deduz a existência do espaço em que se percebe a ausência de corpos, fato que define o vazio como elemento sem corpo ou até mesmo intangível.

O problema neste ponto não é negar que o vazio seja diferente do corpo por não possuir extensão, a questão a ser analisada passa pela apreensão do vazio pelos sentidos, ou seja, que a percepção mesmo do que é referente à ausência total de corpos corresponda necessariamente ao que o atomismo denomina de vazio. A intangibilidade (*adelon*) do vazio facilita a sua compreensão, pois imaginá-lo como imperceptível aos sentidos, invisível, permite tomá-lo como elemento fundamental da realidade, porém, ainda assim restaria esclarecer como algo imperceptível pode interferir na constituição do que é perceptível (corpos e mundos)?

Para responder a esta questão é preciso rever toda explicação epicúrea acerca da relação entre os átomos e o vazio. Está dado na física de Epicuro que átomos e vazio são os constituintes fundamentais de toda a realidade corpórea. Como já exposto anteriormente, os átomos necessitam do vazio para realizarem as suas trajetórias e como consequência formarem novos corpos ou corromperem outros. A disposição dos átomos dentro do todo é determinada também pela influência do vazio, pois é através dele que as partículas e os corpos chocam-se reconfigurando a realidade.

Problematizar sobre o vazio na física epicúrea implica discutir a possibilidade de existência dos corpos, dos mundos e até mesmo da própria corrupção que afeta todos os compostos. O *kenon* é tratado como uma essência inteira e, portanto, não pode ser dotado de qualidades sujeitas aos acidentes. A procura pela definição das qualidades do vazio representa o esforço de entender mais acerca da própria natureza do *kosmos*.

É necessário abordar o vazio de um modo que permita visualizar suas características principais, visto que não podem ser aplicadas as mesmas categorias dos corpos em relação a ele,

¹⁵ O termo corporeidade é utilizado ao longo da tese para expressar a distinção entre os termos material e matéria, visto que estes pertencem a um contexto conceitual anacrônico ao do pensamento de Epicuro.

¹⁶ O termo referente a espaço é *χώρα* no grego.

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

devem-se apontar as suas singularidades dentro da *physiología* epicúrea. O vazio não adquire nenhuma conotação negativa em contraposição ao não-ser, como sugere o parágrafo a seguir:

Em primeiro lugar, nada nasce do não-ser. Se não fosse assim, tudo nasceria de tudo e nada teria necessidade de seu próprio germe. Se aquilo que desaparece percesse e se resolvesse no não-ser, todas as coisas estariam mortas, pois não existiria aquilo em que deveriam resolver-se (LAÉRTIOS, 38-39, 2008, p.292)

Neste parágrafo é possível perceber a recorrência do termo referente ao não-ser¹⁷ e a associação deste com o aspecto negativo da natureza. Sabe-se que entre os pensadores gregos a noção de geração prevalece em relação à concepção de criação surgida a partir da influência do cristianismo. Portanto, a física epicúrea compromete-se com as explicações dos fenômenos naturais através da compreensão que admite a continuidade dos corpos na natureza conduzida pela transformação dos elementos existentes. A geração das coisas, ou seja, a transformação que lhes permite mudar de aspecto, tornando-se outra com características diferentes, baseia-se no princípio de que todas as coisas possuem seu próprio germe¹⁸.

O aspecto negativo da natureza refere-se à vinculação do não-ser com a esterilidade, ou seja, com impossibilidade de gerar novos elementos na natureza. Epicuro não tenta negar a existência deste aspecto, porém ele afirma a necessidade de que o princípio (*arkhê*) de cada coisa corresponda àquilo que potencialmente ela pode vir-a-ser. O vazio, portanto, não é equivalente ao não-ser, pois pensá-lo dessa maneira implicaria admitir que tudo estaria fadado ao desaparecimento.

Na última parte do parágrafo supracitado encontra-se a afirmação da continuidade dos corpos, perpetuando, assim, a possibilidade de existência de novos elementos corpóreos gerados a partir da desagregação ou da agregação das partes de outros corpos. Os átomos são os elementos fundantes da realidade corpórea e enquanto tais não surgiram do nada e nem sequer irão perecer no não-ser. Entendidos como essencialidades que sempre existiram e que também não perecem.

A natureza é vista no atomismo epicúreo a partir da perspectiva que admite a convergência de tudo o que existe para a geração de novos corpos. Os corpos ao entrarem em desequilíbrio e destituírem-se, têm as suas partes agregadas a outros corpos, produzindo uma configuração diferente da realidade. Não está dada a condição de perecimento no nada aos elementos fundamentais da realidade. Muito embora seja admitida a existência do espaço vazio (*kenon*), isso não quer dizer que o vazio esteja condicionado à ausência de geração, ou até mesmo que nele as coisas permaneçam inertes, pelo contrário, sabe-se que é através dele que as partículas podem se chocar e os corpos se realizarem dentro das suas dimensões.

A interpretação dos fenômenos da natureza tem como principal critério as evidências sensíveis, entretanto, a experiência sensível em relação ao vazio frustra qualquer tentativa de explicá-lo através da sensibilidade. Qualquer explicação, por mais elaborada que seja, irá aproximá-lo mais ainda da ideia de nada. É preciso, portanto, construir uma analogia capaz de fornecer uma imagem nítida daquilo que o atomismo epicúreo denominou de vazio.

O vazio pode ser representado pela caracterização de um espaço entre os corpos, onde estes podem se deslocar e provavelmente podem ser constituídos ou decompostos. A imagem que

¹⁷ O termo referente no texto grego é *μη ὄντος*, entendido como não-ser.

¹⁸ O termo corresponde a *σπέρμα* e tem o sentido de origem, princípio.

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

auxilia a compreensão acerca do vazio é projetá-lo a partir de um conceito espacial, impondo, assim, a ideia de dimensão espacial para suprir a necessidade da construção de uma realidade geometricamente compatível com a sobreposição de partículas e de corpos compostos. A exigência de uma realidade geométrica não advém apenas da coerência formal dos argumentos da física epicúrea. Deve-se ressaltar que a realidade pensada pelo epicurismo possui todas as suas partes constituintes articuladas entre si, cada porção da realidade é de fato compatível com as demais.

No parágrafo 42 da *Carta a Heródoto* afirma-se sobre o todo que ele “é infinito também pelo número enorme de átomos e pela grandeza do vazio (...)” (LAËRTIOS, 42, 2008, p. 292). Esta evidência serve para confirmar a ideia de que o vazio condiciona o todo e as suas partes oferecendo as condições reais para a existência dos corpos e dos mundos. O vazio é, portanto, a condição de possibilidade da existência dos corpos e da própria multiplicidade dos corpos.

A pluralidade dos corpos está diretamente associada ao que é oportunizado através do vazio. Sem ele os corpos estariam impossibilitados de variarem de forma e a realidade seria um retrato imóvel, possuindo a mesma configuração em relação aos seus elementos constituintes. O vazio é uma das exigências para concepção de uma realidade plural e mutável. Afirma-se a mobilidade dos corpos e a mudança nas suas constituições pela articulação das partículas nas trajetórias através do vazio. Encontra-se, a seguir, indicações pertinentes sobre a influência do vazio em relação aos corpos:

Devemos considerar ainda que aquilo que chamamos de incorpóreo na acepção comum da palavra se refere ao que é pensado como existente por si mesmo. Ora: não é possível conceber o incorpóreo como existente por si mesmo, à exceção do vazio. E o vazio não é ativo nem passivo, mas simplesmente permite aos corpos o movimento através de si mesmo (LAËRTIOS, 67, 2008, p. 298)

Há no trecho citado algumas explicitações acerca da função do vazio na física epicúrea. Em primeiro lugar, Epicuro chama o vazio de incorpóreo¹⁹, indo mais além ao afirmar que o vazio seria o único elemento incorpóreo da natureza que existe por si mesmo. Neste sentido, convém admitir que mesmo sendo incorpóreo o vazio exista efetivamente, pois não há nenhum fenômeno que contradiga as características referidas a ele. Em segundo lugar o parágrafo citado traz ainda o modo pelo qual o vazio é referido em relação aos corpos.

Por não interferir diretamente nos corpos, devido a sua natureza incorpórea, o vazio consiste no espaço exclusivo de atuação dos corpos. Sendo o meio no qual os corpos se relacionam desempenha função decisiva para que os corpos fluam através do todo. Apresenta-se aqui certa dificuldade para abordar a questão dos incorpóreos, uma vez que a física epicúrea pouco se refere aos elementos desprovidos de corpos. Isso não quer dizer que Epicuro negue a existência do que é incorpóreo, mas é de conhecimento na tradição filosófica que para o epicurismo os elementos que interferem na realidade se fazem presentes pela sua corporeidade, impossibilitando, assim, a interferência de elementos transcendent²⁰. Esta postura de Epicuro revela a preocupação em destituir a opinião comum acerca da existência de outra natureza, ou seja, desestimula os seguidores

¹⁹ O termo grego referente a incorpóreo é *ἀσώματος*.

²⁰ No pensamento epicúreo a *phýsis* confere possibilidade de existência à realidade, por essa razão todos os fenômenos acontecem a partir das condições impostas pela própria *phýsis*, fato que torna impossível a concepção de qualquer ideia de fenômeno sobrenatural.

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

do atomismo a projetarem a interferência de outras causas para os fenômenos que não sejam relacionadas à existência dos corpos.

Com isso, Epicuro tenta afastar o misticismo e a ignorância sobre os fenômenos naturais, e principalmente, remedia o temor em relação às causas desconhecidas do que se observa na natureza. Para cada fenômeno existe uma ou mais causas aventadas a partir da compreensão de que na realidade tudo o que existe é composto de átomos e vazio. Quando se leva em consideração este axioma do atomismo antigo, é preciso refletir acerca de como o vazio representa as preocupações de Epicuro para constituir uma física capaz de ser coerente com os fenômenos observados na natureza.

Na *physiología* as referências ao vazio decorrem da necessidade de explicar as transformações dos corpos, bem como as trajetórias dos átomos e seus possíveis choques. Observa-se ainda que a totalidade do cosmos seja permeada pelo vazio como parte constituinte, fato que indica a interferência real do mesmo para a composição do todo. O vazio não é uma projeção ou mesmo uma ilusão aparente dos sentidos, ele é considerado imprescindível enquanto elemento responsável pela constituição física da realidade.

A mesma pergunta feita anteriormente é retomada neste ponto: como algo de características incorpóreas pode interferir naquilo que é da ordem dos corpóreos? A resposta de Epicuro a esta questão apresenta-se de maneira sutil. Aos corpos fora possibilitada a permuta e a combinação com outros corpos. O vazio necessariamente atua com o um possibilitador, ou seja, um meio através do qual os corpos se agenciam na configuração dos mundos e do próprio todo.

Todas as coisas que sofrem perecimento, e que são suscetíveis à transformação através da ação dos outros corpos necessitam do espaço vazio para darem curso a sua existência no tempo. Outra condição a ser discutida é em qual sentido o vazio é dado como um dos fatores condicionantes do movimento, e principalmente, como Epicuro enfatiza este assunto polemizado pela tradição próxima a ele²¹.

3 Imagens sensíveis (simulacros): o corpo como receptáculo da realidade (instrumento de percepção)

Neste ponto será trabalhada a hipótese de que no pensamento epicúreo o corpo é representado como um instrumento da percepção e estruturação da realidade, e assim, atua como o lugar onde o conhecimento se realiza. Para exposição de tal hipótese será necessário abordar amiúde a teoria da percepção epicúrea, cuja maior expressão são as imagens sensíveis (simulacros), uma vez que é através destas imagens que o corpo recebe as informações acerca dos objetos que compõem a realidade. A ideia do corpo como instrumento do conhecimento encontrará como principal pressuposto a relação deste com os fenômenos naturais e, desse modo, com as constituições atômicas, ou seja, como o corpo que é uma constituição atômica recebe as impressões dos objetos igualmente formados por átomos.

²¹ Existe uma dificuldade colocada a partir da leitura de Aristóteles sobre a influência do vazio para o movimento dos corpos (*Física*, VIII, 9. 265 b 24 (DK 68 A 58). A crítica colocada em relação ao modelo atômico pensado por Demócrito concerne a ideia de que o vazio não consiste numa causa necessária para o movimento das partículas.

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

No parágrafo 46 da *Carta a Heródoto* são encontradas as primeiras noções acerca dos simulacros situando as suas características mais marcantes e a forma que atuam nos órgãos dos sentidos, como demonstra esta passagem:

Há impressões semelhantes à figura dos corpos sólidos, que por sua sutileza superam consideravelmente as coisas que aparecem aos nossos sentidos. Não é impossível que no ar circundante se formem combinações desse gênero ou que se achem materiais adequados à produção de superfícies côncavas ou planas ou emanações que conservem a mesma disposição e a mesma sequência dos átomos dos corpos sólidos, dos quais provêm; damos a essas impressões o nome de imagens (LAËRTIOS, 46, 2008, p. 293)

Nesta perspectiva, Epicuro apresenta as imagens dos objetos como sendo idênticas aos mesmos, representando exatamente as formas e as propriedades dos objetos aos quais pertencem. As imagens atingem os sentidos transmitindo os dados através do ar. Em Lucrécio encontra-se uma explicação para semelhanças das imagens com os objetos:

Portanto, se os toldos emitem cor da superfície, também quaisquer outros objetos devem emitir tênues imagens, visto que num caso e noutro é da superfície que elas são lançadas. Existem, por conseguinte, imagens fiéis dos objetos, as quais voejam por um lado e outro, formados como são de um sutil material e não podem ser vistas quando tomadas em separado (Lucrécio, IV, v. 85-89, 1980, p. 80)

A fidelidade das imagens é mantida devido ao fato delas se desprenderem dos objetos por emanação. Para compreender melhor a semelhança entre objeto e imagem é preciso ter a emanação dos átomos, que forma na alma tais objetos, como um movimento no qual são transportadas as características mais marcantes de cada coisa. A imagem despreendida do objeto depende da circulação no ar para atingir os sentidos e fornecer corretamente os dados da realidade. Epicuro afirma, ainda, que a transmissão desses dados só ocorre porque os átomos que formam tais imagens são constituídos de forma sutil.

A emanação dos simulacros chega aos sentidos numa proporção entre espaço e tempo, estipulando uma velocidade específica para a sua apreensão. É devido ao tamanho dos átomos, das substâncias que formam cada imagem, que se define a sutileza e a dificuldade da percepção. No Poema, Lucrécio (LUCRÉCIO, 1980, p. 80) argumenta que por serem tão pequenos, muito menores que o próprio objeto, os elementos que produzem as imagens são transmitidos aos sentidos num lapso de tempo extremamente veloz, no qual a alma não tem capacidade de medir através do pensamento. Epicuro, na *Carta a Heródoto*, menciona as relações entre tempo, espaço e velocidade com a emanação dos simulacros: “E seu movimento no vazio, desde que nada impeça e nada o oponha resistência, leva-os a percorrerem qualquer distância imaginável num lapso de tempo inconcebivelmente breve” (LAËRTIOS, 46, 2008, p. 293).

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

Reconhecer esse “tempo inconcebivelmente breve” é possível apenas pela razão, os sentidos não têm como apreender tal processo cuja semelhança com a produção do pensamento (*epibolé tês diánoia*) é bastante clara. A velocidade das imagens está condicionada, ainda, à existência ou não de obstáculos que fazem variar o tempo levado por estas a percorrer o vazio e atingir os sentidos. Neste ponto, Epicuro parece estar preocupado em explicitar como acontecem os processos de apreensão da alma e o modo pelo qual a razão opera os dados sensíveis da realidade. Entretanto suas explicações não são suficientes para dissipar as dúvidas acerca desse processo.

O parágrafo 47 da *Carta a Heródoto* revela a importância do corpo para a percepção da realidade. Nele Epicuro sugere a existência de “poros abertos”, ou seja, indica partes do corpo nas quais as imagens podem penetrar sem resistência. Estes “poros” evidenciam a necessidade do corpo sentir mediante a entrada dos átomos que formam os simulacros, pois de acordo com ele, é do choque no corpo e do contato com os átomos, que tem início o processo de percepção.

Deve ser admitido que Epicuro pensava o corpo como algo que está sempre aberto à recepção do que é externo, pois esta é uma das condições necessárias para haver o conhecimento. A discussão acerca dos poros do corpo para Epicuro sustenta que existem passagens que proporcionam uma forma de abertura aos dados externos e as impressões sensíveis, fato que pode indicar a representação do corpo como sendo um instrumento da percepção. Deste modo, reside no corpo as origens das sensações cuja implicação final é a produção do pensamento.

Na produção das imagens (simulacros) são mantidas as propriedades dos objetos, que elas representam, mesmo que existam obstáculos entre as imagens e o corpo que as recebe. Os caracteres que representam os objetos são mantidos porque Epicuro defende a ideia de que a velocidade do pensamento não é superior ao da emanção que projeta as imagens percebidas pelos sentidos. Segundo tal noção o movimento que desprende as imagens é rápido o suficiente para que se perceba a ausência de algum detalhe, como Epicuro diz:

Além disso, deve-se ter em mente que a formação das imagens é tão veloz quanto o pensamento, e que a emanção proveniente da superfície dos corpos é incessante e nunca poderemos perceber com os sentidos uma diminuição dos corpos, pois a matéria é repostada constantemente (LAÉRTIOS, 48, 2008, p. 294)

Os simulacros são projetados por uma sequência de átomos que permanecem apesar dos obstáculos. A chave para compreender a fidelidade das imagens produzidas pelos simulacros está na velocidade da apreensão, ou seja, o modo pelo qual os átomos formam as imagens é pensado como imperceptível sobre o aspecto da apreensão exata do momento em que entram pelos poros do corpo, já que não há como precisar esse momento, uma vez que ele pode reproduzir ou superar a velocidade do pensamento.

A questão da abertura do corpo aos simulacros demonstra que Epicuro pensava a trajetória destes como percorrida em distância e tempo específicos, pois ainda que os afirme como uma dimensão espaço-temporal impossível de ser percebida pelos sentidos, não está implícito no texto epicúreo que os simulacros não percorram, de fato, uma trajetória no espaço e que esse movimento não possua uma duração determinada. Desse modo, Epicuro exclui do seu sistema significações que apontem incoerência com a noção atomista da realidade.

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

A noção de penetração é uma constante dentro do *Corpus* epicúreo, com certa frequência aparece na *Carta a Heródoto* explicações de como ocorre a recepção no corpo de elementos externos. No passo 49 dessa Carta, Epicuro condiciona a possibilidade do pensamento à penetração: “Devemos também ter em mente que é pela penetração em nós de qualquer coisa vinda de fora que vemos as figuras das coisas e fazemos delas objetos do nosso pensamento” (LAËRTIOS, 49, 2008, p. 294). Na tentativa de descrever o processo da visão Epicuro confere a penetração a função de colocar em contato os objetos que constituem a realidade, para ele ver significa haver abertura para a entrada dos simulacros.

A visão é importante porque ela revela parte do processo de apreensão da alma. A penetração nos poros do corpo indica que os átomos das imagens dos objetos interferem na percepção condicionando quais objetos podem ser vistos e o modo pelo qual podem ser vistos. Assim, a apreensão dos caracteres tais como cores, tamanhos e formas, está relacionada ao modo como os simulacros penetram no corpo e projetam impressões na alma. Epicuro faz referência à clareza das impressões cuja causa é a penetração:

Tão pouco as coisas externas poderiam imprimir em nós sua própria cor natural e sua forma natural por meio do ar existente entre nós e elas, nem por meio de raios ou correntes de qualquer espécie que se movem de nós para elas, tão claramente como quando entram em nós algumas impressões cuja cor e cuja forma são iguais às coisas, e que na grandeza compatível com nossa vista e com nosso pensamento penetram em nós movendo-se rapidamente (...) (LAËTIOS, 49, 2008, p. 294)

Segundo Marcel Conche (CONCHE, 1977, p.138),²² Lucrécio distingue na visão duas possibilidades: a visão sensorial e a visão que se imprime diretamente na alma. A visão sensorial corresponde àquela na qual os simulacros penetram no corpo e atingem a alma produzindo a visão. A outra forma de visão está relacionada ao que é projetado pela imaginação. Um simulacro que não possui a capacidade de provocar imagem visual penetra diretamente na alma, através dos poros do corpo, possibilitando a apreensão imediata do pensamento e a projeção na imaginação (*phantasia*)²³. Lucrécio no *De Rerum Natura* menciona a distinção do que é apreendido pelos olhos e o que o é pela alma:

Como aquilo que vemos com o *animus* e com os olhos é igual, tem de se aceitar que surge do mesmo modo. Ora, eu demonstrei que me é possível ver um leão pelos simulacros que me impressionam os olhos; deve ser pelo mesmo motivo que o espírito se impressiona: é pelos simulacros que ele vê o leão e todas as coisas, exatamente como os olhos (...) (Lucrécio, IV v. 750, 1980, p. 80)

Os simulacros penetram pelos poros do corpo e se instauram da mesma forma na alma ou naquilo que Lucrécio chamava de *animus*. Segundo a explicação do poeta epicurista o critério de

²² Marcel Conche, op.cit., p. 138.

²³ Faculdade imaginativa do homem, ou ainda modo de ver (*dóxa*), *Dictionnaire Grec-Français* A. Bailly (1950).

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

apreensão dos órgãos dos sentidos e do espírito são semelhantes, ou seja, toda apreensão, seja nos órgãos dos sentidos seja na alma, tem como causa os simulacros dos objetos, pois é o simulacro que guarda em si mesmo os elementos que identificam cada coisa. Repousa nos simulacros a identidade dos corpos, deles dependem a permanência dos objetos e as suas respectivas qualidades, ainda que sejam representações de um todo ou de um corpo qualquer, possuem o princípio que torna cada coisa diferente da outra, ou seja, permitem que a realidade não perca o sentido.

CONCLUSÃO

Pode-se concluir, a partir do que foi desenvolvido na presente investigação, que a compreensão dos diversos modos de realização dos corpos apresenta-se como chave elucidativa do pensamento epicúreo. Os corpos na física de Epicuro ressaltam a necessidade de se perceber a natureza como processo de transformação recorrente da realidade. As consequências desse movimento de recomposição e reconfiguração demonstram a dinâmica da física atomista e o seu profundo interesse em demonstrar como os fenômenos se desdobram.

A primeira hipótese aqui apresentada, a saber: O corpo evidencia-se como chave interpretativa do pensamento epicúreo, e enquanto tal deve ser tomado dentro dos pressupostos do pensamento atomista fica, portanto, demonstrada uma vez que sejam consideradas as múltiplas interações entre os corpos e a conformação da realidade. Para Epicuro os corpos (átomos) e o vazio vinculam-se como entidades necessárias a modulação dos corpos compostos, dos mundos e finalmente do Todo. No engenhoso entrelaçar dos corpos conformam-se mundos em possibilidades de grandeza consideravelmente relevante. Assim, não há como os movimentos de geração e corrupção da *phýsis* estarem distantes do olhar daquele que investiga a natureza, principalmente a partir da óptica atomista.

Em relação à segunda hipótese levantada, a saber: da admissibilidade da analogia do corpo como forma de supor a estruturação e percepção da própria realidade, pode-se afirmar que foram apresentadas e desenvolvidas argumentações, bem como conceituações que a comprova como válida. A teoria da percepção epicúrea compromete-se a desvelar as interações entre o corpo-carne (*sarkós*) e os outros corpos (átomos) que constituem os mundos. A percepção como sendo resultado das impressões sensíveis indissociáveis das faculdades de sentir e dar significado a partir da linguagem que se tenha acesso. A partir das compreensões da teoria da percepção é possível intuir uma teoria do conhecimento que tem o corpo como principal instrumento de captação e abertura para a experimentação dos entes sensíveis da realidade.

Sem impedimentos pode-se afirmar que Epicuro terce uma cadeia de conceitos interrelacionados que permite conhecer e reconhecer a sua física como uma das mais coerentes do mundo antigo. O brotar incessante dos corpos, suas possibilidades de configurações e as interlocuções entre o corpo-receptáculo da realidade, revelam-se como caráter identitário de um pesador que investigou a natureza (*phýsis*) com acuidade e profundo interesse em conhecer as causas dos fenômenos que determinam o que pode ser experimentado, pensado e imaginado (*analogia*) pela razão (*logos*).

O corpo em Epicuro: da constituição dos corpos a percepção da realidade
NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Física I -II**. Trad. Lucas Angione – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- BRUN, Jean. **O Epicurismo**. Lisboa: Edições 70, 1979.
- CONCHE, Marcel. **Epicure: Lettres et Maximes**. Paris: Editions de Mégare, 1977.
- DEMÓCRITO. **Fragmentos**. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- DUVERNOY, Jean François. **O epicurismo e sua tradição antiga**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- LAÉRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. Ed, reimpressão. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- MOREL, Pierre-Marie. **Atome et Nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce**. Paris: PUF, 2000.
- MOREL, Pierre-Marie. **Épicure. Lettre à Ménécée**. Paris: Flammarion, 2009.

**PHYSIOLOGIA E ÉTICA: DOIS FUNDAMENTOS DA UNIDADE DO
CONHECIMENTO DA FILOSOFIA DE EPICURO**

[PHYSIOLOGY AND ETHICS: TWO FUNDAMENTALS OF THE UNITY OF KNOWLEDGE
OF EPICURUS' PHILOSOPHY]

Everton da Silva Rocha

beysbura@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-4875-1750>

Possui graduação em Filosofia e em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, especialização e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2006). Doutor em filosofia pelo programa interinstitucional UFPB-UFPE-UFRN. Missão de estudos no ano de 2009 (maio-dezembro) na UFMG, com participação durante o doutorado no programa de cooperação acadêmica (PROCAD) UFMG-UFRN-UFC, intitulado "Ser humano, natureza e discurso na filosofia antiga e posteridade". Atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia, metafísica, história da filosofia e problemas éticos. Com produções em temas como epicurismo, platonismo, metafísica, ética e psicologia. Professor de filosofia e ética na UNI-RN (Centro Universitário do Rio Grande do Norte).

DOI: [10.25244/tf.v15i2.5014](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5014)

Recebido em: 06 de maio de 2023. Aprovado em: 20 de julho de 2023

Caicó, ano 15, n. 2, 2022, p. 57-73

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i2.5014](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5014)

Dossiê Epicurismo antigo e sua recepção



Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

Resumo: Abordaremos nesse artigo o problema da coerência no pensamento de Epicuro e de sua unidade sistemática. A partir de críticas feitas contra o epicurismo ao longo da tradição pretendemos voltar aos textos fundamentais atribuídos a Epicuro e apresentar argumentos que demonstrem em Diôgenes Laértios, nas cartas e máximas uma unidade sistemática, que perpassa todo o conjunto da obra epicúrea. Defenderemos o posicionamento que fisiologia e ética seriam separadas apenas para efeitos didáticos e teóricos. Na realidade elas fazem parte de um mesmo sistema filosófico. A continuidade entre fisiologia e ética seria demonstrada nas posições epicúreas relacionadas aos problemas dos fenômenos celestes, dos limites para as dores e os prazeres, e principalmente da morte.

Palavras-chave: Epicurismo. Fisiologia. Ética. Unidade sistemática.

Abstract: In this paper, we will address the problem of coherence in Epicurus' thought and its systematic unity. Based on criticisms made against Epicureanism throughout tradition, we intend to return to the fundamental texts attributed to Epicurus and present arguments that demonstrate in Diogenes Laertius, in the letters and maxims, a systematic unity, which permeates the whole set of Epicurean works. We will defend the position that physiology and ethics would be separated only for didactic and theoretical purposes. In reality they are part of the same philosophical system. The continuity between physiology and ethics would be demonstrated in the Epicurean positions related to the problems of celestial phenomena, limits to pain and pleasure, and especially death.

Keywords: Epicureanism. Physiology. Ethics. Systematic unity.

INTRODUÇÃO

Iniciaremos nossa análise da obra de Epicuro examinando a ordem proposta e apresentada, por Diôgenes Laértios¹, no décimo livro de sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Nossa principal justificativa é baseada na intenção, claramente exposta pelo autor, de apresentar um resumo de toda a filosofia de Epicuro:

Tentarei expor a doutrina desenvolvida por Epicuro nessas obras transcrevendo três de suas Epístolas, nas quais ele apresenta uma epítome de toda a sua filosofia. Transcreveremos também suas Máximas Principais e demais sentenças dignas de menção, de tal forma que possas, leitor, apreender todos os aspectos da personalidade do filósofo, ficando em condição de poder julgá-lo. (*Vidas*, X, 28-29)

Com esses elementos o autor pretende oferecer as condições necessárias para que seus leitores possam avaliar com segurança não apenas o filósofo, mas também a imagem que ficou o homem e acima de tudo o conjunto de sua filosofia. Temos fortes indícios que Diôgenes tinha a sua disposição vários tratados escritos por Epicuro. No capítulo dez temos diversos trechos que demonstram o conhecimento de outras obras e passagens. Isso fica patente na passagem 136, na qual encontramos referências aos trabalhos *Da Escolha e da Rejeição*, *Do Fim Supremo* e *Dos Modos de Vida*, sobre o tema da morte teria escrito um livro cujo título dado foi *Opiniões sobre as doenças e a morte*, todos eles foram anteriormente citados e sua autoria atribuída a Epicuro no passo 28. Inclusive, poderia ter retirado deles passagens expressivas sobre diversos aspectos de sua filosofia. Entretanto a escolha de Laértios incidiu sobre cartas escritas por Epicuro, direcionadas aos discípulos num tom amistoso. Essas missivas serviram ao propósito de expor aspectos essenciais da doutrina de modo resumido e consistente. Por outro lado, a opção pelo formato de carta pode nos ajudar na identificação de traços de humanidade do próprio Epicuro, colabora para que montemos com mais clareza um painel do célebre lugar ocupado pela amizade e de seu exercício no epicurismo.

DIÔGENES LAÉRTIOS E A ORGANIZAÇÃO SISTEMÁTICA DA FILOSOFIA DE EPICURO

A leitura de algumas passagens deixa transparecer em diversos momentos a simpatia de Diôgenes por Epicuro², o primeiro ponto que se destaca é a defesa empreendida contra homens

¹ Optamos pela grafia “Diôgenes Laértios” em lugar da mais adequada “Diógenes Laertes”, a justificativa é que a primeira grafia foi usada na tradução de Maria da Gama da obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*.

² Nos parágrafos 9 e 138 do livro X encontramos elogios fervorosos a Epicuro, não entraremos na discussão da legitimidade da autoria da obra *Vidas e doutrinas dos Filósofos Ilustres*, pois consideramos plausível a hipótese de Diôgenes ter

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

descritos como caluniadores de Epicuro que são elencados do passo terceiro ao nono. As acusações eram as mais variadas, Tímon descreveu Epicuro como um *cão* e um dissoluto, estoicos como Diotimos e Poseidônios hostilizaram publicamente o filósofo e sua filosofia, o primeiro deles teria publicado dezenas de cartas se fazendo passar por Epicuro, enquanto o segundo espalhou comentários sórdidos sobre a família, os discípulos e as capacidades intelectuais de Epicuro. Obras foram escritas com os títulos *Sobre a Efebria de Epicuro* e *Contra Epicuro* (Vidas, X, 04). É digno de nota que, antes mesmo de apresentar a vida e a obra do filósofo, Diógenes montou um cenário que refletiu toda a polêmica e controvérsia existentes em torno do epicurismo, desde a época de Epicuro até seu próprio tempo. Em nenhum outro momento de seu trabalho pudemos perceber tal cuidado e deferência em relação a outro pensador. A atitude de Diógenes pode ser distinguida com clareza na leitura da passagem que se segue:

Mas, esses detratores são uns desatinados, porque nosso filósofo³ apresenta testemunhos suficientes de seus sentimentos insuperavelmente bons para com todos: a pátria que o honrou com estátuas de bronze; os amigos, cujo número era tão grande que não podiam ser contados em cidades inteiras; (Vidas, X, 09)

Uma defesa tão enfática pode ser interpretada como uma resposta a ataques ferozes, algo demonstrado pela leitura dos passos referidos. Quando investigamos a história da recepção do epicurismo ao longo do tempo, encontramos muitas apropriações indevidas, comentários impregnados de má-fé e críticas que dificilmente dispensam ao conjunto da filosofia epicúrea um tratamento adequado. Encontramos exemplos paradigmáticos de críticas à tradição presentes nas introduções escritas por Bollack em suas duas obras de tradução de textos epicúreos. Tanto em seu estudo sobre a *Carta a Heródoto*, de 1971, quanto na obra publicada em 1974, o autor acusa a história da filosofia de tratar com repulsa o pensamento de Epicuro e sua escola.

Vimos que uma das intenções de Diógenes foi oferecer condições para que os leitores pudessem entrar em contato com a obra de Epicuro, de modo que tivessem elementos suficientes para poder julgar a ambos, autor e obra. É razoável afirmar que a seleção organizada por Diógenes é fruto da crença, que ele mesmo nutria, na capacidade elucidativa dessas cartas e sentenças. Reunidas elas configurariam um programa organizado com a função de apresentar, de modo resumido e sistemático, o conjunto do pensamento de Epicuro.

As cartas transcritas foram direcionadas a três discípulos: Heródoto, Pitócles e Meneceu. Defendemos a posição que em todas as cartas apresentadas é possível identificar uma unidade sistemática característica do pensamento de Epicuro. Nesse sentido, partilhamos do mesmo ponto de vista de Bollack (1971, p.14), que afirmou ter percebido nas cartas uma harmonia constituída de três aspectos e três estilos, coroados por um conjunto de máximas gerais sobre questões que envolvem a

realmente apreciado a filosofia de Epicuro, tanto que deu um tratamento diferenciado a sua obra. Portanto cabe aqueles que postulam outras teses apresentarem evidências consistentes, o que até hoje ainda não foi feito de modo convincente e definitivo.

³ Alguns estudiosos como Dumont (2004, p.515) acreditam que Diógenes foi sem dúvida um epicurista, obviamente uma das passagens que ajudam a corroborar essa tese é a citada acima.

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro

ROCHA, Everton da Silva

busca pela vida feliz. Não é incomum que ao longo do tempo as cartas a Heródoto, Pítocles e a Meneceu tenham sido vistas como referentes, respectivamente, aos temas: física, fenômenos celestes e a vida humana. Esse modo de percepção da obra de Epicuro encontra-se no livro escrito por Diôgenes:

A primeira *Epístola*, dirigida a Heródotos, trata da física; a segunda, dirigida a Pítocles, trata da meteorologia e astronomia; a terceira, dirigida a Meneceu, trata das concepções sobre a vida humana. Devemos começar pela primeira, após umas poucas observações acerca das divisões da filosofia segundo Epicuro. (*Vidas*, X, 19)

O autor apresenta uma ordem que deve ser seguida, primeiro a física, depois os fenômenos celestes, por fim devem ser abordados os assuntos relativos à vida humana. Não podemos perder de vista que antes tivemos uma introdução proposta por Diôgenes na qual a vida e a fama de Epicuro foram postas em cena, apenas após considerarmos esse contexto poderemos avançar para a leitura das cartas. Na realidade, o final da citação faz ainda outra ressalva, é necessário discutir um problema relevante, a saber, a divisão da filosofia epicúrea:

A filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica é uma introdução ao sistema doutrinário, e constitui o conteúdo de uma única obra intitulada *Cânon*; a física abrange toda a teoria da natureza, e constitui a matéria dos trinta e sete livros *Da Natureza* e em suas linhas gerais, das *Epístolas*; a ética trata dos fatos relacionados com a escolha e a rejeição, constituindo a matéria das obras *Dos Modos de Vida*, *Epístolas* e *Do Fim Supremo*. Os epicuristas, todavia, costumam reunir a canônica e a física e chamam a canônica de ciência do critério de verdade e do primeiro princípio, e também doutrina elementar; chamam a física de ciência do nascimento e da morte, e também da natureza; a ética é chamada pelos mesmos de ciência do que deve ser escolhido e rejeitado, e também dos modos de vida e do fim supremo. (*Vidas*, X, 29-30)

O texto indica uma maneira geral de divisão da filosofia, explica cada seção que compõe o quadro e faz uma rápida aplicação das partes ao conjunto da doutrina de Epicuro. Ainda que aceitássemos que a filosofia de Epicuro foi dividida por ele em três partes, nem por isso seria necessário abdicar da unidade de seu pensamento, já que não deixariam de ser três divisões no interior de um conjunto. Entretanto, a sequência mostrada na exposição anterior sofre uma mudança radical, o autor lança suspeita sobre a adequação de tal divisão ao pensamento de Epicuro e sua tradição. Afirma outra forma de compreensão do conjunto do epicurismo, com isso põe em evidência o modo como a própria escola epicurista concebia sua filosofia. A física, segundo Diôgenes, era percebida pelos epicuristas como o saber em torno da geração e da corrupção, e em torno da natureza. Essa expressão serviu como maneira de resumir nosso posicionamento sobre a *physiologia*, ela é uma alteração da proposição τὸ δὲ φυσικὸν περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, καὶ περὶ φύσεως traduzida por Mario

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

da Gama Kury da seguinte maneira “chamam a física de ciência do nascimento e da morte, e também da natureza” (Diôgenes Laértios, 2008, p. 289). Parente (1974, 292), estudiosa italiana, traduziu a mesma passagem da seguinte maneira “enquanto chamam a física ciência da geração, da corrupção e da natureza”⁴, não muito diferente do que encontramos na versão de Hicks (1954, p. 559) “quanto a física, eles dizem, tratar do vir a ser e do perecer, e da natureza”⁵. Entendemos *physiologia* como investigação da natureza das coisas, dos processos de geração e corrupção, nascimento e morte.

Já a ética consiste no conhecimento de tudo que devemos nos esforçar em buscar e, por outro lado, indica também as coisas que devem ser evitadas. Essa perspectiva ética, conhecer a natureza para escolher, traz implícita a noção de relação física e espacial, pois envolve movimentos de aproximação e afastamento do indivíduo em relação às coisas, pessoas e possibilidades que o cercam.

Diante de tal conflito, entre duas visões diferentes do epicurismo, escolhemos recusar a primeira. Nossa justificativa consiste em considerarmos insuficiente como prova o fato de existir uma orientação geral corrente no período que dividiu a filosofia em três partes física, canônica e ética. Acreditamos que a segunda posição é mais coerente, para sustentá-la nos orientamos por uma leitura baseada nos textos restantes de Epicuro e na tradição epicurista, neles identificamos a presença da *physiologia* e da ética. A primeira trata dos critérios de conhecimento para em seguida investigar a natureza, enquanto a segunda investiga a natureza humana. A fundamentação da ética na *physiologia* é um ponto importante e já defendido por estudiosos do pensamento de Epicuro como Bollack (1971, p.13) e Silva (2003, p.20-21). Sustentamos um posicionamento semelhante, que poderia ser resumido da seguinte forma: a *physiologia* trata do problema da geração e da corrupção e fornece os elementos básicos para a compreensão da natureza. Uma vez constituído esse saber o epicurista encontra um terreno sólido para justificação de suas posturas éticas. Tal proposta tem a virtude de separar o pensamento de Epicuro segundo critérios presentes em aspectos textuais e pensar sua filosofia como uma ética baseada em uma investigação natural, posição apresentada também por Diôgenes Laértios.

Numa certa medida esse entendimento fora na antiguidade partilhado por outros além de Diôgenes Laértios. Há uma citação de Sêneca que diz:

Os epicuristas a princípio reconheciam apenas duas partes, a física e a ética. Mais tarde a experiência ensinou-lhes a necessidade de se protegerem contra falsos conceitos e de corrigirem erros, e foram forçados a introduzir a filosofia racional sob um outro nome. (USENER, 2006, p. 60)

Desse modo teríamos outro elemento indicador de uma divisão em duas partes, acreditamos que essa leitura é mais condizente como os textos remanescentes atribuídos a Epicuro. Assim nada impede que durante os quatro séculos que se seguiram o epicurismo tenha introduzido outro segmento, que cuidasse das condições do conhecimento, ou *canônica*, segundo o modelo de outras escolas. Todavia, até aqui não encontramos nos textos epicuristas aspectos que sustentem essa

⁴ Tradução nossa do original: “...mentre dicono la fisica scienza della generazione, della corruzione e in genere della natura”.

⁵ Tradução nossa do original inglês: “...while physics proper, they say, deals with becoming and perishing and with nature;”

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

tripartição, de modo que essa perspectiva poderia constituir um desenvolvimento posterior a escola epicurista grega, como sugeriu Sêneca na passagem acima. Nesse sentido concordamos com Balaudé (2002, p. 49) quando afirma que a tripartição seria menos epicurista, e, portanto, mais próxima de uma possível tradução escolar da doutrina de Epicuro, segundo um modelo ternário (lógica, física e ética). Para esse estudioso a reflexão sobre as regras e condições para o conhecimento (canônica) está estreitamente ligada ao estudo da natureza (*physiologia*), seu argumento é fundamentado no comentário de Diôgenes Laértios (2008, p. 289).

Contudo, ao nos determos ao arranjo do material disposto por Diôgenes somos levados a um percurso coerente com a perspectiva apresentada pela principal fonte do pensamento de Epicuro e nos distanciamos das conclusões majoritárias sobre a divisão da filosofia epicúrea ao longo da história da filosofia. O respeito pela sequência encontrada no livro dez, configura também uma aposta teórica e metodológica, isso significa que acreditamos que essa ordem constitui um conjunto doutrinário formado por temas relativos à *physiologia*, fenômenos celestes, temas éticos e políticos, ordem reproduzida na disposição das máximas soberanas.

Se tomarmos como exatas as palavras de Diôgenes e relembrarmos alguns pontos expostos anteriormente, devemos reconhecer uma grande influência do epicurismo sobre as reflexões do autor, explicitamente apresentada nos seguintes termos:

Aponhamos agora, por assim dizer, o selo final a toda esta obra e a biografia deste filósofo, citando suas *Máximas Principais* em conclusão a todo o trabalho. Dessa forma seu fim assinala o início da felicidade. (*Vidas*, X, 138)

Todo o cuidado, afeição e espaço destinado por Diôgenes ao pensamento de Epicuro são confirmados nessa passagem, independentemente de possíveis problemas inerentes à obra, como por exemplo, seu caráter transcrito. Seria plausível supor que ao copiar o texto original, o autor pudesse reproduzir a admiração de um outro autor, ainda assim a conclusão da obra em seu décimo livro é claramente a manifestação de uma escolha. Graças a essa predileção temos acesso a um material de valor inestimável: as cartas e máximas de Epicuro. Ao dispor as cartas e máximas nessa ordem Diôgenes nos transmitiu a impressão de valorizar todo o caminho epicurista até felicidade, apresentando a necessidade de lidar com um conjunto de problemas que Epicuro e seus discípulos pretenderam conhecer, investigar e superar através de um sistema filosófico coerente.

A RETOMADA DE UM PROBLEMA

A argumentação anterior é de caráter introdutório ao problema da unidade do pensamento no epicurismo. Por unidade do pensamento compreendemos um conjunto de conceitos e processos que

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

remetem uns aos outros de modo sistemático e coerente, em relações de interdependência sem as quais não se pode cumprir o trajeto filosófico proposto por Epicuro, que consistiu em buscar o conhecimento e a felicidade. Com esses esclarecimentos pretendemos mostrar que doxógrafos como Diôgenes já tinham uma visão da filosofia de Epicuro como um todo organizado. Não foi essa a leitura de muitos especialistas. Apresentaremos a seguir um exemplo paradigmático, uma máxima que ao longo do tempo gerou, a nosso ver, uma sucessão de imprecisões e reduções incidentes sobre a filosofia de Epicuro. Em outras palavras, interpretações que conduzem ao engano, pois não reconhecem a unidade teórica do epicurismo. Vamos à décima primeira máxima principal:

Se não nos perturbássemos com nossas dúvidas respeito dos fenômenos celestes, e se não receássemos que a morte significasse alguma coisa para nós, e também não nos perturbássemos com nossa incapacidade de discernir os limites dos sofrimentos e dos desejos, não teríamos necessidade da ciência natural. (*Vidas*, X, 142)

Epicuro apresenta quais são os três principais domínios de aplicação da *physiologia*: os fenômenos celestes, a morte e os limites para as dores e os desejos. O filósofo destaca que esses três campos precisam ser esclarecidos, pois a maneira como os encaramos e os entendemos produz modos de relação que afetam a dimensão anímica, já que estes podem gerar inquietação e perturbação. É necessário investigar a natureza, suas causas e fenômenos ligados aos eventos celestes. Apesar da distância que separa o homem de alguns desses eventos, existem implicações diretas em nosso cotidiano relacionadas as nossas opiniões cosmológicas. Epicuro enfatiza também o papel da *physiologia* na investigação da constituição dos corpos, incentiva o homem a buscar lançar luz sobre sua própria natureza, sensações, afecções, desejos e limites. A morte é outro ponto de origem para várias preocupações, e nesse trecho Epicuro não trata o problema apenas na dimensão da ética, na realidade as suspeitas e as inquietações humanas só podem ser resolvidas com segurança através da *physiologia*.

Examinemos outras análises em torno da finalidade do conhecimento, baseados na máxima referida acima. Robin (1948, p. 393-394) percebeu a atitude de Epicuro para com os fenômenos naturais como indiferente ao que seria uma verdadeira explicação dos mesmos. De acordo com o estudioso francês, já seriam suficientes esclarecimentos que dessem conta de aspectos gerais, relativos à lógica e à moral, as únicas condições exigidas por Epicuro. Mais ainda, Epicuro estaria muito distante do “verdadeiro espírito científico”, pois desprezava todas as ciências e ignorava a existência de um saber que tinha o fim em si mesmo⁶. Ao sujeitar o processo de busca pelo conhecimento a procura pela felicidade, Epicuro teria cometido um crime de lesa-ciência. A conclusão de Robin é que a razão perderia sua dignidade quando propôs Epicuro submetê-la a uma finalidade terapêutica e ordenadora de limites aos desejos.

Outro que confere a Epicuro um tratamento semelhante é Nizan (1999, p. 46). Ele percebeu no filósofo do jardim uma espécie de profunda indiferença quanto às minúcias da ciência; segundo sua maneira de ver, toda a investigação física empreendida por Epicuro foi submetida ao utilitarismo ético. A busca epicúrea pelo conhecimento da natureza consistiu em um recurso para alcançar a

⁶ Essa acusação nos remete a compreensão aristotélica da filosofia, como sendo ela mesma sua própria finalidade. Ver *Metafísica*, A, 2, 982b.

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

eudaimonia, a sabedoria teria uma utilidade. Mais uma vez o filósofo é criticado por não valorizar a ciência pela ciência.

Nessa mesma linha segue Vianna (1965, p. 55) ao acusar Epicuro de ter comprometido os aspectos científicos de seu pensamento graças ao caráter explicitamente soteriológico de sua filosofia. Todavia são necessários alguns esclarecimentos, o primeiro deles diz respeito ao sentido do termo “científico” tão amplamente usado por tantos autores? O segundo pretende elucidar por que razão Epicuro deveria ter formado um compromisso com uma concepção de conhecimento como algo que tem sua finalidade em si mesmo? Em que medida as explicações fornecidas por Epicuro sofrem algum tipo de perda em função de um caráter soteriológico imputado a sua filosofia?

Exigir de Epicuro e de sua doutrina algum tipo de *espírito científico* constitui sem sobre de dúvida um anacronismo. Nenhum comentador pode demandar a qualquer filósofo da antiguidade algo dessa natureza. Até porque ciências como física, astronomia e matemática são hoje muito diferentes de suas raízes antigas. Ainda assim deve se procurar reconhecer que Epicuro não despreza a investigação de fenômenos celestes, físicos e tocantes à natureza humana, apenas submete-os a critérios claramente ligados à felicidade.

Acreditamos que perceber no pensamento de Epicuro qualquer espécie de soteriologia significa propor um argumento completamente insustentável. Entendendo por soteriologia uma doutrina religiosa da salvação (ABBAGNANO, 2002, p.921), fica fácil identificar a impropriedade de tal acusação, pois como veremos adiante a religião, sob a perspectiva do epicurismo, em nada interfere na vida do homem. Além disso, o objetivo da filosofia epicúrea nunca foi a salvação, e sim, sempre de maneira muito clara, a felicidade entendida como *eudaimonia*. Na realidade essa expressão *salvação* nos causa estranhamento quando relacionada à filosofia do jardim, visto que não identificamos nos textos remanescentes um termo sequer que aponte para esse sentido. Contudo, no momento em que levamos em conta algumas interpretações, sustentadas nos últimos três séculos de história da filosofia, percebemos com mais clareza a tendência a aproximar o pensamento epicurista, de modo comparativo, à perspectiva cristã moderna, propensão que se estendeu até o início do século XX. Essa tensão entre epicurismo e cristianismo é milenar, e convém lembrar que a escola epicurista passou a ser perseguida após a emergência do cristianismo nos primeiros séculos de nossa era.

A exigência de que o conhecimento seja um fim em si mesmo é algo que em nossos dias parece um tanto quanto extravagante. Esse estranhamento aumenta ainda mais se considerarmos a ciência como a mais poderosa manifestação da técnica, reunião de um conjunto de saberes típicos da modernidade. Em nosso tempo a ciência⁷ está ligada a várias forças políticas, econômicas, industriais etc. Não se trata de uma digressão, mas de assinalar que a ciência não é imparcial; ao longo da história recente é fácil identificar seu comprometimento com o poder e os interesses de países e corporações.

Consideramos relevante apontar para o fato de frequentemente o epicurismo ter sofrido críticas como as referidas, que claramente carecem de uma análise fundamentada no exame dos textos que temos a disposição. A busca da sabedoria para Epicuro não passa necessariamente por uma supervalorização da aritmética, astronomia, música e geometria, seu percurso obrigatório visa à saúde da alma. Mas daí a chamá-lo de inimigo da ciência, já configura um exagero, pois o atomismo é uma

⁷ A rigor não existe *a ciência*, mas discursos científicos, sem compromisso de coerência entre si. O conflito existe quando pensamos ciências humanas e ciências da natureza, mas encontra-se também no seio de cada um de seus segmentos específicos. A física pode ser um exemplo claro disso, pois nela existem teorias contraditórias quando relacionadas entre si, aceitas por alguns setores e negadas por outros.

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

abordagem coerente, sua aventura intelectual propôs, ao longo de séculos, respostas originais para problemas clássicos, debatidos desde antiguidade até nossos dias. Com Epicuro e seu método das múltiplas explicações⁸ temos uma proposta pouco dogmática que se preserva por trazer consigo uma dose razoável de ceticismo, de modo que o discurso de investigação da natureza está sempre em desenvolvimento, novos elementos e respostas podem surgir ao longo do tempo. Diferentemente da ciência contemporânea que por vezes pode ser esquizofrênica, inconsequente e manipulada por interesses que a ultrapassam, o caminho do filósofo do jardim tem um compromisso inalienável com a sabedoria do bem-viver. Epicuro é sensato o suficiente para perceber que apesar de existirem diversos modelos de sabedoria, em última instância cada homem pode, em alguma medida, governar a si mesmo e com isso fazer o cálculo dos prazeres, não há uma moralidade universal externa responsável pela determinação das ações humanas. O cenário de crise dos valores gregos característico do período helenístico, principalmente a decadência das cidades-estados, pode ter sido um fator relevante para a construção da mentalidade epicúrea.

Tais análises não são encontradas apenas em materiais mais antigos, tomemos os exemplos a seguir. Em seu vocabulário sobre Epicuro, Balaudé (2002, p. 48-49) encara a filosofia de Epicuro como desprovida do objetivo de produzir uma reunião sistemática de conhecimentos, de modo que, o filósofo de Samos rejeitaria concepções cumulativas de saber, pois elas dispersariam e causariam desvios em relação ao fito essencial: a pesquisa da felicidade; para tanto seria necessário alcançar as condições para dissipação dos sofrimentos do corpo e, acima de tudo, das perturbações anímicas. Ainda segundo Balaudé, o saber filosófico deve ter, principalmente, um valor curativo. Em apoio a sua argumentação ele cita uma passagem da obra *Adversus Mathematicus* (XI, 169) de Sexto Empírico: “A filosofia é uma atividade que procura, por raciocínios e argumentos, o caminho para a felicidade”. Com base nessa passagem, o autor concluiu que a sistematização da filosofia epicúrea gira estritamente em torno da rememoração e do acordo em praticar os ensinamentos presentes nas máximas fundamentais. É digno de nota que essa análise é construída em contraposição as outras escolas da época, a saber, o estoicismo e o ceticismo, estas sim, seriam caracterizadas por um conhecimento construído através de uma aquisição metódica e ordenada. No tocante a este último aspecto comparativo, não consideramos tal argumento suficiente para assinalar uma redução tão categórica da filosofia de Epicuro. Pois identificamos um isolamento de certos trechos que frequentemente não apresentam conexões fortes com outras regiões do pensamento do filósofo.

A revelia da admissão de relações necessárias e realmente existentes no corpo da doutrina, o problema da morte, se tomado como exemplo, passa a ser um modelo de como muitas análises ocorrem de modo isolado. Desprovida de toda carga reflexiva que lhe é inerente, temos como principal consequência uma considerável perda de relevância em torno de um tema que configura um dos grandes caminhos para demonstração da unidade e da coerência da filosofia de Epicuro.

No Brasil temos estudos recentes que se alinham com perspectivas como as apresentadas acima. Vejamos a opinião de Spinelli:

Não foi, com efeito, e por princípio, a ciência ou a explicação das coisas do mundo que acima de tudo lhe interessou, e sim o modo como propiciar gozo e felicidade ao

⁸ Em sua carta a Pítocles, Epicuro apresenta om método das explicações múltiplas para compreensão dos fenômenos celestes.

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

sujeito individualmente considerado e na situação de infortúnio. (SPINELLI, 2009, p. 96)

De algum modo argumentos dessa natureza, que ressaltam a busca pelo prazer e pela felicidade em meio a um contexto social e histórico em crise, findam por conduzir a uma separação que não encontra suporte no pensamento de Epicuro. Essas análises distanciam a filosofia da investigação da natureza das coisas, pois não se esforçam em trazer à tona que de acordo com o modelo epicúreo o prazer e a felicidade só podem ser desfrutados após um minucioso exame da natureza das coisas, seguido de crítica à política, à religião e à astronomia. Isso não é sugerido apenas em situações de crise e conflitos sociais, é imperativo que cada pessoa se ocupe com a filosofia, em qualquer momento da vida, jovem ou velho, sozinho ou com outros, pois sabedoria e felicidade são indissociáveis. Se, por um lado, o sábio goza de tranquilidade e bem-estar, por outro, não podemos esquecer que sua posição se constitui por meio de contínuas relações críticas com amplos aspectos de sua cultura e sociedade.

Bollack (1971, p.08) em sua análise da décima primeira máxima principal, a mesma apresentada anteriormente como fonte de dificuldades, chama a atenção para o problema de encarar a ciência da natureza com um “meio” que visa à tranquilidade como principal objetivo. Ele lembra que comentadores célebres, como Gigon e Boyance, acusaram Epicuro de não encarar o conhecimento como um fim em si mesmo, com isso esses autores elegem como valor e critério de apreciação a finalidade. A principal dificuldade, segundo Bollack (1971, p.278-279), seria não reconhecer o lugar da ciência das substâncias, ou *physiologia*, dentro do sistema de pensamento epicúreo. Seu argumento busca mostrar o fato de não se levar em consideração que a máxima está afirmando a necessidade da investigação da natureza, sendo assim os homens são obrigados a conhecer a constituição das coisas, já que sem a *physiologia* não conseguiriam construir um conhecimento seguro e opiniões adequadas sobre o sol, a morte ou a sua própria natureza. Mais ainda, os domínios a serem esquadrihados envolvem questões pertinentes ao conhecimento de todo universo natural, o conhecimento formado segundo esse processo, a *physiologia*, é de caráter antitético. Bollack encerra sua argumentação afirmando que se a *physiologia* fosse um fim em si, tornar-se-ia também conjectural e mítica, perderia sua íntima ligação com a natureza do homem, e, por conseguinte, seu lugar de produção humana. Endossamos essa avaliação, ao lermos pesquisas como a empreendida pelo estudioso francês fica patente a diferença de abordagem e cuidado no tratamento da letra de Epicuro, desde seu contato inicial, sua tradução à interpretação da obra.

Também Moraes (EPICURO, 2006, p. 24) interpreta essa máxima de maneira semelhante: “o esforço pelo conhecimento não se justifica por si mesmo, nem por algum culto a ciência”. A teoria conduz a uma vivência prazerosa, física e ética estão em recíproca dependência. Na mesma passagem indicada Moraes enfatiza que só o conhecimento da natureza das coisas assegura que a morte não nos afeta, compreendendo-a como “mera separação dos átomos que nos compõe”.

É possível pensar que Epicuro desconfiasse daqueles que sustentam a tese da existência de uma finalidade em si mesma no processo de conhecimento, é razoável supor que ele desejasse apontar que muitas vezes ocultos estavam o poder, as honrarias, o reconhecimento de um lugar diferenciado, em muitas relações essa diferença ficava clara. Sabemos que os epicuristas consideravam a dialética supérflua (*Vidas*, X, 31) e em alguns momentos Epicuro faz questão de afirmar que considera investigação da natureza uma atividade mais complexa, com exigências mais profundas que muitas atividades intelectuais desenvolvidas ordinariamente em seu tempo.

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

Consideramos de suma importância discutir esses aspectos da crítica ao pensamento de Epicuro, confrontá-los com outras avaliações. Caso contrário, seríamos levados a tomar o epicurismo nascente como uma filosofia dos ignorantes, pobres e dos excluídos, do homem da decadência grega⁹, a contraparte obscura de saberes mais nobres, luminosos e elevados.

Entretanto dentro da literatura filosófica existem outros juízos sobre o pensamento de Epicuro. Tomemos o exemplo de Kant (1992, p. 47, A 35), que tece o seguinte comentário ao referir-se aos epicuristas: “eles deram provas de máxima moderação no prazer e foram os melhores filósofos da natureza entre os pensadores da Grécia”. O pensador alemão percebeu e destacou a importância dada pelos epicuristas à filosofia da natureza, exaltando de modo claro e diferenciado o papel da física no pensamento de Epicuro. Certamente leitores como Kant levaram em consideração que os epicuristas separaram a astronomia de todos os aspectos religiosos e míticos, operaram uma verdadeira crítica da capacidade de conhecimento sobre os fenômenos celestes, principalmente por meio do uso de múltiplas explicações, mas ainda assim são acusados por Spinelli (2009, p.108) de “pouca competência epistêmica relativas à filosofia e à ciência”. Não há dúvida que esse é um ponto repleto de controvérsias. Ao analisar esse problema Farrington (1967, p. 34) se dá conta que muitas vezes o epicurismo não foi corretamente avaliado, ele admira a linguagem científica e técnica empregada nas cartas e sentenças, principalmente o modo como as expressões remetem a “um sistema firmemente articulado”. Endossamos a posição de Farrington nos três pontos mencionados. Primeiro, acreditamos que o pensamento de Epicuro foi constantemente reduzido e empobrecido de diversas formas ao longo do desenvolvimento da tradição filosófica; segundo: a leitura dos textos aponta para o uso proposital e esclarecido de uma linguagem técnica e criteriosa (*Vidas*, X, 37-38); terceiro: tal perspectiva discursiva está inserida em um sistema de pensamento sólido e coerente, que consistiu na última manifestação do atomismo grego.

A filosofia atomista influenciou e foi influenciada por vários segmentos da filosofia grega antiga. O terceiro ponto destacado acima merece um exame cuidadoso, por isso se faz necessário elencar alguns aspectos de grande relevância. O primeiro deles diz respeito ao genial cenário filosófico que antecedeu a emergência do epicurismo, trata-se obviamente das contribuições de Sócrates, Platão e Aristóteles. É impossível pensar a filosofia de Epicuro sem relacioná-la com as fortes influências desses três pensadores. Bignone (1936), em sua obra *Le Aristotele perduto e a formazione filosofica di Epicuro*, argumenta de maneira minuciosa e erudita sobre o tema das influências aristotélicas no pensamento de Epicuro. Por outro lado, outros se esforçam em vincular Epicuro aos *physiologoi*¹⁰, entendendo sua perspectiva filosófica como um movimento de continuidade do modo de investigação da *physis*. Existem aqueles que viram Epicuro como um *socrático menor*, ligado ao emblemático Sócrates pela influência do hedonismo de Aristipo de Cirene. É famoso o silêncio de Platão em relação a Demócrito¹¹, mas existe um debate antigo sobre a relação de Epicuro com o pensamento platônico, inclusive se não teria sido discípulo de Pánfilo, um platônico de Samos (*Vidas*, X, 14). No material que nos chegou não encontramos menção ao nome de Platão, todavia várias passagens das cartas contêm pontos de fortes divergências em relação às posições platônicas. Como por exemplo, a passagem

⁹ Quanto aos aspectos políticos temos a decadência da democracia ateniense, mas por outro lado até que ponto podemos desconsiderar que foi do mundo grego que brotou o maior império da antiguidade? Que tivemos nesse período uma ampla difusão da cultura grega?

¹⁰ Também marcados pela expressão pré-socráticos, o que pode gerar confusão quando tomamos o exemplo de Demócrito que era contemporâneo de Sócrates.

¹¹ Temos aquela famosa passagem na obra de Diógenes Laértis que apresenta Platão queimando os livros de Demócrito (*Vidas*, IX, 40).

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

crítica sobre a tese da incorporeidade da alma presente na carta a Heródoto. Outro indício significativo da presença das ideias platônicas e aristotélicas no jardim encontra-se nas obras escritas pelo sucessor de Epicuro, Hermarcos, ele escreveu livros intitulados *Contra Platão* e *Contra Aristóteles*.

MÉTODO E SISTEMATIZAÇÃO DO CONHECIMENTO NA FILOSOFIA EPICÚREA

Conche (1977, p. 25-40) defende a existência de dois métodos distintos dentro do pensamento de Epicuro. O primeiro deles estaria presente na *Carta a Heródoto* e *Carta a Pítocles*, denominado método de conhecimento, o autor aponta também desenvolvimentos tratando desse tema que podem ser encontrados em obras de Diôgenes Laértios (*Vidas*, X, 31-34) e Sexto Empírico (*Adversus Mathematicus*, VII, 203-216). O método do conhecimento é dividido por Conche em dois segmentos: os critérios de verdade e análise das opiniões segundo esses mesmos critérios. O segundo é chamado método para felicidade¹² e sua principal fonte é a *Carta a Meneceu*. Consiste em analisar as condições para se alcançar a felicidade, dividido em dois grupos: o primeiro seria a condição das condições, ligado a ciência da natureza, enquanto o segundo reuniria as condições imediatas, que seriam a ausência de medos e a regulação dos desejos.

Entendemos essa divisão como uma análise criteriosa do conteúdo das fontes do epicurismo, seu papel elucidativo é consistente e bem fundamentado. Entretanto não reconhecemos dois métodos no pensamento de Epicuro, defendemos a existência de apenas um método que reúne conhecimento e felicidade. O exame atento da proposta de Conche (1977, p. 40) já nos apresenta elementos suficientes para uma defesa inicial de nosso posicionamento. Ao tratar do método para a felicidade, o autor promove uma integração entre *physiologia*, como condição das condições, e *eudaimonia*, alcançada após a satisfação das condições imediatas. Com isso ele unifica também os temas tratados tanto na *Carta a Heródoto* quanto na *Carta a Meneceu*, e demonstra que física e ética são indissociáveis, assim como o método para conhecer e os princípios de conduta e escolha que conduzem a felicidade, em outras palavras, não é possível operar separação efetiva entre *physiologia* e *eudaimonia* no pensamento de Epicuro.

O início da Carta a Heródoto tem os elementos mais importantes para a defesa da existência de um sistema de pensamento epicúreo. Um deles refere-se ao modo como o autor da epístola preocupa-se em diferenciar os graus de recepção e assimilação de sua filosofia por parte de seus discípulos. A rigor esse é o primeiro tema apresentado, Epicuro coloca a hipótese de que muitos não podem se consagrar ao estudo minucioso de seus tratados. Essa alegada incapacidade pode estar associada à diversidade de seus discípulos, alguns mais ocupados com atividades do cotidiano, outros pouco familiarizados com a leitura e os estudos de maior complexidade ligados às obras mais extensas como o *Pery Physeos*. Os fatores são muitos, entretanto a preocupação de Epicuro consiste em promover um resumo de toda a doutrina, que tenha o poder de orientar tanto neófitos como

¹² É interessante notar que outros autores também encaram a “Carta a Meneceu” como tratando do método para ser feliz, no Brasil inclusive temos uma tradução dessa epístola como “Carta à Felicidade”.

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

estudantes mais avançados. Um texto com esse propósito deve apresentar uma arquitetura que transite do simples ao complexo de modo sistemático e a partir de princípios básicos. A carta nos mostra com clareza essa organização e seus princípios:

Aqueles que progrediram suficientemente na contemplação do universo devem ter na memória os elementos fundamentais de todo sistema doutrinário, pois necessitamos frequentemente de uma visão de conjunto, embora não aconteça o mesmo com os detalhes.

Com efeito, devemos voltar incessantemente à visão unitária e sintética, e memorizá-la de maneira a poder obter dela uma concepção fundamental para a compreensão das coisas e especialmente descobrir todos os pontos de vista exatos para a compreensão das particularidades, quando os princípios fundamentais estiverem corretamente entendidos e firmemente fixados na memória; (*Vidas*, X, 35-36).

Epicuro apresentou seu pensamento como um sistema (*πραγματεία*)¹³ doutrinário com princípios fundamentais que buscam dar conta da totalidade das coisas. Esse sistema possuía uma coerência interna entre seus elementos constitutivos. Outro ponto de destaque é remissão a uma visão ampla, de conjunto que tenha a capacidade de reunir e organizar a diversidade fenomênica. Sem essa síntese, e a presença dos elementos básicos da doutrina, é impossível ao discípulo examinar com precisão as obras mais complexas. A ausência desses requisitos torna impossível o estudo da natureza segundo a proposta epicurista.

O filósofo insiste nitidamente no papel central da memória. O primeiro destaque diz respeito à memorização dos princípios fundamentais de seu ensinamento. Salem (1993, p. 20) percebe a preocupação de Epicuro em apresentar um conteúdo de importância pedagógica, que mantenha a relevância sistemática da doutrina, pois uma vez presentes na memória o estudioso dispõe de condições para reconstruir e compreender esquemas da física atomística que pretendem ter alcance universal. Salem (1993, p. 22) chama essa estrutura esquemática de “grade de interpretação do real”. Esses princípios e sua fixação permitem acessar conteúdos que transitam por todo o corpo da doutrina, principalmente entre explicações físicas e a *ataraxia*, ou tranquilidade da alma, de inestimável valor para o epicurismo. O próprio Epicuro deixa claro que é da investigação da natureza e do seu consequente processo de compreensão e produção de saberes que, ele mesmo, retira sua calma.

A memória recebe um tratamento especial também na *Carta a Pítocles* (*Vidas*, X, 84-85). Também nesse documento o papel sintético dos conteúdos expressos tem a finalidade de auxiliar o leitor a exercitar a reflexão sobre a natureza a partir de elementos fundamentais em sua conexão com a totalidade dos fenômenos percebidos. No livro XXXVIII do *Pery Physeos* (SEDLEY, 1973) após tratar de questões epistemológicas relativas à linguagem, Epicuro exorta seus discípulos pela enésima vez a confiarem mais em suas próprias memórias que na autoridade de Metrodoro ou dele mesmo, mestre e fundador do jardim. A memorização como prática é fundamental no processo de conhecimento, torna o exame dos fenômenos particulares mais preciso e detalhado, e acima de tudo

¹³ Aristóteles usa essa expressão ao referir-se ao conjunto do pensamento platônico. *Metafísica*, 987a30.

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

submetido a um sistema que interpreta as informações segundo uma teoria unificadora da natureza. Colocada dessa forma a *physiologia* consiste num exercício inalienável, atrelado a cada experiência humana individual, acima de qualquer autoridade exterior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após considerar esses trechos dos escritos de Epicuro, é razoável afirmar que existe um método para o conhecimento, que nas cartas encontram-se resumidos. O próprio filósofo apresenta uma introdução com ênfase na assimilação de regras capitais destinadas a constituir um domínio teórico de questões gerais e particulares, relativas a problemas que se mostram aos sentidos, mas que penetra também na esfera do conhecimento da natureza das coisas invisíveis. Isso porque tanto o vazio como o átomo não são visíveis, assim os princípios ensinados oferecem condições de investigação para todo e qualquer objeto de natureza particular dentro do domínio da *physiologia*.

Não basta pensar que a *physiologia* é o fundamento da ética. É de extrema importância remontar o modo como Epicuro relacionou o estudo da natureza às questões relativas às escolhas e rejeições humanas. A investigação desenvolvida sob a perspectiva epicúrea construiu um novo olhar sobre o homem, a cidade, o mundo e o todo. Essa visão epicurista possuía um trato específico com a sensação, de maneira que o mundo pensado era também um mundo que se revela pelos sentidos e seus desdobramentos racionais legítimos. Podemos dizer que Epicuro empreendeu uma espécie de crítica da capacidade do pensamento, estabelecendo limites para as especulações e seus desdobramentos. Suas reflexões retomaram problemas fundamentais (Como o que é homem? O que é o mundo? O que é o universo?) e ofereceram respostas baseadas em um eixo comum o exame da *physis*. O resultado disso foi uma redefinição da compreensão do homem sobre si mesmo, do mundo e do universo que consistiu num novo modo de experienciar a vida, o epicurismo. A mudança não era apenas conceitual, seu principal aspecto era vivencial, tomando como exemplo o tema da morte podemos figurar com mais clareza a radicalização visada pelo projeto de sabedoria de Epicuro.

O pensamento de Epicuro sofreu de um problema incomum na história da filosofia, a rejeição por parte de muitos intelectuais, filósofos e sábios da antiguidade por se chocar diretamente com muitas concepções reinantes, acreditamos que esse trabalho contribuiu para oferecer uma visão filosófica mais compatível com aquela presente nos textos epicúreos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. do grego Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição 2005.

BALAUDÉ, J.-F. **Le vocabulaire d'Épicure**. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2002.

BIGNONE, E. **L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro**. Florença, 1936.

BOLLACK, J. & WISMANN, H. **La lettre d'Épicure**. Paris: Les Editions de Minuit, 1971.

BOLLACK, J. **La pensée du plaisir, Épicure: textes moraux, commentaires**. Paris: Les Editions de Minuit, 1975.

CONCHE, M. **Epicure: lettres et maximes**. Paris: éd. De Megare, 1977.

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vida e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília, UNB, 2008.

DUMONT, J.-P. **Elementos de História de Filosofia Antiga**. Trad. Georgete Rodrigues. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

DUVERNOY, J.-F. **O Epicurismo e sua tradição antiga**. São Paulo: Zahar, 1990.

EPICURO. **Máximas Principais**. Tradução e notas João Quartim de Moraes. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2006.

FARRINGTON, B. **A doutrina de Epicuro**. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

KANT, I. **Lógica**. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

NIZAN, P. **Demócrite, Épicure, Lucrèce**. Les matérialistes de l'antiquité. Paris: Arléa, 1999.

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

SALEM, J. **Commentaire de la lettre d'Épicure à Hérodote**. Cahiers de Philosophie ancienne n°9. Bruxelles: Editions Ousia, 1993.

SEDLEY, D. **Epicurus, On Nature book XXXVIII**. Frag. 13, col. XIII, 2-6. IN: Bolletino del centro internazionale per lo studio dei paíri ercolanesi, III, 1973, 5-83.

SEXTUS EMPIRICUS. **Contre les professeurs**. Paris: Editions du Seuil, 2002.

SILVA, M. F. **Epicuro: Sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SPINELLI, M. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

DOI: [10.25244/uf.v15i2.5014](https://doi.org/10.25244/uf.v15i2.5014)

Physiologia e Ética: dois fundamentos da unidade do conhecimento da Filosofia de Epicuro
ROCHA, Everton da Silva

ROBIN, L. **Le pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique**. Paris: Albin Michel, 1948.

USENER, H. **Epicurea**. Leipzig: 1887. Compilado por Erik Andersen, 2006. In: disponível em: <http://www.epicurus.info/etexts/epicurea>>. Acesso em: 26-03-2010.

VIANNA, S. **Sobre o epicurismo e suas origens**. In: *Kriterion*, 65, janeiro-dezembro 1965, pag. 47-64.

DA MEDITAÇÃO EM EPICURO, OU DO MODO COMO A PRAGMATEÍÁ É EXERCITADA PELA ALMA

[MEDITATION ON EPICURUS, OR THE WAY PRAGMATEÍÁ IS EXERCISED BY THE SOUL]

Marcone de Oliveira Maffezzolli

maffezzolli.ufrn@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-5173-5766>

Graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2000). Pela mesma instituição é especialista em Ética (2004) e metafísica (2007), mestre em Filosofia (2010) na área de concentração Metafísica e doutor em Filosofia (2020 - Capes Conceito 4). Professor de Jornalismo na Universidade Potiguar (2001-2006) e no curso de Publicidade e Propaganda da Fatern - Gama Filho (2006-2008). Foi jornalista concursado da Secretaria Estadual de Saúde Pública do RN (2009). É jornalista concursado da UFRN (desde 2010) onde desempenhou as funções de diretor de jornalismo da Universitária FM (2010-2011), diretor geral da Universitária FM (2011-2012), diretor geral da TV Universitária e superintendente adjunto de Comunicação (2012-2015). Atualmente é assessor de comunicação no Centro de Ciências da Saúde (CCS/UFRN). Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em Organização Editorial de Jornais, atuando principalmente nos seguintes temas: ética, ensino, comunidade e jornal laboratório. Em Filosofia, dedica-se ao estudo da ética e metafísica na antiguidade, em especial no pensamento de Epicuro.

DOI: [10.25244/tf.v15i2.5015](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5015)

Recebido em: 06 de maio de 2023. Aprovado em: 27 de julho de 2023

Caicó, ano 15, n. 2, 2022, p. 75-88
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i2.5015](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5015)
Dossiê Epicurismo antigo e sua recepção



Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataía* é exercitada pela alma
MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

Resumo: Este artigo busca apresentar algumas reflexões relacionadas à filosofia de Epicuro no que diz respeito ao modo como a *pragmateía* (*πραγματεία*) é exercitada pela alma (*psychê*) com a finalidade de espelhar um conhecimento acerca da natureza (*physiología*) num *éthos* orientado para a imperturbabilidade (*ataraxía*) e para a autarquia (*autárkeia*).

Palavras-chave: *pragmateía*, meditação, *physiología*, exercício, ética, *ataraxía*, *autárkeia*.

Abstract: This article aims to present some reflections related to the philosophy of Epicurus with regard to the way in which *pragmateía* (*πραγματεία*) is exercised by the soul (*psychê*) with the aim of mirroring knowledge about nature (*physiología*) in an *éthos* oriented towards to imperturbability (*ataraxía*) and to autarky (*autárkeia*).

Keywords: *pragmateía*, meditation, *physiología*, exercise, ethics, *ataraxía*, *autárkeia*.

Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataíá* é exercitada pela alma

MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

Epicuro de Samos, por volta dos séculos III e IV a.C, postulou uma concepção de filosofia (*philosophía*) como um saber para a vida (*téchnen tiná perí ton bíon*) e de sabedoria como atividade constante de reflexão sobre a natureza (*phýsis*) e de realização de um modo de ser de acordo com ela (*katà phýsin*). Para ele, é por meio de uma *pragmateía* (*πραγματεία*) que o sábio busca espelhar um conhecimento acerca da natureza (*physiología*) em um modo de viver voltado para reproduzir em sua alma e em seu modo de viver um estado de imperturbabilidade (*ataraxía*) e de autarquia (*autárkeia*). Nesse sentido, o exercício de uma vida sábia implica em uma aproximação com a natureza por meio de uma prática filosófica que consiste na consecução de um conjunto de atividades (*enérgeias*) que traduzem em atitudes, condutas, escolhas, ações e pensamentos um *éthos* orientado para a busca do equilíbrio cujo modelo é buscado na *phýsis*.

Em linhas gerais, podemos dizer que a *pragmateía* epicurista pode ser compreendida como o modo de ser do sábio que é realizado por meio de exercícios inter-relacionados de meditação (*melétema*) e de práxis (*práxis*), cuja finalidade é fazer com que o entendimento sobre a natureza e sobre si mesmo como parte dela resulte em um modo sábio de agir, pois quanto maior o esclarecimento sobre esses aspectos, maior a compreensão daquilo que determina seus desejos e as possibilidades e limites de realizá-los (MAFFEZZOLLI, 2020). Dessa maneira, o pensamento pode definir escolhas e ações voltadas para restituir ao homem o sentido de autarquia (*autárkeia*), condição necessária para encetar a disposição para realizar um *éthos* a partir do entendimento que tem da natureza e, conseqüentemente, poder fruir de uma vida tranquila, livre e autêntica.

Ao exortar em suas cartas e máximas a *philosophía* como um exercício (*áskesis*) de viver de acordo com o conhecimento que se pode ter na natureza, Epicuro pensa à *pragmateía* como uma maneira de transformar a compreensão do mundo e, conseqüentemente, o modo de agir nele. Ele entende que a ação do sábio (*sophós*) é a forma de expressão de sua sabedoria e que essa é direcionada para a realização de uma vida que tem como modelo de realização a *phýsis*. A filosofia, para os epicuristas, não tem como finalidade alcançar a sabedoria, ela é a realização mesma da sabedoria. É nesse contexto de pensar a filosofia como um saber para a vida (*téchnen tiná perí ton bíon*) que observamos a meditação e a práxis como noções que se integram e remetem para uma intrínseca relação entre a ética e a *physiología*. Ao meditar, o *sophós* está realizando um exercício prático que vai determinar o sentido de suas ações; ao agir, ele o faz orientado pela compreensão da natureza advinda da meditação.

Sob tal perspectiva, podemos lembrar da orientação que Epicuro apresenta no passo 123 da *Carta a Meneceu*: “põe em ação (*práttē*) os preceitos que te comuniquei ininterruptamente e medita (*kaí meléta*), com a nítida consciência de que eles são os elementos fundamentais de uma vida bela”.

Vejam que, ao afirmar a necessidade de pôr em ação (*práttē*) o saber acerca da natureza, ou seja, de estabelecer uma práxis orientada para uma vida bela (*kalós zēn*), ele está indicando que a filosofia se realiza enquanto atividade contínua de meditação sobre como se conduzir no mundo e de viver a partir do que se pode saber sobre a natureza. Em outras palavras, a *pragmateía* nos remete para uma correlação entre o modo de compreender a natureza e a conseqüente prática de vida que decorre dessa compreensão. Disso resulta a possibilidade de pensar a meditação como uma ocupação da alma (*psyché*), portanto uma prática, voltada para compreender a realidade e refletir sobre como se conduzir diante dela de maneira que o modo de ser do sábio reflita o próprio modo de ser da natureza, a saber, voltado para o prazer e para o equilíbrio.

Partindo dessas considerações iniciais, e nos atendo a questão da meditação, é preciso registrar a ambigüidade que o termo *melétema* evoca. Para alguns pesquisadores, há certo receio em traduzi-lo como meditação no contexto da filosofia antiga, preferindo-se compreendê-lo de forma mais ampla como sinônimo de exercício. Mas como também pode ser pensado como “um esforço para assimilar, para tornar vivas na alma uma ideia, uma noção, um princípio” (HADOT, 2014, p.

Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataia* é exercitada pela alma

MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

27), adotamos a perspectiva de Pierre Hadot por entender que, na filosofia de Epicuro, *melétema* remete para atividades da alma ligadas à necessidade de memorizar, assimilar, relembrar, ponderar e outras que entendemos estarem circunscritas ao universo conceitual de meditação.

Ao analisarmos os textos de Epicuro e a doxografia referente às suas ideias, observamos que a meditação (*tò melétema*) é um aspecto fundamental para compreender o sentido da *pragmateia* que caracteriza toda a filosofia do Jardim. Todavia, não encontramos nos textos preservados dele uma definição clara sobre essa atividade. Por isso, precisamos fazer um trabalho de análise e de interpretação do limitado¹ acervo de cartas, máximas, sentenças e de fragmentos que a tradição conservou para poder expor o sentido e as características dessa atividade.

Epicuro, na *Carta a Menecceu*, nos remete quatro vezes à meditação (DL, X, 122, 123, 126 e 135). Também encontramos o termo em um fragmento repertoriado por G. Arrighetti². Em todos esses registros, meditar está relacionado à atividade orientada à prática da sabedoria, ao exercício (*áskeis*) de investigação da *phýsis*, tendo em vista estabelecer um modo de vida de acordo com a natureza (*katà phýsin*). Outro testemunho importante pode ser encontrado no *Testamento* de Epicuro (DL, 17-21), onde ele fala da necessidade de se ocupar (*endiatríbo*) permanentemente da filosofia e, para isso, coloca “o Jardim e todas as suas dependências à disposição de Hêrmaco, filho de Agêmorto, Mitilênio, e de seus companheiros em filosofia” para lá poderem se dedicar a essa atividade (*endiatríbein katá philosophían*).

Compreender a meditação como uma atividade que orienta o pensamento para uma finalidade específica também está abarcado no significado da forma verbal imperativa *meletá* (medita), cuja origem vem de *meletáo* (*μελετάω*) e nos remete para a ação de se ocupar, exercer, praticar. Dentro da mesma etimologia, temos a forma substantiva *tò melétema* (*τὸ μελέτημα*) nos remetendo para a noção de estudo, de exercício prático (BAILLY, 1935). A partir dessas noções e considerando a finalidade da filosofia em Epicuro, podemos falar de meditação como sendo uma atividade (*enérgeia*) da alma de direcionamento da atenção para investigar e compreender a natureza, tendo como fim realizar um modo de pensar e agir conforme essa compreensão.

MEDITAÇÃO INTERIOR E ENTRE AMIGOS

Seguindo essa idéia, e buscando delinear alguns aspectos que caracterizam a meditação na filosofia de Epicuro, tomemos o testemunho de Diógenes de Cenoanda, que por volta do século II d.C. mandou registrar nos muros de sua cidade os ensinamentos do Jardim. Em uma das inscrições preservadas é possível ler:

Por que então ele sofre, por Atena? E, certamente, é [próprio] ao homem virtuoso conversar consigo mesmo e de se dizer isso: “Eu sou um ser humano e

¹ Teria escrito mais de 300 volumes. Ainda que se trate de um pensador com vasta produção, como relatou Diógenes Laércio, pouco desse material foi conservado.

² (...) ἄ τις ἄμ πρὸς ἡμᾶς ἐ[ξεῖθ]εν ἀπο[διδ]ώμη ὁ ἐκ τῶν [λέ]ξεων συνοροῶ [ν, ὡ]ς ταὐτὸ σ[υ]νέβαινε μελε[τᾶν] ἐπὶ τῆς γραφῆς (...). (ARRIGHETTI, 1962, p. 304) *Deperditorum librorum reliquiae*: [29.14] 24.

Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataia* é exercitada pela alma

MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

posso ser afetado, pois fazem parte da carne isso, aquilo e muitas outras coisas, entre as quais nenhuma pode não vir a ser”. (Eno. fr. 74)

Refletindo sobre esse fragmento, podemos notar uma concepção de *melétema* como um exercício de diálogo (*dialógos*) interior, uma conversa que se dá com a própria alma (*psyché*). Por meio dessa atividade, o sábio reflete sobre a *phýsis*, se pergunta sobre os modos de ser da natureza e sobre as forças que nela operam e tenta compreender nessa dinâmica os limites e as possibilidades do agir humano. É conversando consigo mesmo sobre essas questões que ele pode realizar um trabalho de afastamento de crenças e de imposições à vontade colocadas pela religião, pela cultura e pelas opiniões vazias (*kenai dóxai*).

Mas esse exercício não está limitado a uma ação particular e solitária: essa reflexão é estendida, compartilhada e também pensada com os “companheiros em filosofia” (DL, X, 17). Meditar é um exercício individual e interior, que se dá na *psyché*, mas também se realiza entre amigos, como prática em conjunto. As *Cartas*, *Máximas* e *Sentenças* podem ser entendidas como exercícios de meditação, através dos quais Epicuro buscou transmitir os fundamentos de sua filosofia ao mesmo tempo em que exercitava a vida sábia. Vale destacar que em todos esses registros, os discípulos e amigos (*phíloi*) de Epicuro estão presentes nesse ato de meditação, seja porque a reflexão foi feita em conjunto com eles, na coletividade que permitia o Jardim, ou porque o destinatário daquela ponderação estava presente na alma, nas lembranças dele.

Percebemos então que a meditação é uma atividade que também está relacionada ao exercício da amizade (*phília*) e à busca do prazer (*hedoné*). Isso porque meditando com os amigos, o sábio reconhece, evidencia e fortalece com os outros membros do Jardim a simpatia (*sympáttheia*) e a afinidade de pensamento quanto à finalidade da vida e ao modo como realizá-la. Ao mesmo tempo, ele nutre com os *phíloi* laços afetivos que são fonte de felicidade. Para Epicuro, meditar é também uma maneira de elaborar e dividir um saber que pode conduzir à vida feliz aqueles que compartilham do mesmo sentimento de afetividade.

Ao pensar a meditação como um diálogo consigo mesmo ou considerando a inclusão direta ou indireta do outro nessa prática, seja nos encontros no Jardim, nas cartas, máximas, sentenças e nas inscrições em muros, como fez Diógenes de Cenoanda, compreendemos que a *melétema* possui um aspecto dialógico. Isso porque a elaboração e a expressão do *lógos* filosófico epicurista são estabelecidas a partir do exercício de perguntar e responder, a si e aos companheiros de filosofia, numa prática comunicativa e participativa para pensar a si mesmo, a natureza e como estabelecer um modo de viver pautado pela *physiología*.

Alguns poderiam objetar sobre essa perspectiva, enfatizando que as epístolas nos remetem para um gênero de comunicação escrita que “não é diálogo (no sentido dos diálogos de Platão)” (SILVA, 2015, p. 252). Assim, as cartas e outros escritos de Epicuro não permitiriam que pudéssemos caracterizar a meditação como um exercício dialógico do sábio com seus amigos/discípulos. Ocorre que por dialógico estamos entendendo aquilo que se refere ao debate, ao diálogo, ao confronto e à troca de idéias, numa dinâmica de questionamentos e respostas que vai guiar o trabalho de investigar a *phýsis* e buscar uma compreensão que possas fundamentar um modelo para o *éthos* do sábio. E mesmo que o outro, o interlocutor, possa não estar presente e sua voz não esteja registrada de forma direta nos escritos de Epicuro, suas demandas e questionamentos estão e Epicuro responde a isso, tal como verificamos na *Carta a Pítocles*: “Clêon trouxe-me a tua carta, na qual continuas a mostrar-me teus sentimentos amistosos, contrapartida de minha devoção para contigo, e não sem sucesso procuras recordar os raciocínios capazes de ensejar a conquista de uma vida feliz” (DL, X, 84).

Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataia* é exercitada pela alma

MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

Nesse sentido, entendemos que esses registros escritos nos remetem para uma meditação realizada de forma dialógica, onde a troca de cartas permite a cada um, a seu momento, questionar e exprimir seu pensamento, exercitando a meditação sobre a realidade, a vida, a natureza, sobre si mesmo, sobre os próprios sentimentos. Ao mesmo tempo em que Epicuro explica e aconselha sobre o que lhe é demandado, a troca de mensagens sobre questões ligadas à compreensão da *phýsis* e à realização de um modo feliz de viver também alimenta e fortalece a amizade. Embora o outro não esteja presente diante do sábio, está na alma dele, na memória (*mnéme*) dos bons sentimentos.

Quando pensamos que a *melétema* se realiza como um diálogo, conforme nos sugere o fragmento de Cenoanda, estamos destacando que se trata de uma atividade de elaboração ou de reelaboração de um *lógos* a partir do exame da realidade e do confronto das diversas visões sobre o mundo. Isso é relevante, pois é a partir desse *logos* que o sábio vai fundamentar suas ações, suas escolhas e recusas. E isso está em conformidade com a definição epicurista de filosofia como uma técnica que se efetiva por meio de discurso (*lógois*) e pensamento (*dialogismois*) em busca de uma vida feliz (*makarios zén*) (SILVA, 2003). Assim, a *melétema* é um exercício que, valendo-se da capacidade da alma para sentir, memorizar, assimilar, estabelecer analogias, calcular, permite inscrever na *psyché* um *lógos* para guiar sua ação (*práxis*) no mundo tendo em vista o “vir a ser em torno da cura de nós mesmos” (SV 64).

Essa concepção de que a meditação conduz a um modo sábio e, portanto, feliz de viver, também pode ser identificada nessas palavras que Epicuro dirige a Meneceu:

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. (DL, X, 135)

A partir dessas palavras, podemos inferir que a meditação é um exercício que visa dar ao conhecimento advindo por meio da *physiología* um sentido de *pragmateia*, ou seja, para o exercício de uma vida sábia. Por isso, ao se voltar para livrar o homem de perturbações, a meditação se relaciona com a finalidade de orientar o agir para a realização de um *éthos* livre e “hedonista”. Assim, para retomarmos o testemunho de Cenoanda, quando o homem se pensa como um ser constituído de variados elementos corpóreos que “fazem parte da carne” e - dialogando consigo mesmo - busca relacionar isso à sua condição mortal, sujeito ao vir a ser e ao deixar de ser das coisas, ele está edificando um *lógos* a partir de princípios *physiológicos*. Ao fazer isso, ele contrapõe à ideia de uma natureza onde operam forças transcendentais, uma concepção de *phýsis* imanente, que em seu modo próprio de realização permite a possibilidade de pensar a condição mortal a partir da noção de prazer e de liberdade. A vida para o sábio, dessa forma, deixa de ser compreendida e vivida de modo penoso e fatídico para se apresentar como possibilidade de protagonismo e auto-realização. Ao meditar, o sábio busca se compreender como ser da natureza e, portanto, livre de qualquer intervenção demiúrgica ou dos deuses e capaz - ele mesmo - de pensar o sentido de sua realização.

Nesse ponto, podemos destacar o aspecto dialético que perpassa a compreensão dos exercícios de meditação. Essa reflexão é possível a partir da perspectiva geral do confronto entre dois *lógoi*, um ligado à *pólis*, às convenções, aos mitos e outro que nos remete ao Jardim, ao fundamentado na natureza, ao corpóreo. Tais confrontos são evocados ao se meditar e evidenciam na filosofia epicurista uma “dialética estreita” (HOUDENOT, 2018) que se estabelece em torno

Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataia* é exercitada pela alma

MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

de noções que nos remetem para a existência de seu contrário como, por exemplo, limite/ilimitado, justo/injusto, riqueza/pobreza. Nessa perspectiva, tomemos as seguintes passagens:

A riqueza proveniente da natureza é limitada e viável; e das opiniões vazias cai no inabordável. (SV 8; DL, X, 144)

A pobreza medida pelo limite da natureza é uma riqueza grande; a riqueza não delimitada é uma grande pobreza. (SV 25)

Da maioria das coisas dos homens o que está em repouso entorpece, o que está em movimento enraivece. (SV 11)

O justo é o mais imperturbável, o injusto é pleno de máxima perturbação. (SV 12; DL, X, 144)

Podemos verificar na enunciação dessas sentenças o uso de palavras que, no contexto da *physiología*, evocam entre si uma relação dialética fundamental para a compreensão dos modos de ser da *phýsis*. Como exemplo, temos repouso e movimento que são noções empregadas para pensar o átomo, os corpos compostos, os mundos. Também são empregados termos que nos remetem à investigação da *phýsis* e às finalidades ligadas ao exercício de uma vida conduzida com sabedoria. Tal é o caso de inabordável (*apeíron*), que serve para pensar o que não tem limite na *phýsis* e nos remete à impossibilidade de alcançar as riquezas professadas pelas opiniões vazias. Ao articular nessas sentenças pobreza e riqueza, torpor e raiva, justo e injusto, a mesma perspectiva de oposição que se verifica no campo da *physiología* é percebida com relação ao modo de viver. Do mesmo modo, esse contraste se evidencia ao pensarmos naquele que vive em perturbação, em sofrimento, por oposição àquele que experimenta o prazer, a *ataraxía*.

Essa forma de elaboração do *lógos*, para além de um recurso estilístico, parece pretender evidenciar um conflito fundamental para o entendimento da condição do homem grego à época de Epicuro, distanciado da participação política e sem o gozo de uma vida em democracia, podendo apenas se voltar para o cuidado consigo mesmo. Em tal cenário, ele precisa definir qual a melhor forma de viver para se sentir realizado, e essa indagação remete para conflito que tem de um lado a natureza (*phýsis*) e do outro as opiniões vazias (*kenai dóxai*). E isso se reflete no contraste dialético entre os *lógoi* que fazem referência a essas duas possibilidades. Quanto mais o sábio medita, mais esse conflito aflora, acentuando essa dialética, pois o pensamento fundamentado na *physiología*, que tem o prazer e a liberdade por finalidades, inclina-se para a vida *katà phýsin*, em detrimento das opiniões contrárias. A meditação, portanto, é exercitada acentuando esse “processo dialético” e inclinando para uma escolha na medida em que o raciocínio (*dialogismóis*) e o discurso (*lógos*) vão construindo na *psyché* uma vinculação entre a *physiología* e o *éthos*.

Como resultado, o sábio elabora ou reelabora o seu *lógos* ao mesmo tempo em que faz “expurgo” do outro que guiava suas escolhas para o que não é nem natural nem necessário ao exercício de uma vida feliz. Seria o caso de pensar esse discurso, para retomarmos a metáfora de filosofia como medicina da alma, como um antídoto que anula ou gradativamente inibe a ação de um veneno. Se “ninguém, olhando a coisa má, a escolhe” (SV 16), esse conflito entre *lógoi* permite o questionamento sobre os valores, as finalidades e os modos de viver, tendo em vista a busca de realizar uma vida sábia. Assim, esse aspecto dialético da *melétema* acaba levando à produção um pensamento e postura crítica (balizado na investigação da natureza) diante dos determinismos e convenções cristalizados por uma cultura fundamentada em *kenai dóxai*. Disso decorre uma

inevitável problematização e negação da religião, da política, da *Paidéia*, das relações sociais impositivas, enfim, da vida na *pólis*.

LIBERDADE E EQUILÍBRIO

Para Epicuro, a filosofia é uma *therapeia* da alma e, por conseguinte, para gozar de uma vida feliz (*makaríos zên*) é preciso um afastamento de todo que adoce, traz perturbação e causa desarmonia à *psyché*. Para os epicuristas, o homem, ao orientar a vida a partir das falsas opiniões a respeito dos bens necessários à realização humana, se afasta da *phýsis* e fora dos limites da natureza, a *makaríos zên* é inexequível (DL, X, 144, XV; SV 8, 11, 25, 45, 59). Ou seja, a saúde, o bem-estar, o equilíbrio, dependem de que a *psyché* possa se libertar da influência dessas opiniões para poder estabelecer um *éthos* de acordo com seu entendimento sobre a natureza. Daí a importância da meditação na medida em que, por meio desse exercício, o sábio pode reelaborar ou substituir um *lógos* assentado em crenças infundadas por outro ancorado em uma compreensão *physiológica*. Dessa forma é possível realizar dentro de si mesmo uma separação (*diáresis*), refutando o pensamento que não está conforme à natureza e que poderia causar perturbações para a alma e desconforto para o corpo.

É em torno dessa necessidade de orientar o pensamento para uma prática fundamentada na natureza que a meditação age libertando a *psyché* da influência das *kenai dóxai*. Isso é necessário, pois Epicuro atribui a essas opiniões dois males. O primeiro pode ser entendido como uma admoestação, pois o homem da *pólis* está submetido à influência das opiniões vazias que, sob a forma de assédio ou de opressão, buscam instilar na alma desejos que nem são naturais nem necessários. O segundo advém quando essas *dóxai* visam legitimar a fama, a glória, a riqueza, o poder e o prazer sem critério como valores hegemônicos na *pólis* e, portanto, devendo ser buscados como um sentido para a vida. Decorre disso que o homem passa a viver enredado em uma procura sem fim e sem sossego. Sob a influência dessas opiniões, o sentido da liberdade é enviesado e mitigado, impossibilitando o exercício de um modo sábio de viver, seja porque ela foi tiranizada por aqueles que buscam impor sua vontade aos outros, ou porque a alma se tornou cativa de desejos que não realizam sua natureza livre e feliz.

Corroborando essa ideia, temos a seguinte sentença:

Uma vida livre não pode adquirir bens numerosos pelo fato da coisa não ser fácil fora da sujeição às multidões e aos poderosos; mas ela adquire tudo por uma abundância contínua. Se por acaso em algum lugar ela encontra muitos bens, também essas coisas são fáceis de distribuir em favor da boa disposição do próximo. (SV 76)

Essa passagem nos remete para pensar uma relação entre liberdade e frugalidade, uma perspectiva antitética àquela validada pelas *kenai dóxai* e que a meditação vai enfatizar, conduzindo o sábio à compreensão de que a vida livre é realizável na medida em que as necessidades são

Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataia* é exercitada pela alma

MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

reduzidas ao mínimo necessário. Ao contrário do que os muitos defendem ao postular uma concepção de felicidade dependente da abundância de bens, “a raiz do mal se encontra no descontrole doentio de nossos desejos que, sobre o efeito de falsas representações do prazer e da felicidade, nos impelem a desejar possuir sem limite” (HELMER, 2013, p. 11). Para Epicuro, os bens ligados às opiniões vazias engendram adoecimento, desequilíbrio, assenhramento da vontade e, portanto, devem ser recusados. Por não corresponder a um modelo natural, os valores apregoados pela opinião afastam o homem da realização da *ataraxia* e da *autárkeia*. Nesse sentido, o exercício da *makaríos zên* requer que se medite a respeito dos bens que podem proporcionar tranquilidade e autorrealização.

É nesse sentido que podemos destacar a advertência de Diógenes de Cenoanda quando afirma que “a maior parte dos homens está doente por falsas opiniões sobre as coisas e não escuta o corpo” (Ceno. fr. 2). Quando não buscam espelhar em seu modo de viver a compreensão acerca dos limites da *physis*, e são guiados por concepções que projetam para fora do que é natural o sentido do existir humano, se deixam governar por vontades que o distanciam de si mesmos e os afastam de suas reais necessidades. Nesse caso, a meditação é fundamental para compreender os fatores que influenciam na formação da vontade e poder direcioná-la de acordo com finalidades pensadas em conformidade com a natureza.

Convém aqui uma breve explicação sobre o que significa pensar os desejos e os bens necessários à vida feliz dentro dos limites da *physis*. Afinal, ao meditar, é preciso considerar critérios para identificar e escolher o que pode proporcionar prazer e equilíbrio. Para isso, Epicuro estabelece uma distinção entre os desejos, dividindo-os em três grupos: aqueles que são naturais e necessários; os que são naturais e desnecessários; e os que nem são naturais e nem necessários. Desses, o primeiro grupo é o que deve guiar as escolhas do sábio, pois dele fazem parte os desejos dos quais “alguns são necessários à felicidade, outros à tranquilidade sem perturbação do corpo, e outros à própria vida” (DL, X, 127). Os desejos naturais e necessários (*physikaií anankaiaí*) são aqueles que, por exemplo, afastam o sofrimento e cessam a dor, “como beber quando temos sede” (DL, X, 29). Eles são importantes para a manutenção da vida, do equilíbrio orgânico e estão relacionados à proteção e ao bem-estar do corpo. Ao satisfazê-los, afasta-se a dor e a desarmonia que podem levar ao adoecimento e até à morte. A *Sentença Vaticana* 33 reforça esse sentido, ao explicar que “a voz da carne é não ter fome, não ter sede e não ter frio; pois quem tem essas coisas e espera haver de tê-las, lutaria pela felicidade até com Zeus”. Os desejos naturais e necessários remetem para bens e valores que podem ser compreendidos como referência a uma vida simples e frugal. E isso está relacionado a um modo *autárkes* e sereno de viver. É nesse contexto que lembramos o comentário de Porfírio: “melhor vale para ti estar sem perturbação, dormindo sobre um *pallet*, do que estar agitado, dispondo de uma cama de ouro e de uma mesa suntuosa” (PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, 29. *Apud* SOLOVINE, 1965, p. 152). Note-se, contudo, que Epicuro não está postulando uma vida de privações, nem exorta a pobreza. Ele está querendo mostrar que para viver feliz, não precisamos de muito, pois “nada é suficiente para quem o suficiente é pouco” (SV 68). Daí ele se referir ao sábio dizendo: “será providente quanto ao seu patrimônio e ao futuro” (DL, X, 120). Ou seja, é preciso dispor do que permita viver com tranquilidade, podendo gozar de uma condição de bem-estar.

Desse modo, a meditação, ao trabalhar na alma a concepção *physiológica* de que o sábio deve buscar apenas satisfazer os desejos naturais e necessários, faz uma redução das necessidades, levando o homem a poder experimentar um sentimento de autossuficiência e emancipação com relação às expectativas da opinião. Para o sábio, quanto menos necessidades fora dos limites do natural, mais abundante e tranquila é a vida. Nesse contexto, a meditação é fundamental para instilar na alma uma compreensão a respeito da natureza dos próprios desejos e para saber quais podem ser saciados e quais devem ser combatidos.

Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataia* é exercitada pela alma

MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

Epicuro, ao identificar às opiniões vazias um mal, na medida em que exaltam desejos que podem conduzir ao sofrimento, evidencia a necessidade de um afastamento da *polis*, dado que nela as *kenai dóxai* predominam e impõem um *lógos* que artificializa a vida busca se assenhorar da vontade do homem. Para ele, a vida na *pólis* sujeita os habitantes a uma tirania das vontades a partir da noção de que é sempre preciso mais para ser feliz, adoecendo a alma e o corpo daqueles que buscam alcançar uma finalidade sem limites. Diante disso, o sentido da meditação epicurista está em mostrar que não é preciso muito para se sentir feliz, o que é preciso é cuidar de nós mesmos. Por isso, o caminho para o gozo de uma vida sábia estaria em orientar a *psyché* para buscar na *phýsis* uma referência para os desejos, tendo em vista um estado de equilíbrio. É em torno desse *télos* que o sábio deve meditar e orientar a alma para uma liberação, um desvencilhamento dos valores convencionados a partir das *kenai dóxai*.

Ao dizermos que a meditação é um exercício que liberta, também podemos relacionar isso com uma dimensão terapêutica, pois quando se desvencilha do *lógos* que desequilibra, adoece e aprisiona, o homem pode experimentar a *ataraxía* (ausência de perturbação na alma) e a *aponía* (ausência de dores no corpo). Quando a *psyché* submete o pensamento a um exame feito à luz da *physiología*, a perspectiva é a de uma sensibilização com relação à ideia de que não é necessário satisfazer necessidades que extrapolam os limites do natural, nem buscar um modo de viver que não seja *katà phýsin*. Ao desenvolver na *psyché* uma disposição para estabelecer as próprias opiniões a partir da *physiología* e para rejeitar aquelas que condicionam sua vontade distanciando-a de sua finalidade natural, a meditação projeta no *éthos* uma compreensão da natureza que remete para a saúde da alma/corpo, para a liberdade e para a autorrealização. Afinal, “liberdade quer dizer desvencilhar-se de todos aqueles nós ideológicos, mitos, ritos religiosos, prejuízos culturais, interpretações tradicionais, apresentadas sem crítica na linguagem e transmitidas inicialmente pela *Paidéia* e pelos usos sociais” (LLEDÓ, 2003, p. 20).

Enfim, o vir a ser do *sophós* em torno da cura de si mesmo, ou a compreensão da filosofia epicurista como uma *therapeía*, acabam por nos remeter a uma prática de meditação que visa permitir, a partir do que se conhece da *phýsis*, pensar e agir a partir de si mesmo (liberto das opiniões e convenções) para fazer as escolhas e recusas necessárias ao estabelecimento de cuidado consigo mesmo. Nesse sentido, meditar vai se constituir como um exercício voltado para reaproximar o homem da natureza, seja porque lhe sensibiliza a *psyché* para ouvir as queixas e os clamores do corpo, seja porque direciona o pensamento para buscar fundamentar no saber elaborado a partir da *physiología* um modo sábio de viver.

EXERCÍCIO CONSTANTE

“Adeus, e lembrai-vos de minha doutrina!” Estas foram as últimas palavras de Epicuro moribundo aos amigos; entrando então na tina de água quente, bebeu um gole de vinho puro e no mesmo gole o frio do Hades. (DL, X, 16)

Tal epigrama registrado por Diógenes Laércio, tendo como referência o testemunho do epicurista Hêrmacos, nos ajuda a pensar sobre como se pode realizar uma vida orientada para a

Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataia* é exercitada pela alma

MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

busca do prazer ligado ao equilíbrio. Essas palavras foram proferidas por Epicuro aos amigos e parecem sugerir que a serenidade o acompanhou até seus últimos instantes de vida. Após 14 dias sentindo dores provocadas por cálculos renais e pela fragilização da saúde, o banho morno, a companhia dos amigos e a recordação das alegrias passadas pareciam bastar para dar a Epicuro o lenitivo que se completava com um pouco de vinho. Tal cena pode nos fazer perguntar: como um homem enfermo, sofrendo os rigores de uma crise renal, antevendo o momento de sua morte, parece - mesmo assim - experimentar um estado de imperturbabilidade (*ataraxía*), suportando serenamente as dores, sem temor do que está por vir e se regozijando com prazeres triviais?

Essa indagação é natural porque o comum é observar nesses momentos, *in extremis*, o homem se deixar levar pela imaginação, abater pelo medo do que poderá encontrar após a morte e projetar no tempo infinito ou os maiores a dor que sente o corpo e o desassossego que lhe aflige a alma. Mas Epicuro continuava manifestando em seu modo de ser o que procurou ensinar durante toda a vida: que a felicidade resulta de um exercício permanente de se colocar no mundo em correspondência ao saber assimilado a partir da investigação da *phýsis*. “Foi esta a vida desse homem, e este foi seu fim” (DL, X, 16). Ainda considerando esse testemunho de Hêrmacos, tomamos conhecimento de que mesmo diante da aproximação da morte, tudo ocorria de modo tranquilo no Jardim, onde a amizade, o sentido de comunidade e as meditações sobre as coisas da vida, se projetavam do raiar ao pôr do sol. Tanto que Epicuro ainda escreve, ensinando pelo exemplo e pelas palavras como viver filosoficamente em qualquer circunstância:

Neste dia feliz, que também é o último 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. (DL, X, 22)

Esse relato chama a atenção primeiramente pelo contraste entre o sentimento de tranquilidade que experimenta Epicuro e os desconfortos impostos ao seu corpo pela degeneração de sua saúde. Meio às dores extremas impostas ao corpo-carne, a *psyché* resiste e, meditando, busca na memória imagens ou lembranças que o levam a alcançar momentos de alegria mesmo antevendo a própria morte. Outro aspecto que podemos destacar está justamente relacionado a esse papel da memória (*mnéme*) na prática da meditação. Para entender isso, é preciso destacar que, em linhas gerais, os sentimentos são impressões sensíveis (*prolépseis*) gravadas na *mnéme*. Esses sentimentos são originados a partir do nosso contato com as coisas do mundo. Dessa experiência, dá-se uma afecção (*páthos*) que gera em nós uma sensação (*aísthesis*) que pode ser prazerosa ou dolorosa. Essas sensações são guardadas na alma transformadas em sentimentos que podem ser evocados durante a meditação. A memória, nesse processo, vai fornecer um acervo de sentimentos onde o pensamento (*diánoia*) vai buscar aquelas que podem proporcionar sentimentos de alívio e prazer.

Esse exemplo de Epicuro ilustra como meditar pode conduzir o sábio a compreender que a iminência da morte não causa medo nem tristeza e que a dor pode ser suplantada pela recordação de momentos prazerosos. A meditação fundamentada na *physiología* leva a experimentar a segurança e a confiança (*pístis*) necessária para não sofrer diante do natural e do que pode ser escolhido ou evitado. E isso se reflete em uma postura serena diante de momentos que, para aqueles guiados pelas *kenai dóxai*, seriam motivos de perturbação. Daí a orientação: “compadeçamos com os amigos, não chorando, mas pensando” (SV 66). O sábio se exercita justamente nisso: pensando, refletindo a realidade para buscar compreender sua constituição, seu modo de ser, e refletir esse

Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataia* é exercitada pela alma

MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

entendimento em um *éthos* voltado para o agradável.

É importante destacar que nessa sentença vaticana, o termo que Epicuro usa para se remeter a essa complexa atividade que ocorre na *psyché* do *sophós* é *phrontízontes* cujo infinitivo é *phrontízō* (BAILLY, 1935), que pode se traduzido como pensar, mas também traz o sentido de meditar. Cremos ser essa uma tradução mais adequada uma vez que a meditação se configura como um exercício da alma que envolve sua capacidade para calcular, deliberar com prudência, resgatar na memória imagens, sentimentos e princípios fundamentais da *physiología* necessários para estabelecer uma compreensão da realidade orientada para a autarquia e o prazer. Assim, para o sábio, não é lamentando que se demonstra cuidado e afeto, mas meditando e, ao fazê-lo, libertando-se de concepções vazias e se alegrando com os bons sentimentos partilhados com os amigos no presente e pelas boas lembranças do que foi vivido no passado.

Mas para isso, não basta decorar os fundamentos da *physiología* e apresentá-los como demonstração de erudição, como condena Epicuro. É necessário assimilar esse saber, tê-lo como um paradigma para o pensar e para o agir. Dessa forma, o sábio pode desenvolver uma convicção firme (*pístin bébaion*) com relação à possibilidade de, a partir da *physiología*, dissipar da *psyché* as *kenai dóxai* e afastar os medos que impedem o homem de experimentar a *ataraxia* e a *autárkeia*. Sobre isso, Epicuro afirma:

A mesma convicção que nos inspirou a confiança de que nada existe de terrível que dure para sempre ou mesmo por muito tempo, também nos habilita a ver que nos limites mesmos da vida nada aumenta tanto a nossa segurança como a amizade. (DL, X, 148)

Dessa forma, quanto mais o sábio conhece a natureza e medita sobre ela, mais ele desenvolve a *pístis* que vai resultar em uma disposição (*diáthesis*) para estabelecer um modo de viver mais natural. Tal disposição da alma que inclina o sábio para transformar seu *éthos*, realizando sua vida como um exercício de autenticidade, liberdade e equilíbrio. Isso é possível a partir da assimilação de um saber que instrumentalize a *psyché* para compreender e governar os seus desejos, permitindo escolher e recusar a partir da própria vontade esclarecida (*phrónesis*). Assim, a *diáthesis* vai inclinar o sábio a procurar permanentemente cuidar da saúde da alma e do bem-estar do corpo; a estar vigilante com relação ao que pode comprometer o seu equilíbrio e a agir tendo como finalidade o prazer e a liberdade.

Resultado das meditações realizadas sobre esse assunto, o epicurista de Cenoanda também mandou esculpir nos muros de sua cidade para que os habitantes e os viajantes que passassem por ali pudessem ler a seguinte inscrição: “o mais importante para a felicidade é a disposição da qual nós somos mestres” (Ceno. fr. 112). E para ter esse domínio sobre a disposição, a meditação precisa estar fundamentada na *physiología* para poder levar o homem a confiar que “não há o que temer quanto aos deuses”, “não há nada a temer quanto à morte”, “pode-se alcançar a felicidade” e “pode-se suportar a dor”, como sintetizado no *tetraphármakon*, como foi expresso por Filodemo (*Pap. Herv.* 1005, col. IV 9-14), nos remetendo para um *lógos*-fármaco elaborado para livrar a alma do sofrimento originado a partir de condutas pautadas pelas opiniões vazias. Essa *therapeia* também consta na *Carta a Meneceu* e é retomada sinteticamente nas *Máximas Capitais* (I-IV), podendo ser pensadas como uma síntese ou guia para a meditação epicurista.

Por fim, é importante ressaltar que a meditação está ligada a uma forma de viver

Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataia* é exercitada pela alma

MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

filosoficamente, o que exprime o sentido de realização da *pragmateia* epicurista. Sendo um exercício de emancipação da alma de crenças e opiniões vazias, visa restituir ao homem a *autárkeia*, o poder de agir a partir de si mesmo, das próprias convicções. Com isso, o sábio pode exercer uma disposição para viver autenticamente, a partir de uma vontade esclarecida e livre. Nesse sentido, a meditação vai se constituir como um exercício ético na medida em que permite realizar um modo de vida *autárkes* e equilibrado e também exercita a liberdade para escolher e evitar em função do bem estar, da alegria, do prazer.

Meditar é desenvolver confiança (*πίστις*) para viver de acordo com o que se pensa e de pensar de acordo com a natureza. Quanto mais o homem se dedica a investigar e a aprender sobre a *phýsis*, mais ele desenvolve a confiança na possibilidade de experimentar uma vida agradável. Nesse contexto, a meditação se relaciona com a *áskeis* no sentido de exercício e não de contemplação. E isso é algo prático, porque não basta meditar sobre o prazer, por exemplo, é preciso que essa meditação traga consigo a sensação do prazer, como aquele que vem na forma de um estado de imperturbabilidade da alma (*ataraxía*).

Para Epicuro, essa atividade é um exercício de compreensão da vida e uma maneira de aproximação da alma com a natureza de onde ela deve abstrair um modelo de realização para definir um modo sábio de viver. O sentido é o de projetar uma compreensão sobre *phýsis* na alma do homem de tal modo que ele possa estabelecer um modo de viver de acordo com a natureza (*katà phýsin*) e dessa forma trilhar um caminho de liberdade, autorrealização e felicidade.

REFERÊNCIAS

BAILLY, A. **Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1935.

DIOGÈNE D'ÉNOANDA. **La Philosophie Épicurienne Sur Pierre: Les Fragments De Diogène d'Énoanda**. Traduction et analyse Alexandre Etienne et Dominick O'Meara. Suisse: Editions Universitaires Fribourg, 1996.

EPICURE. **Doctrines et Maximes**. Traduction, notes et préface de Maurice Solovine. Introduction de Jean Pierre Faye. Paris: Hermann, 1965.

EPICURO. **Epicuro - Opere**. Traduzione di Graziano Arrighetti. Roma: Giulio Einaudi, 1962.

HADOT, Pierre. **A Filosofia como Maneira de Viver**. São Paulo: É Realizações, 2014. (Coleção Filosofia Atual)

HELMER, Étienne. **Épicure ou L'Économie du Bonheur**. Paris: Le Passager Clandestin, 2013. (Les Précurseurs de la Décroissance)

HOUDENOT, Julie. La poétisation de la limite. *Camenuiae*, 20. Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Sorbone. Mai 2018. ISSN 2494-212 X.

Da meditação em Epicuro, ou do modo como a *Pragmataia* é exercitada pela alma
MAFFEZZOLLI, Marcone de Oliveira

LAÉRCIO, Diôgenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução Mário da Gama Kury. 2.ed. Brasília: UNB, 1997.

LLEDÓ, Emilio. **El Epicureísmo**. Colombia: Taurus, 2003.

MAFFEZZOLLI, Marcone de O. **O Sentido da *Pragmateia* Epicurista**. Tese (doutorado). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes; Programa de Pós-graduação em Filosofia, UFRN. Natal, 2020.

SILVA, M. F. **Epicuro: Sabedoria e Jardim**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2003. (Col. Metafísica.)

SILVA, M. F. Sobre o Estilo Epistolar e Aforismático de Epicuro. **Kleos - Revista de Filosofia Antiga**. Rio de Janeiro: 2015.

SILVA, M. F. **Termos Filosóficos em Epicuro**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

A *KOINONÍA*: UMA COMPREENSÃO EPICÚREA DAS RELAÇÕES HUMANAS DE ACORDO COM O VIVER EM COMUM

[*THE KOINONÍA*: AN EPICUREAN UNDERSTANDING OF HUMAN RELATIONS ACCORDING TO COMMON LIFE]

José Eudo Bezerra

eudobezerra@uern.br

<https://orcid.org/0009-0005-7347-7373>

Graduação em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2002), graduação em Filosofia (Bacharelado) pela Faculdade Eclesiástica João Paulo II (1987), Especialização e mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

DOI: [10.25244/tf.v15i2.5016](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5016)

Recebido em: 06 de maio de 2023. Aprovado em: 18 de julho de 2023

Caicó, ano 15, n. 2, 2022, p. 89-103
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i2.5016](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5016)
Dossiê Epicurismo antigo e sua recepção



A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum
BEZERRA, José Eudo

Resumo: Este trabalho tem como propósito apresentar uma compreensão acerca das relações humanas nas comunidades epicuristas. A discussão acerca do modo como viviam os filósofos segundo a ética de Epicuro é uma questão complexa e pouco trabalhada. Uma análise mais detalhada traz à tona propostas para um agir humano livre dos ditames das instituições dominantes, políticas ou religiosas, proporcionando ao indivíduo o exercício da liberdade a partir de uma prática de vida filosófica.

Palavras-chave: *autárkeia. eleuthería. philía. koinonía. philoí.* Epicuro.

Abstract: This work aims to present an understanding of human relations in Epicurean communities. The discussion about the way in which philosophers lived according to Epicurus' ethics is a complex and little approached issue. A more detailed analysis brings up proposals for a human act free from the dictates of dominant, political or religious institutions, providing the individual with the exercise of freedom as from a philosophical life practice.

Keywords: *autárkeia. eleuthería. philía. koinonía. philoí.* Epicurus.

INTRODUÇÃO

Nascido em 341 a.C., em Atenas ou em Samos, Epicuro teria acompanhado, dos catorze aos dezoito anos, os ensinamentos do acadêmico Pânfilo. E, através de Nausífanos de Teo, discípulo de Demócrito (460 - 370 a.C.), teria conhecido as doutrinas desse grande atomista. Durante algum tempo ganhou a vida como professor de gramática. Em seguida, ensinou filosofia, primeiro em Lâmpsaco, depois em Mitilene e Cólofon. Finalmente, regressou a Atenas, por volta de 306 a.C., onde adquiriu uma pequena casa editorial e um horto onde abriu uma escola de filosofia, que ficou conhecida como o Jardim de Epicuro.

O pensamento de Epicuro abrange duas áreas distintas do conhecimento, a saber, uma *physiología*, com a qual procura explicar quais são as leis que regem a natureza, isto é, obter uma compreensão dos aspectos que constituem a realidade; e uma ética, voltada para a prática que possibilite ao homem alcançar uma vida feliz. Sua doutrina traz no cerne de sua abordagem filosófica noções que procuram, através do uso da razão, a compreensão da natureza (*phýsis*)¹. Para que o indivíduo tenha uma compreensão da realidade, Epicuro sugere uma forma de viver que implica estar em conformidade com a natureza. Assim, o contexto histórico de Epicuro o impulsionou a estabelecer um projeto de vida baseado na realidade do próprio indivíduo. Este deveria ter como propósito, o que é natural em todos os homens, a felicidade. A sociedade de sua época estava perturbada pelas guerras constantes e arraigada em falsas promessas e superstições. A proposta de Epicuro aos seus contemporâneos era a de propor uma comunidade alternativa, pequena, baseada na amizade, completamente distinta das cidades existentes.

Assim sendo, Epicuro pensa um modelo de conduta sábio, que se opõe a do senso comum, baseado em opiniões vazias, divulgadas para a multidão insensata. Ele elabora um olhar crítico ao modo decadente como era conduzida a política em Atenas, do final do séc. IV e início do séc. III a. C. Ele está anunciando um novo modelo de relações humanas baseado em pequenas comunidades. Nessa perspectiva epicurista, a vida feliz almejada pelo indivíduo é edificada num determinado lugar comum, isto é, numa comunidade onde se possa compartilhar afecções, relações sociais criadas e mantidas por afinidade. Assim, é notório a exigência da *koinonía*² para a consolidação das relações humanas, que irão proporcionar aos indivíduos a prática da amizade, da liberdade e da autarcia.

Em razão disso, Epicuro sugeria aos seus amigos/discípulos que evitassem se envolver em questões políticas propostas pelos governantes conforme a *Máxima Principal XIV*: “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 multidão” (DL, op. cit., X, 143, *Máximas Principais XIV*, 2008, p. 317).

O afastar-se da cidade tem como consequência imediata perguntar: onde viver? É patente que, ao continuar vivendo entre indivíduos insensatos, não haveria espaço para a prática da amizade (*philia*), consequentemente surgia a necessidade da busca por uma comunidade (*koinonía*), pequena, molecular,

¹ O termo *phýsis* corresponde ao processo de geração das coisas existentes na realidade.

² Termo grego a partir do qual podemos identificar o conceito de relações humanas nas obras de Epicuro. Refere-se a *koinonía*, que se traduz no português como “comunidade, vida em comum” (SILVA, 2018, p. 142) e no francês como “lieu commun” (CHANTRAINE, 1999, p. 552).

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum
BEZERRA, José Eudo

cultivada, baseada na confiança (*πίστις*), na qual poderia prevalecer a segurança (*ασφάλεια*) de uma vida simples, frugal, mas justa (*δίκαιος*), conforme afirma Epicuro nas *Máximas Principais*:

Não é possível uma vida agradável se não se vive com sabedoria, moderação e justiça, nem é possível uma vida sábia, moderada e justa se não se vive agradavelmente. Se faltar uma dessas condições (quando, por exemplo, o homem não é capaz de viver sabiamente), embora ele viva moderada e justamente, é-lhe impossível viver agradavelmente (DL, op. cit., X, 148, *Máximas Principais V*, 2008, p. 316).

Nesse sentido, Epicuro aponta uma ética na qual o *sophós* torna-se o modelo do homem feliz, consequência de sua vida ser baseada não somente pelo distanciamento das grandes cidades, mas essencialmente produzida pela prática da amizade com seus semelhantes conforme atestam as *Máximas Principais*:

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 (DL, op. cit., X, 148, *Máximas Principais XXVII*, 2008, p. 319).

Desse modo, o *sophós* se distancia dos problemas oriundos das relações estabelecidas dentro do corpo político. Segundo Silva (2010), a ética epicúrea se caracteriza, sobretudo, pela não reatividade, isto é, por uma conduta na qual a ação baseada sobre a compreensão da natureza seja superior a uma conduta reativa, ruim para o indivíduo que perde o controle de si mesmo e está impossibilitado de viver segundo aquilo que é natural e necessário. O distanciamento do *sophós* da insensatez, das regras e dos valores cultivados em uma sociedade é, para Epicuro, o caminho para exercitar um estilo de vida autárquico conforme ele afirma na *Sentença Vaticana* 44: “O sábio, depois de julgar as coisas em função da necessidade, sabe mais dar em partilha, do que tomar em partilha. Tão grande tesouro da autarquia ele encontrou” (SILVA, op. cit *Sentenças Vaticanas*, 44, 2021, p. 113).

No passo 130 da *Carta a Meneceu*, podemos constatar uma especificidade da ética epicúrea. O indivíduo alcança o estado de autodomínio (*autárkeia*) a partir de um agir individual, sendo essa proposta promulgada a todo cidadão para a realização de si mesmo e não ancorada nos direcionamentos impostos pelos governantes, pelas forças políticas, geradoras do poder e do temor.

Ademais, as *Cartas* atestam que Epicuro elabora uma investigação sobre o modo de viver dos homens, de suas ações, de seus hábitos; identicamente, de maneira específica, outros textos apontam que as relações humanas são tematizadas com o escopo de encontrar na autarcia, (*autárkeia*) a base para a liberdade (*eleuthería*) e para a amizade (*phília*). O cidadão deve adquirir liberdade para ter poder de escolha e rejeição. Desse modo, Epicuro relaciona, diretamente, a *eleuthería* à *autárkeia*, dizendo: “O fruto maior de bastar-se a si mesmo é a liberdade” (SILVA, op. cit *Sentenças Vaticanas*, 77, 2021, p.179). A esse respeito, (J. Bollack,1975) explica que essa liberdade, fruto da autarcia, se trata do agir na

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum

BEZERRA, José Eudo

dependência de seu próprio eu, do agir positivamente, ou seja, trata-se da ação regida pelo seu próprio autor, que tem seu princípio nele mesmo, ou ainda, que tem a causa de sua ação em si mesmo.

Assim sendo, é pertinente que se compreenda o que significa para Epicuro a *autárkeia*, atentando-se para a possibilidade de investigar o conceito de liberdade (*eleuthería*) enquanto característica do homem que estuda a natureza para a escolha e/ou recusa do que lhe apraz ou não. Nesse sentido, a *autárkeia*, segundo Epicuro, determina a ação do *sophós*. Este expressa nas suas ações e atitudes, modos de vida no mundo, inclinados ao equilíbrio. Essas ações determinam a independência do homem diante das afecções que podem ser permitidas ou evitadas.

Destarte, “o sábio se afastará das situações, lugares e pessoas que possam constrangê-lo a reagir às 'convenções' de uma maioria insensata” (SILVA, 2003, p.88). A ele, se juntariam todos os que lhe fossem semelhantes, isto é, aqueles que, como ele, buscavam um mesmo fim, o qual não era de cunho religioso, social, ou mesmo político, mas remetia a uma vida filosófica. “A cidade não é nem modelo nem extensão do grupo de amigos” (DUVERNOY, 1993, p. 118), pois, para Epicuro, a amizade (*phília*) não se limitava a uma estratégia de boa convivência, mas representava uma força educadora dos desejos ou sentimentos, das malevolências da vida em comum e, também, da prudência, do naturalmente admitido por todos como belo ou valioso e da justiça. Tratava-se, portanto, de uma amizade filosófica caracterizada, principalmente, no fomento ao cuidado com o outro e a partilha entre amigos:

Nem aquele que busca continuamente seu interesse é um verdadeiro amigo, nem aquele que jamais associa o interesse à amizade, pois um trafica favores para obter benefícios e o outro priva o pensamento de toda boa esperança no futuro (SILVA, op. cit *Sentenças Vaticanas*, 39, 2021, p. 103).

Dessa forma, depreende-se que a concepção de amizade em Epicuro parte do desejo que o indivíduo tem de relacionar-se com os seus semelhantes. Um desejo natural que leva alguém a relacionar-se com quem tenha afinidade. Para ele, essa busca se efetiva no cumprimento de uma conveniência mútua, a *ophéleia*, quando o indivíduo manifesta “o interesse que cada um de nós experimenta de entrar em amizade” (DUVERNOY, 1990, p. 125). Assim é possível compreender um grupo de amigos a partir da conveniência que cada um vê na prática da amizade, conforme afirma Epicuro nas *Sentenças Vaticanas* : “toda amizade por ela mesma é excelência(*di heautén haíretê*); ela teve início na utilidade (*tés opheléias*)” (SILVA, op. cit *Sentenças Vaticanas*, 23, 2021, p.71).

Epicuro optou por se distanciar do tumulto da vida pública, ele decidiu viver autarquicamente e, para isso, escolheu habitar no Jardim, que estava longe da agitação da política e bem próximo da tranquilidade que a vida no campo poderia lhe proporcionar. Ele vislumbrava “a possibilidade de substituir as normas gerais de uma sociedade pelo princípio da *phília*, que tem origem e comando em cada um” (SILVA, 2003, p.93). Entretanto, não almejava instituir um modelo social e histórico que viesse a substituir aquele que estava em vigor, mas de fixar uma ordem, um agregado de sábios, uma comunidade autárquica, na qual se estabelecessem relações de conveniência mútua (*ophéleia*), nutridas por um desejo e incitadas por uma afinidade (*phíliai*).

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum
BEZERRA, José Eudo

É importante salientar que o contexto cultural no qual viveu Epicuro serviu de pano de fundo tanto no que concerne aos valores éticos e morais provenientes das relações humanas quanto às inter-relações entre os cidadãos políades, uma vez que esses valores e conceitos éticos foram ressignificados pelo *Képos* (Jardim) e ampliados pela filosofia epicúrea. Ademais, essa ressignificação dos conceitos éticos foi de grande valia para assegurar o agir epicurista nas comunidades de amigos (*philoí*).

1 O CONCEITO EPICURISTA DE *KOINONÍA*

A problemática em torno do conceito de *koinonía* (comunidade) no pensamento de Epicuro mostrou-se possível graças aos testemunhos doxográficos e às considerações acerca do estudo da natureza (*physiología*) e da fundamentação do justo baseada na compreensão da natureza (*phýsis*) encontradas nas suas *Cartas, Máximas e Sentenças*. A reflexão ética apresentada por Epicuro aos seus contemporâneos partiu da sua experiência de convívio com os seus amigos. Essas relações puderam se efetivar entre pequenos grupos, formados tanto por afinidade quanto por convivência mútua em uma determinada comunidade (*koinonía*).

Nesse sentido, explicitaremos o conceito de *koinonía* (comunidade) enquanto realidade molecular (*micròs-kósmos*)³; lugar de agregação de grupos sociais e, conseqüentemente, de relações humanas; lugar determinante para a constituição de opiniões bem fundadas, de escolhas que possam proporcionar o bem viver da comunidade. Contudo, conforme Epicuro, há uma necessidade de que isso ocorra efetivamente quando o pensar e o agir humano estiverem em conformidade com a natureza (*tà katá phýsin*). Esse entendimento é ressaltado por ele nas *Máximas Principais* ao afirmar: “Se em cada ocasião em vez de submeter tuas ações ao objetivo da natureza preferires voltar-te para qualquer outro padrão de referência mais próximo quanto estiveres fazendo uma escolha ou rejeição, tuas ações não se coadunarão com teus princípios” (DL, op. cit., X, 148, *Máximas Principais XXV*, 2008, p. 317).

Assim sendo, podemos ressaltar que Epicuro elaborou uma análise referente ao modelo de sociabilidade centrado numa compreensão ético-antropológica sobre a agregação das primeiras comunidades de humanos organizadas por relações recíprocas, isto é, por conveniência mútua e em conformidade com a natureza (*tà katá phýsin*). Nesse sentido, Epicuro sugere nas suas *Máximas e Sentenças* de forma análoga uma genealogia dos agregados sociais baseada na relação da convivência mútua e do comum acordo corporizados no interior das comunidades. Destarte, na *Máxima XXXVI*, Epicuro se utiliza do termo *allélon*, o qual expressa uma conotação jurídica de algo acordado entre indivíduos humanos em suas relações de mútua convivência, conforme afirma DUVERNOY (1993, p. 122), “qualquer que seja a matéria desse acordo (qualquer), a existência humano-social é jurídica. Esse jurídico desempenha o mesmo papel que a composição na realidade físico-fenomenal”. De maneira análoga, o uso do termo *allélon* fundamenta a formação de grupos humanos por acordos, como ocorre nas relações entre os corpos simples, a saber, gerando fenômenos.

³ Bailly apresenta uma compreensão do termo *μῦκρός* enquanto uma realidade constituída por um grupo de indivíduos. Ver BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950. p. 1125.

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum
BEZERRA, José Eudo

Desse modo, podemos assegurar a relevância do conceito de *koinonía* (comunidade) para a reflexão da ética epicúrea no que se refere à efetivação das relações humanas, fundadas na prática da amizade (*philia*), da liberdade (*eleuthería*) e da autossuficiência (*autárkeia*). É na comunidade que acontece o compartilhamento de afecções e relações sociais por afinidade.

Além disso, Epicuro sugere àqueles que desejam uma vida feliz, agradável e sábia a prática das formas de excelência (*areté*): a sabedoria (*phrónesis*), a honradez (*kalós*)⁴ e a justiça (*díkaios*). Por conseguinte, faz-se necessário viver em um determinado lugar comum, em uma pequena comunidade, ou mesmo pertencer a um determinado grupo para assegurar as relações humanas e, como consequência, a efetivação das ações, do exercício prático e das inter-relações entre as respectivas excelências, conforme o passo 132 da *Carta a Meneceu*.

[...] O princípio de tudo isso e o maior bem é a sabedoria; conseqüentemente a possessão mais preciosa da própria filosofia é a sabedoria, origem natural de todas as outras formas de excelência restantes; com efeito, ela ensina que não se pode levar uma vida agradável se não se vive com sabedoria, moderação e justiça, nem se pode levar uma vida sábia, moderada e justa se não se vive agradavelmente. As formas de excelência são concomitantes com a vida agradável, e a vida agradável é inseparável delas (DL, op. cit., X, 32, 2008, p. 313).

2 A COMUNIDADE DE AMIGOS (*koinonía philoi*)

A trajetória trilhada por Epicuro nas cidades gregas de Samos, Cólono, Mitilene, Lâmpsaco e Atenas, foram imprescindíveis para ele constituir seus grupos de amigos-filósofos, seus seguidores e os admiradores da sua filosofia. Além disso, possibilitou a Epicuro vislumbrar a necessidade de criar uma comunidade (*koinonía*) que oportunizasse aos seus integrantes a prática da amizade (*philia*), uma vez que, para ele, esta seria responsável pela garantia da confiança (*pístis*) e da segurança (*aspháleia*) nas relações entre indivíduos de grupos humanos. Em razão disso, Epicuro adquiriu um terreno ao redor de Atenas e construiu o Jardim⁵ (*Képos*). Conseqüentemente, inaugurou sua escola, da qual participavam homens livres, escravos, mulheres e crianças, tendo em vista que para frequentar o Jardim não havia aceção de classes sociais, de religião e de cultura, diferentemente das exigências impostas tanto pela Academia quanto pelo Liceu. Segundo Diógenes Laércio, após a construção do Jardim, Epicuro permaneceu em Atenas, exceto por duas ou três vezes, quando saiu com a finalidade de visitar alguns de seus amigos.

⁴ de la beauté morale, beleza moral, honradez, franqueza. BAILLY, A, *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1950, p. 1125.

⁵ Conforme Diógenes Laércio, Apolodoros afirma que Dioclés relata a compra do Jardim por Epicuro por oitenta minas e a convivência entre os frequentadores era modesta e simples (DL, X, 11, p. 285).

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum
BEZERRA, José Eudo

É notória a sua proposta de viver afastado da cidade, uma vez que seria impossível o exercício da *autárkeia* junto à multidão insensata. Desse modo, de acordo com Epicuro, é na comunidade (*koinonía*) que as relações humanas efetivam a amizade (*phília*), a liberdade (*eleuthería*) e a autarcia (*autárkeia*). Epicuro anunciou uma nova proposta de vida, em pequenas comunidades, diferentemente da praticada na *pólis*, onde os valores éticos dos cidadãos estariam ligados à prática política, isto é, implicaria o cidadão viver conforme as leis instituídas pela *pólis*. Com base nesse novo modelo de convivência dos amigos, Epicuro instituiu uma nova forma de agir baseado na realidade que ele escolheu para viver, a saber, afastado das grandes multidões (*lathé biôsas ou exchóresis*).

Segundo Diógenes Laércio, Epicuro criou comunidades de amigos, antes de propriamente fundar o *Képos*. As primeiras comunidades seriam as de Mitilene⁶ e Lâmpsaco⁷, conforme encontrado no passo 7 do *Livro X*, no qual Timocrates, após desertar-se da escola epicurista, tece, numa obra intitulada *Delícias*, comentários pejorativos a Epicuro e, em um determinado trecho, afirma ter enviado uma carta a Leôntion e aos filósofos de Mitilene, o que sugere que Timocrates participava como integrante da comunidade epicurista, bem como frequentava o grupo de amigos-filósofos em Mitilene.

De acordo com Spinelli (2012), diferentemente da Academia, do Liceu e de outras escolas filosóficas antigas, que exigiam um processo seletivo para serem membros e frequentarem as devidas escolas filosóficas, para ser integrante do Jardim nenhuma condição era estabelecida, posto que não havia distinção de cultura, classe social, sexo, nacionalidade, sendo comum a presença de mulheres, escravos e estrangeiros em mútua convivência. Essa maneira peculiar de Epicuro acolher seus seguidores e discípulos no Jardim sugere o crescimento da filosofia epicurista; além disso, ele manifestava um cuidado com o outro enquanto indivíduo.

Ademais, Epicuro manifestava um grande zelo pela sua comunidade de amigos (*philoí*), e por conseguinte havia uma preocupação no que diz respeito à comunicação com seus seguidores e discípulos, visto que Epicuro raramente se ausentava do Jardim (*Képos*), porém precisava manter contato com seus discípulos, fortalecer a relação de amizade entre os membros da comunidade e assistir o grupo de amigos quanto às questões doutrinárias. Nesse sentido, Epicuro expressava um sentimento de cuidado com a comunidade, de tal modo que elaborou uma forma literária epistolar como uma ferramenta de comunicação com as comunidades de amigos. Outra demonstração de suas vontades e cuidados para com a comunidade está no relato de Diógenes Laércio, *Livro X*, passo 16, no qual Epicuro expõe seu testamento ratificando sua dedicação e empenho à comunidade de amigos (*philoí*):

[...] Seu testamento é o seguinte: “Desto maneira lego todos os meus bens a Aminômacos, filho de Filocrates, do demo Bate, e a Timocrates, filho de Demétrios, do demo Pôtamós, de conformidade com a doação feita a cada um deles, cujos termos estão transcritos no Metrôon (DL, op. cit., X, 16, 2008, p. 286).

⁶ Localizada na Ilha de Lesbos, situada na costa asiática, ao norte de Samos.

⁷ Situada entre o Mediterrâneo e o Mar Negro.

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum
BEZERRA, José Eudo

Esse modo de viver no Jardim configurou uma comunidade na qual os *philoí* eram comprometidos uns com os outros, sobretudo, ao possibilitar o bem-estar e uma vida feliz a todos os membros da comunidade do Jardim (*Képos*). Dessarte, a amizade epicurista institui um tipo de relação humana baseada na convivência mútua, na dedicação de uns para com outros. A comunidade dos *philoí* oferecia aos seus integrantes uma formação filosófica com o propósito de inferir modos de conduta com os quais auxiliavam a fazer escolhas que evitassem desejos vãos e opiniões vazias. Em razão disso, Epicuro preconizava aos seus seguidores de outras cidades e aos frequentadores do Jardim que os seus aconselhamentos filosóficos acerca dos modos de conduta fossem meditados, seja consigo mesmo, seja com companheiros afins, para que no futuro evitassem perturbações.

Portanto, Epicuro estabelece o *Képos* como o lugar propício às relações amistosas, porém, ele adverte que é necessário um esforço contínuo da prática da amizade, uma vez que, a sua manutenção implica o cuidado com os outros e consigo mesmo. Em razão disso, é estabelecido um estilo de vida, um modo de viver em comum que semeia a ajuda mútua (*ophéleia*), porém com franqueza (*parrhesía*), já que nas relações verdadeiramente amistosas deve haver tais exigências (*dokimasteon*).

3 OS CONCEITOS BASILARES DA ÉTICA EPICURISTA

O *Corpus* epicúreo atesta que Epicuro elaborou uma investigação sobre o modo de viver dos homens, as suas ações e os seus hábitos. Identicamente, de maneira específica, outros textos apontam que as relações humanas são tematizadas com o escopo de encontrar na autarcia (*autárkeia*) a base para a liberdade (*eleuthería*) e para a amizade (*philia*). Dessarte, Epicuro funda o Jardim (*Képos*), no qual estabelece um modo de viver baseado na prática da amizade e no exercício (*áskeis*) dos prazeres (*hedonai*), da sabedoria prática (*phrónesis*) e da justiça (*dikaíosyne*). Desse modo, é notória a relevância que Epicuro dá ao tema amizade no seu pensamento filosófico, atestando esse interesse através dos aforismas presentes nas *Máximas* e nas *Sentenças Vaticanas*. A *Máxima XXVIII* sinaliza a importância da amizade nos momentos adversos que experienciamos na vida. Para Epicuro, ela fornece apoio e segurança entre os integrantes, seja de um grupo de amigos, seja de uma comunidade privada, molecular:

A mesma convicção que nos inspirou a confiança de que nada existe de terrível que dure para sempre ou mesmo por muito tempo, também nos habilita a ver que nos limites mesmos da vida nada aumenta tanato a nossa segurança como a amizade (DL, op. cit., X, 148, *Máximas Principais XXVIII*, 2008, p. 319).

A confiança assegurada pela amizade epicurista possibilitava à comunidade dos *philoí* compartilhar momentos de prazer, de reflexão e de estudo sobre os princípios da ética epicúrea. Esse

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum
BEZERRA, José Eudo

modo de viver no Jardim (*Képos*) configurou uma comunidade na qual os *philoí* eram comprometidos uns com os outros, sobretudo, ao possibilitar o bem-estar e uma vida feliz a todos os membros da comunidade do Jardim (*Képos*). Nesse sentido, Epicuro estabelece o Jardim (*Képos*) como o lugar de experimentar e demonstrar a capacidade de efetivar relações de amizade entre os frequentadores, a saber, mulheres, escravos e jovens de todas as classes sociais. Para ele, a amizade pode assegurar confiança e tranquilidade, sentimentos essenciais para estimular o grupo de amigos (*philoí*) a conhecer e investigar a realidade na qual vive. Em outras palavras, para Epicuro, a amizade estimulava, aos frequentadores do Jardim (*Képos*), a obtenção da educação filosófica, uma vez que ele buscava ensinar os princípios do conhecimento, da física, da ética.

Posto isto, podemos sugerir as seguintes considerações no que se refere à amizade epicurista: primeiramente, devemos considerar que para Epicuro a efetivação da amizade (*philia*) implicava a existência de uma comunidade de humanos (*koinonía antropos*) na qual as relações amigáveis seriam baseadas por afinidade e pela convivência mútua, concretizando a comunidade de amigos; oportunamente, assentado nessa concepção, Epicuro constituiu o Jardim (*Képos*), espaço estabelecido para agregar todos aqueles que desejassem viver agradavelmente e feliz; além disso, Epicuro tinha um propósito de implementar uma educação filosófica ao seu grupo de amigos (*philoí*) e aos frequentadores, uma vez que, para frequentar o Jardim (*Képos*), não havia aceção de pessoas, de gênero, de hierarquia social. Todos eram convidados a refletir sobre os princípios fundamentais de sua ética, os quais eram essenciais para o alcance da verdadeira felicidade baseada na amizade, isto é, possibilidade de viver agradavelmente, feliz e com liberdade.

Segundo Epicuro, o homem que age sabiamente é livre. Essa liberdade está fundada no agir por si mesmo. Nessa perspectiva, o sábio, (*sophós*) expressa, nas suas ações e atitudes, modos de vida no mundo, inclinados ao equilíbrio. Essas ações determinam a independência do homem diante de afecções que podem ser permitidas ou evitadas. Ademais, o sábio epicurista sempre buscará realizar os desejos naturais e necessários. Esses desejos apresentam, por natureza, um preciso limite, livrando o indivíduo do sofrimento e da dor. Além disso, esse modo de agir proporciona um real prazer, trazendo-lhe serenidade, uma realização plena de vida. Assim, a proposta da ética epicúrea é a de que qualquer homem pode alcançar esse estado de liberdade (*eleuthería*) a partir de um agir individual, sendo essa proposta promulgada a todo indivíduo para a realização de si mesmo, não estando ancorada nas propostas dos governantes e das forças políticas, geradoras do poder e do temor. O indivíduo deve adquirir liberdade (*eleuthería*) para ter poder de escolha e rejeição.

Desse modo, podemos sugerir que a ética epicurista reserva uma consideração pontual sobre a questão da liberdade humana, o que implica saber como deve ser compreendida a ação humana tanto em conformidade com a natureza (*phýsis*), na qual seus constituintes são átomos e vazios, quanto de acordo com a natureza humana, na qual seus constituintes são as ações, escolhas, decisões. Assim sendo, o pensamento de Epicuro apresenta propostas para um agir humano livre dos ditames das instituições dominantes, políticas ou religiosas, proporcionando ao indivíduo exercer sua liberdade a partir de uma reflexão que tem como ponto de referência a própria realidade na qual ele vive, ou seja, perceber que essa realidade não é predestinada.

Nessa perspectiva, o propósito da ética epicurista é de resultar indivíduos felizes e sábios por meio de instrumentos cognitivos e morais, tornando-os virtuosos e capacitados para evitar, a partir de ações deliberadas, desejos e prazeres que os tornem vulneráveis às frustrações, às aflições e às perturbações da alma, evitando que sejam infelizes. Isso posto, Epicuro propõe que devemos aprender

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum

BEZERRA, José Eudo

a viver bem, concebendo que a morte não é nada para nós, de modo que, a partir dessa compreensão, aprenderemos a morrer bem, isto é, sem sofrimento e dor. Ademais, para Epicuro, esse modo de agir reduz ao mínimo as dependências em relação a alguns tipos de desejos (*epithymía*), impondo limites e, conseqüentemente, escolhendo somente aqueles que são naturais e necessários, conforme parágrafo 127 da *Carta a Menecem*.

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 (DL, op. cit., X, 127, 2008, p. 312).

Dessarte, Epicuro insiste na importância de satisfazer os desejos (*epithymía*) naturais e necessários que levam à ausência tanto da dor no corpo quanto da perturbação da alma que, do ponto de vista formal, consiste em uma condição de felicidade completa e invulnerável, autossuficiente e, em última análise, dependente exclusivamente de nossa própria ação (*par'hemás*).

A proposta da ética epicurista é a de que o indivíduo possa optar por um modo de vida tranquilo, sereno, em equilíbrio, distante dos sentimentos que possibilitem atribulações e aflições, visto que, para Epicuro, todo ser humano tem como fim (*télos*) primordial uma vida feliz (*makários zén*). Entretanto, esse propósito implica um exercício (*áskesis*) constante para a realização de um viver autossuficiente: rejeitar as riquezas excessivas, ou seja, o indivíduo precisa optar pelos desejos naturais e necessários, por estes possibilitarem a felicidade. Além disso, compreende que bastamos a nós mesmos e, nesse bastar-se a si mesmo, estão as maiores riquezas. Desse modo, o modelo de vida epicurista é promulgado a todos aqueles que desejam viver distante das relações sociais atribuladas e ancoradas nas propostas de governos e de forças políticas, geradoras do poder e do temor. Isso posto, Epicuro sugere ao indivíduo a prática do exercício da *antárkeia*, para que seu agir ético lhe proporcione equilíbrio do seu corpo (*aponía*) e de sua alma (*ataraxía*), por conseguinte, a realização de um prazer constitutivo (*hedonai katastematikai*), já que a presente afecção implica uma consciência de si mesmo.

De acordo com a perspectiva epicurista, o indivíduo autárquico é aquele que aprende e age em conformidade com a natureza (*phýsis*), posto que esta possibilita que o indivíduo tenha uma compreensão da realidade em que vive e de sua natureza humana e, por conseguinte, aprenda a distanciar-se de sentimentos que podem provocar atribulações. A esse respeito, Epicuro sugere que o indivíduo estabeleça uma interrelação com a natureza (*phýsis*), para que o seu modo de agir perpassasse uma compreensão dos limites referentes aos desejos que podem ser permitidos ou evitados. Em razão disso, o indivíduo poderá desviar-se de contrariedades que podem lhe propiciar desequilíbrio no seu modo de agir. Assim, de acordo com Epicuro, todo indivíduo que desejar obter uma vida feliz necessitará do cultivo e do alcance da *antárkeia*, uma vez que ela não é algo dado ou que ele receba gratuitamente, fazendo-se necessário conquistá-la. Não obstante, ele sugere um processo estabelecido ou prática para o cultivo e alcance da *antárkeia*.

Nesse sentido, Epicuro considerava que o indivíduo que tinha o controle sobre si mesmo seria capaz de evitar desejos considerados perniciosos tanto ao seu corpo quanto à sua alma, na medida em que essa busca de viver em equilíbrio requer do indivíduo o que a expressão conceitual epicurista

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum
BEZERRA, José Eudo

denominava de boa disposição (*eustathéia*). Não obstante, o indivíduo vivencia e experiencia relações tanto com fenômenos da realidade quanto com seres humanos, os quais constantemente produzem afetos e desafetos. Para Epicuro, esses estados de tensão demandam do indivíduo um agir moderado para que não ocorram excessos ou carências, visto que esses estados podem ocasionar patologias no corpo e na alma (*psiquê*). Sendo assim, viver em equilíbrio, na perspectiva de Epicuro, caracteriza um modo de ser autárquico na realidade na qual o indivíduo age por si mesmo e, por conseguinte, esse estado de ser possibilita a efetivação e a realização de um fim (*télos*) natural a todos os seres humanos: a felicidade (*makários zén*). Para tanto, Epicuro apresentou aos seus contemporâneos um modelo de sociabilidade comunal com o qual os indivíduos poderiam efetivar a realização de seu fim (*télos*): a felicidade humana. Esse modelo de sociabilidade foi disseminado pelos seus discípulos inicialmente na Grécia, expandindo-se, em momento posterior, por outras regiões e continentes, constituindo, assim, uma rede de comunidades de amigos (*philoí*) na qual germinam confiança, cumplicidade, relações mútuas, amizade, liberdade e autossuficiência.

4 A REDE DE COMUNIDADES EPICURISTAS

O contexto histórico a partir do século II a.C. na Grécia foi marcado pelas conquistas de Filipe II e, posteriormente, de seu filho, Alexandre, o Grande, que os historiadores costumam denominar de período helenístico. Diante desse contexto, as escolas filosóficas gregas dedicaram-se exclusivamente às questões éticas e políticas. Dentre essas escolas filosóficas, destacava-se o epicurismo, que tinha como seu epicentro o Jardim (*Képos*) em Atenas. Todavia, a expansão das comunidades epicuristas se estendeu para as regiões da Beócia, do Adriático, até Roma e demais cidades da península: ao norte, Siro, Nápoles, Herculano e Sorrento; ao leste, Pérgamo, Cós, Rodes e Enoanda; ao sul do Mar Negro, Amastris na Bitínia; e ao sul, até o Egito (Clay, 2011). Não obstante, a expansão das comunidades epicuristas não foi tranquila, uma vez que era atribuído ao epicurismo um espírito ateísta, porém, conforme Cícero, havia um restrito número de filósofos que eram considerados ateístas. No entanto, as ideias epicuristas foram bem assimiladas pela elite romana, em razão de sua aproximação com o modelo discursivo, presente na retórica e na oratória, e da valorização desse estilo literário nos espaços político-culturais. À vista disso, o Jardim de Epicuro continua sendo o centro intelectual e da comunidade dos *philoí*, independentemente da expansão das comunidades epicuristas fora de Atenas. Em Roma, o epicurismo chega por volta do século II a.C., conforme alguns testemunhos, dentre eles o de Cícero, que reconhece a popularidade dos epicuristas.

O projeto filosófico epicurista é decorrente de um contexto histórico no qual Epicuro e seus contemporâneos vivenciavam constantes períodos de guerras suscitando medo, insegurança, temor. Além disso, eram induzidos a acreditar nos governantes e em suas promessas vazias e supersticiosas. Diante desse contexto, Epicuro propõe um projeto de sociabilidade restrita baseado nas relações amigáveis, cuja finalidade é de viver uma vida moderada e feliz. Assim, o Jardim (*Képos*) era o lugar da convivência mútua, baseado na afinidade e na amizade, ou seja, o lugar da prática filosófica através da qual o indivíduo pode desenvolver a compreensão acerca dos prazeres que possibilitam o equilíbrio

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum
BEZERRA, José Eudo

do corpo (*aponía*) e da alma (*ataraxía*). Ademais, Diógenes Laércio, na sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, relata um dos momentos mais significativos de Epicuro para com seus amigos do Jardim. No Livro X, precisamente nos parágrafos 16-21, ele ratifica no testamento⁸ seus desejos e cuidados tanto para a conservação da comunidade quanto para a divulgação de seu pensamento filosófico às posteriores gerações da comunidade epicurista. Por essa razão, Epicuro estabelece como uma das formas de perpetuar seu pensamento a utilização do gênero epistolar, uma vez que os conteúdos das *Cartas*, das *Máximas* e das *Sentenças* recordadas e comunicadas almejaram propiciar aos membros das comunidades epicuristas esclarecimentos acerca da natureza das coisas existentes (*phýsis*), como também do modo de ser no mundo.

Na *Carta a Pítocles*, Epicuro atesta a relevância das *Cartas*, *Máximas* e *Sentenças* no processo de estabilidade e consolidação nas inter-relações entre os membros da comunidade epicurista, posto que esse método epistolar propicia aos grupos de amigos uma compreensão da amizade como o fundamento de uma vida segura, tranquila e feliz. Sendo assim, por intermédio das *Cartas*, Epicuro conseguiu manter tanto um contato assíduo quanto um diálogo permanente entre os discípulos, o mestre e, conseqüentemente, entre as comunidades, visto que o estilo epistolar propiciava conteúdo personalizado e adequado em conformidade com o destinatário e com as suas respectivas questões individuais. Além disso, as *Cartas* tinham também um propósito de assegurar bem-estar aos membros da comunidade epicurista, conforme suas necessidades e com base na prática filosófica. Nesse sentido, a filosofia epicurista tem sua efetividade e expansão garantidas pelos séculos seguintes em razão da maneira de viver em comum dos discípulos e dos seguidores de Epicuro, conforme observou Sêneca na *Carta a Lucílio* VI,6, na qual ele afirma que “não foi a escola, mas sim a convivência de Epicuro que fez de Metrodoro, de Hermarco, de Polieno, grandes homens”. Ademais, em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro X, Diógenes Laércio menciona a continuidade das comunidades epicuristas, “enquanto quase todas as outras desapareciam, permanece para sempre com seu contingente inumerável de discípulos transmitindo uns aos outros o posto de escolarca” (DL, op. cit., X, 9, 2008, p. 285).

Assim, Epicuro elabora compreensões sobre a conduta humana e o comportamento ético do indivíduo na realidade em que ele vive. Sabemos que o contexto cultural-político-filosófico influenciou Epicuro a elaborar um modo de viver dos homens, de suas ações e de seus hábitos afastado das agitações proporcionadas pelas cidades gregas. Nesse sentido, sugerimos que Epicuro elaborou em sua doutrina uma relação necessária de entrelaçamento, de interação entre a natureza (*phýsis*) e o indivíduo, com o propósito de que este alcançasse a sua finalidade (*télos*): a vida feliz (*makários zén*). Nessa perspectiva, o Corpus epicúreo explicita um agregado humano, isto é, um composto indissociável corpo/alma, capaz de pensar, de fazer escolhas, de fazer recusas, de querer ser feliz, por outro lado, com os seus limites, com seus dilemas, com suas necessidades, visto que a essência do agregado humano não é completamente fixada por uma natureza genérica, o que implica considerar que, para Epicuro, as necessidades e condições individuais do indivíduo resultam de sua disposição interna e de sua relação com a natureza (*phýsis*). Desse modo, quando o homem age conforme a natureza (*tá katá phýsin*), torna-se um indivíduo com uma vida integral, consciente de si mesmo no mundo, como um composto atômico social capaz de constituir grupos humanos, isto é, comunidades moleculares, nas

⁸ De acordo com o relato de Diógenes Laércio, o presente testamento de Epicuro foi transcrito e depositado nos arquivos do Metrôon (local no qual abrigava arquivos oficiais da cidade).

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum
BEZERRA, José Eudo

quais, de acordo com Epicuro, as relações humanas efetivam a amizade, a liberdade, a autarcia, considerados conceitos basilares da ética epicurista.

REFERÊNCIAS

BAILLY, A. **dictionnaire Grec – Français**. Paris: Librairie Hachette, 1950.

BAILEY, C. **The Greek Atomists and Epicurus**. New York: Russell & Russell, 1928.

BOLLACK, J. **La Pensée du Plaisir**. Paris : Ed. Minuit, 1975.

BOLLACK, J.; BOLLACK, M.; WISMANN, H. **La Lettre d’Epicure**. Paris: Les éditions de Minuit, 1971.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque – histoire des mots**. Paris: Klincksieck, 1999.

CONCHE, Marcel. **Epicure: Lettres et Maximes**. Paris: Editions de Mégare, 1977.

DISKIN, Clay. O epicurismo: Escola e tradição. In: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M (Orgs.). **Ler Epicuro e os Epicuristas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

DUVERNOY, J.-F. **O epicurismo e sua tradição antiga**. Tradução de Lucy Guimarães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

EPICURO. **Antologia de textos**. In: Epicuro, Lucrecio, Sêneca e Marco Aurélio. São Paulo: Abril, 1980, p. 3-20. (Os Pensadores).

EPICURO. **Carta sobre a felicidade [A Meneceu]**. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. 3ª ed. São Paulo: Unesp, 2002.

EPICURO. **Lettres et maximes**. Texte grec, traduction, introduction et notes par Marcel Conche. – 5a. ed. – Paris: PUF, 1999.

EPICURO. **Lettres et maximes**. Trad. Octave Hamelin et Jean Salem. Paris: Librio-Flamarion, 2012.

EPICURO. **Máximas Principais**. Texto, tradução e comentários João Quartim de Moraes. 1. ed. São Paulo: Loyola 2010.

A *Koinonía*: uma compreensão epicúrea das relações humanas de acordo com o viver em comum
BEZERRA, José Eudo

- FARRINGTON, B. **A doutrina de Epicuro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- FESTUGIÈRE, A.-J. **Epicure et ses dieux**. Paris: P.U.F.,1958.
- GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. (org.). **Ler Epicuro e os epicuristas**. São Paulo: Loyola, 2011.
- GUAL, Carlos Garcia. **Epicuro**. Madrid: Alianza Editorial. sd.1985.
- GUAL, Carlos Garcia. **Epicuro**. *Classicos de Grecia y Roma*. Madrid: Alianza Editorial. 2002.
- LAÉRCIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- LUCRÉCIO. Da Natureza. *In: Epicuro, Lucrécio, Sêneca e Marco Aurélio*. São Paulo: Abril, 1980, p. 21-135. Título original: *De Rerum Natura*. (Os Pensadores)
- MORAES, J.Q. Epicuro, Máximas Principais: Introdução, tradução e notas. *In: Clássicos da Filosofia*: Cadernos de Tradução nº 13. Campinas: IFHC/Unicamp, 2006.
- O'KEEF. T. **Epicurus on Freedom**. New York: Cambridge University press, 2005.
- SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro: sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UFRN, 2003.
- SILVA, Markus Figueira da. **As sentenças de Epicuro**; tradução e comentários de Markus Figueira da Silva e Henrique Murachco, 1ª ed. – Rio de Janeiro: NAU editora, 2021.
- SILVA, Markus Figueira da. *LatheBíosas: autákeia, libertà e amicizia in Epicuro*. *In: CORNELLI, G.; CASERTANO, G. (Org.). Pensare La città antica: categorie e rappresentazioni*. 1ª ed. Nápoles: Loffredo Editore, 2010, v. 1, p. 163-174.
- SILVA, Markus Figueira da. **Termos Filosóficos de Epicuro**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.
- SILVA, Markus Figueira da. *Acerca de uma Ética do Agradável*. *In: SILVA, M.F.(Org.). Café Filosófico*. 1. ed. Natal: EDUFRN, 2005, v. 3, p. 47-64.
- SPINELLI, Emidio. Epistola. *In: P. D'Angelo (a cura di). Forme lettererie della filosofia*, 2012, p. 147-174, ROMA: Carocci, ISBN: 9788843066483.
- USENER, Hermann Karl. **Epicurea**. New York: Cambridge University Press, 1887.

**IL TESTO CHE SALVA. ETICA E PRASSI TESTUALE
NELL'EPICUREISMO**

[THE TEXT THAT SAVES. ETHICS AND TEXTUAL PRACTICE IN EPICUREANISM]

[O TEXTO QUE SALVA: ÉTICA E PRÁXIS TEXTUAIS NO EPICURISMO]

Carlo Delle Donne

cdelledonne@unisa.it

<https://orcid.org/0000-0002-3146-3759>

Doutor em Filosofia Antiga, pesquisador do Istituto Italiano per gli Studi Filosofici aluno de doutorado em Filologia Clássica na Universidade de Salerno. Seus interesses de pesquisa abrangem filosofia antiga e filologia clássica. Atualmente trabalhando em uma edição italiana do Timeu de Cícero, com introdução e comentários.

DOI: [10.25244/tf.v15i2.5022](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5022)

Recebido em: 07 de maio de 2023. Aprovado em: 10 de julho de 2023

Caicó, ano 15, n. 2, 2022, p. 105-122

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i2.5022](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5022)

Dossiê Epicurismo antigo e sua recepção



Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

Sommari: L'obiettivo di questo breve contributo è tornare sul tema delle implicazioni etiche insite nel rapporto che diversi Epicurei mostrano di intrattenere con la dimensione testuale. La critica ha più volte – e spesso molto efficacemente – messo in luce questo nesso.¹ Ma è forse possibile aggiungere ancora qualche spunto di riflessione al dibattito, mettendo in dialogo testi finora considerati separatamente. Mi riferisco al *De rerum natura* lucreziano e al *PHerc.* 1012, che contiene i lacerti di un'opera di Demetrio Lacone su alcuni luoghi aporetici di Epicuro. Come spero di riuscire a mostrare, da alcuni luoghi emerge una concezione, per certi versi, simile del testo scritto (e non solo di quello di Epicuro): se chiaro e irreprensibile, esso appare indispensabile per il raggiungimento della felicità, perché disvela una dottrina capace di realizzare, in chi la abbraccia, la “atarassia”; ma se il rapporto tra il testo epicureo e il suo destinatario (cioè l'epicureo in fieri) è perturbato da qualche fattore che ne compromette la capacità “salvifica”, i membri della scuola – Demetrio, Lucrezio – hanno il dovere di rimuovere tali elementi di disturbo. Come si vedrà, gli strumenti e le strategie utili allo scopo sono spesso differenti, ma pare, comunque, importante rimarcare come la relazione con il testo sia sempre orientata e subordinata al perseguimento del telos etico della scuola.

Parole-chiave: epicureismo, etica, filologia.

Abstract: The objective of this brief contribution is to return to the theme of the ethical implications inherent to the relationship that several Epicureans demonstrate to have with the textual dimension. Criticism has repeatedly - and often very effectively - highlighted this connection. But perhaps it is possible to add a little more reflection to the debate, putting texts that until then had been considered separately into dialogue. I am referring to Lucretius's *De rerum natura* and *PHerc 1012*, which contains fragments of a work by Demetrius Lacon on some aporetic passages by Epicurus. As I hope to be able to show, from some of these passages a similar conception of the written text emerges (and not just that of Epicurus): if clear and irreproachable, it seems indispensable for obtaining happiness, because it reveals a doctrine capable of perceiving the “*ataraxia*” in those who embrace her; but if the relationship between the Epicurean text and its addressee (that is, the Epicurean *in fieri*) is disturbed by some factor that compromises its “salvific” capacity, the members of the school - Demetrius, Lucretius - have a duty to remove these elements from disturbance. As we will see, the tools and strategies useful for this purpose are often different, but it seems, in any case, important to observe how the relationship with the text is always oriented and subordinated to the search for the ethical *telos* of the school.

Keywords: Epicureanism, ethics, philology.

Resumo: O objetivo desta breve contribuição é retomar o tema das implicações éticas inerentes à relação que vários epicuristas demonstram ter com a dimensão textual. A crítica repetidamente - e muitas vezes de forma muito eficaz - destacou essa conexão. Mas talvez seja possível acrescentar um pouco mais de reflexão ao debate, colocando em diálogo textos até então considerados separadamente. Refiro-me ao *De rerum natura* de Lucrécio e ao *PHerc 1012*, que contém fragmentos de uma obra de Demétrio Lacon sobre algumas passagens aporéticas de Epicuro. Como espero poder mostrar, de algumas dessas passagens emerge uma concepção semelhante do texto escrito (e não apenas a de Epicuro): se clara e irreprensível, parece indispensável para a obtenção da felicidade, porque revela uma doutrina capaz de percebendo a “*ataraxia*” naqueles que a abraçam; mas se a relação entre o texto epicurista e seu destinatário (ou seja, o epicurista *in fieri*) for perturbada por algum fator que comprometa sua capacidade “salvífica”, os membros da escola - Demétrio, Lucrécio - têm o dever de remover esses elementos de perturbação. Como veremos, as ferramentas e estratégias úteis para esse fim são muitas vezes diferentes, mas parece, de qualquer forma, importante observar como a relação com o texto é sempre orientada e subordinada à busca do *telos* ético da escola.

Palavras-chave: epicurismo, ética, filologia.

¹ Cfr. Blank 2001 e la bibliografia citata oltre.

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

I

Che l'opera di Epicuro risultasse di lettura ostica per i Romani, è un dato ampiamente suffragato dalle testimonianze in nostro possesso.² In particolare, il fenomeno testuale che – a quel che sembra – più spesso turbava il lettore romano era l'oscurità del messaggio epicureo.³ A ben vedere, le cause potevano essere diverse. Innanzitutto, è innegabile che la differenza linguistica fosse, già di per sé, un problema: per i Romani, leggere i poeti o i filosofi in greco – anzi, nel loro greco peculiare – era un'impresa ritenuta molto ardua, come ammette Antonio nel *De oratore* ciceroniano.⁴ Ma vi era poi anche un'altra questione, ben più spinosa della prima, perché investiva direttamente il Maestro del Kepos: lo stile del greco di Epicuro⁵ risultava tanto oscuro da elevarlo spesso a esempio antonomastico di oscurità, assieme con Eraclito⁶ e (per motivi diversi) Platone⁷ e Aristotele.⁸ In tal senso, una fonte privilegiata è rappresentata (di nuovo) da Cicerone⁹ che, nel *De finibus* (II 15), rileva il problema con nettezza:

et tamen vide ne, si ego non intellegam quid Epicurus loquatur, cum Graece, ut videor, luculenter sciam, sit aliqua culpa eius, qui ita loquatur, ut non intellegatur. quod duobus modis sine reprehensione fit, si aut de industria facias, ut Heraclitus, 'cognomento qui σκοτεινός perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit', aut cum rerum obscuritas, non verborum, facit ut non intellegatur oratio, qualis est in Timaeo Platonis. Epicurus autem, ut opinor, nec non vult, si possit, plane et aperte loqui, nec de re obscura, ut physici, aut artificiosa, ut mathematici,¹⁰ sed de illustri et facili et iam in vulgus pervagata loquitur.

² Sulla ricezione dell'epicureismo a Roma, cfr. Maso 2008.

³ Sul fenomeno dell'oscurità nella letteratura filosofica (anche epicurea), cfr. Delle Donne 2023.

⁴ Cic. *De orat.* II 61: *in philosophos vestros si quando incidi, deceptus indicibus librorum, qui sunt fere inscripti de rebus notis et inlustribus, de virtute, de iustitia, de honestate, de voluptate, verbum prorsus nullum intellego; ita sunt angustis et concisis disputationibus inligati; poetas omnino quasi alia quadam lingua locutos non conor attingere. Cum eis me, ut dixi, oblecto, qui res gestas aut orationes scripserunt suas aut qui ita loquuntur, ut videantur voluisse esse nobis, qui non sumus eruditissimi, familiares.*

⁵ Diverso il caso degli Epicurei romani, il cui latino, per Cicerone, non era oscuro, ma semplicemente sciatto e mediocre sotto il profilo retorico-stilistico; cfr. *Ac.* I 5: [...] *didicisti enim non posse nos Amafinii aut Rabirii similes esse, qui nulla arte adhibita de rebus ante oculos positus vulgari sermone disputant, nihil definiunt nihil partiuntur nihil apta interrogatione concludunt, nullam denique artem esse nec dicendi nec disserendi putant.* Sulla polemica anti-stoica nel passo, cfr. Moretti 1994, 114. Sulla chiarezza sciatta degli epicurei romani, cfr. Milanese 1989, 117-125 (spec. 118-119), a cui rimando anche per i riferimenti ad altri passi ciceroniani pertinenti.

⁶ Iannacci 1994.

⁷ Ferrari 2010.

⁸ Barnes 1992.

⁹ Sull'oscurità in Cicerone, cfr. Buongiovanni 2016-2017.

¹⁰ Sull'oscurità dei matematici, cfr. anche *De orat.* I 10: *Quis ignorat, ei, qui mathematici vocantur, quanta in obscuritate rerum et quam recondita in arte et multiplici subtilique versentur? Quo tamen in genere ita multi perfecti homines exstiterunt, ut nemo fere studuisse ei scientiae vehementius videatur, quin quod voluerit consecutus sit.* Sull'oscurità del linguaggio matematico-geometrico (particolarmente presente nel *Timeo* platonico) insiste anche Calcidio nel suo commentario: cfr. Delle Donne 2023, con relativa bibliografia.

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

religionum animum nodis exsoluere pergo, deinde quod <u>obscura de re tam lucida</u> pango <u>carmina</u> , musaeo contingens cuncta lepore.	
id quoque enim non ab nulla ratione uidetur;	935
sed uel uti pueris absinthia taetra medentes cum dare conantur, prius oras pocula circum contingunt mellis dulci flauoque liquore, ut puerorum aetas inprouida ludificetur	
labrorum tenuis, interea perpotet amarum	940
absinthi laticem deceptaque non capiat,ur, sed potius tali facto recreata ualescat, sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque uidetur tristior esse quibus non est tractata, retroque	
uolgens abhorret ab hac, uolui tibi suauiloquenti	945
carmine Pierio rationem exponere nostram et quasi musaeo dulci contingere melle, si tibi forte animum tali ratione tenere uersibus in nostris possem, dum perspicias omnem	
naturam rerum, qua constet compta figura.	950

Lucrezio neutralizza così la prima accusa di cui reca testimonianza anche Cicerone: a suo giudizio, l'oscurità epicurea è un fatto "oggettivo", perché attiene, in prima istanza, all'oggetto della trattazione del Maestro. Anche se non è stato notato, la difesa lucreziana è particolarmente raffinata, perché colloca Epicuro alla stessa stregua, per esempio, del Timeo di Platone (cfr. Cic. De fin. II 15, cum rerum obscuritas [...] facit ut non intellegatur oratio, qualis est in Timeo Platonis), al quale nessun avversario, nemmeno il più irriducibile, ha mai imputato una qualche deficienza stilistica; com'è pressoché unanimemente attestato dalle fonti, l'oscurità del dialogo era da ricondursi alla difficoltà della materia trattata: perché, sotto il profilo letterario, Platone era un maestro di scrittura filosofica.¹⁸

Ciò non toglie, però, che il testo epicureo dovesse apparire comunque oscuro al lettore romano – anche se si trattava di un'oscurità "derivata", per così dire.¹⁹ Ma, se si compromette il rapporto tra il testo epicureo e il suo lettore, ne consegue l'impossibilità, per quest'ultimo, di accedere ai contenuti dottrinali essenziali per raggiungere la felicità. Il poema di Lucrezio si rivela capace di risolvere questo cortocircuito, perché la tecnica versificatoria del poeta è capace di produrre lucida carmina,²⁰ con cui è temperato un musaeus lepos. Come ha efficacemente mostrato Milanese,²¹ lucida carmina non è una iunctura dal valore

¹⁸ Cfr. p.es. Calcidio, che nel capitolo 322 (ed. Waszink) del *Commento al Timeo*, scrive: *Sed neque Timaeus, qui disserit, instabilis orator nec audientes tardis; restat ut res ipsa difficilis et obscura sit.* Cfr. Delle Donne 2023 per un'analisi più accurata del passo e Delle Donne 2023a su Platone maestro di stile in ambito romano.

¹⁹ Si noti che la formulazione più chiara della "congenericità", o affinità, tra discorso e oggetto del discorso, talché se il secondo gode di alcune caratteristiche (instabilità, oscurità) queste ultime si riverberano anche sul primo, è contenuta proprio nel *Timeo* (29b4-c2): cfr. ora il commento *ad loc.* di Petrucci in Ferrari-Petrucci 2022, 256-260.

²⁰ E che siano *carmina* è rivendicato con orgoglio dall'autore: il termine è in posizione enfatica. *Lucidus* ricorre spesso con *tela*, sia in riferimento ai celebri *lucida tela diei* (che non servono a dissipare le tenebre dell'ignoranza, ma occorrono le *naturae species ratioque*: I 147, II 60, III 92, VI 40), sia ai *tela* propriamente intesi (IV 845, una controprova dell'infondatezza dell'ipotesi di West 1969, 81 ss., che intende *tela* come femminile singolare, "trama, ordito"); un'altra espressione formulare in cui ricorre è *caeli lucida templa* (I 1014, II 1039) e, sempre in riferimento alla sfera celeste, *lucidus* qualifica l'*aer* (IV 315) e i *signa* (V 518).

²¹ Milanese 1989, 108-114.

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

meramente estetico: la luminosità della scrittura lucreziana è il necessario contrappunto dell'oscurità che, dalla materia trattata da Epicuro, si diffondeva, evidentemente, alla sua stessa opera. In questa prospettiva, il campo semantico della luce evocato dall'aggettivo *lucidus* – a cui devono essere accostati (almeno) anche *clarus*²² e *planus*²³ – si rivela una scelta retoricamente strategica e filosoficamente raffinata: da un lato, comporre *lucida carmina* è in piena continuità con il paradigma di scrittura filosofica propugnato dalla scuola, che aveva indicato, fin dalla sua fondazione, proprio nella chiarezza l'unica virtù dell'eloquio;²⁴ dall'altro, Lucrezio avverte la necessità di aderire al codice della scrittura poetica (in questo senso va letto il *musaeus lepos*),²⁵ così da poter anche utile miscere *dulci*. Ma la ricerca del *lepos* assolve anche a un'altra funzione: allo stile volutamente *perspicuo* e “aperto” della scuola, era stato spesso obiettato che, se con la chiarezza (che pure è una proprietà essenziale per la comunicazione) non interagisce una dose (sia pur misurata) di *ornatus*, il registro del discorso risulta eccessivamente basso,²⁶ e il piacere che si trae dalla lettura scema. Un'eco di questa polemica potrebbe essere rintracciata nel *tristior* di I 944 (nel prosieguito del passo sopra citato), che assumerebbe così, in questo contesto, anche un significato retorico-stilistico. Infatti, la celeberrima immagine della medicina,²⁷ che precede immediatamente l'occorrenza di *tristior*, investe proprio la dimensione formale e comunicativa della *ratio* epicurea, e viene addotta per giustificare l'applicazione del *lepos* (v. 945, *suauiloquenti*; v. 947, *musaeo dulci* [...] *melle*²⁸) ai *lucida carmina*, che altrimenti rischierebbero di fungere da medicinale sì salvifico, ma anche “orrifico”.²⁹ In tal senso, l'unico autore che Lucrezio individua come paradigma letterario della “funzione didascalica”³⁰ della poesia è Empedocle (I 731-733):³¹ infatti, anche i *carmina* [...] *diuini pectoris eius* dispiegano una capacità disvelatrice, *uociferantur et exponunt* (che si applica, però, a *praeclara reperta*).³² In questo

²² Cfr. I 697, dove la connessione con il problema epistemologico è esplicita; in generale, *clarus* designa sempre colori brillanti: I 1003, II 52, II 803, II 830, II 1030, IV 232, IV 394, IV 824, V 295, V 582, V 779, V 1258, VI 163; ma l'aggettivo qualifica anche un suono, o una voce, chiaro e distinto: IV 567 e 711; naturalmente, il termine mantiene anche l'accezione di “famoso”, “illustre”: I 42, I 119, III 76, V 1120.

²³ Cfr. II 934 (*planum facere* seguito da *probare*), da cfr. con IV 778 (*plane si res exponere auemus*) e VI 653-654 (*plane contueare, uideas plane*); ma cfr. anche IV 555 (del suono si dice che può *plane exaudiri discernique articulatum*) e I 411 (dove ricorre *plani campi*).

²⁴ Cfr. soprattutto D.L. X 13: *Κέχρηται δὲ λέξει κυρία κατὰ τῶν πραγμάτων, ἣν ὅτι ἰδιωτάτη ἐστίν, Ἀριστοφάνης ὁ γρομματικός αἰτιᾶται. σαφῆς δ' ἦν οὕτως, ὡς καὶ ἐν τῷ Περὶ ῥητορικῆς ἀξιοῖ μηδὲν ἄλλο ἢ σαφήνειαν ἀπαιτεῖν.* Cfr. poi anche *Ep. Hdt.* 37-38; *PHer.* 1479/1417 Sedley, fr. 12 col. III 11-12 (ma si vedano anche fr. 12 col. VI; fr. 13 col. VI *sup.* 8-12, con Sedley 1973, 5-83 e De Sanctis 2015, 59-60); *Nat.* XIV, col. 43.6-14 Leone (con Blank 2001, 243). In generale, sul tema cfr. Arrighetti 2013 e la discussione di Milanese 1989, 34 ss.

²⁵ Sul *lepos*, probabilmente una delle molteplici forme di estrinsecazione della *diuina uoluptas*, cfr. Piazzi 2011, 16-20, anche sui rapporti con il canone callimacheo; insiste sulla potenzialità psicagogica del *lepos* anche Schrijvers 1970, 33 ss., che esagera, però, nell'ingabbiare il rapporto tra *charme* poetico e contenuto nello schema *per falsa ad vera*.

²⁶ Si veda la distinzione tracciata da Cicerone tra *disertus* ed *eloquens*: Cic. *De orat.* I 94: *Itaque ego hac eadem opinione adductus scripsi etiam illud quodam in libello [...] disertos cognosse me non nullos, eloquentem adhuc neminem, quod eum statuebam disertum, qui posset satis acute atque dilucide apud medicos homines ex communi quadam opinione hominum dicere, eloquentem vero, qui mirabilius et magnificentius augere posset atque ornare quae uellet [...].*

²⁷ Peraltro, già platonica: *Ig.* II 659e; sulla *philosophia medicans* in Lucrezio, cfr. Kilpatrick 1996.

²⁸ Sull'immagine del miele, cfr. Schrijvers 1970, 35-36 (e relative note).

²⁹ Cfr. Conte 2012², 15, secondo il quale già Virgilio, nelle *Georgiche*, coglieva questo rischio; cfr. anche Nightingale 2017, 51-52. In questa misura, è dunque lecito affermare che il *lepos* concorra a “catturare” e tenere avvinta al testo l'attenzione del lettore: Schrijvers 1970, 39.

³⁰ Piazzi 2005, 45.

³¹ Cfr. il commento di Piazzi 2005, 161-163 e, più recentemente, Montarese 2012, 212-234.

³² L'aggettivo, che di per sé vale “celebre”, potrebbe caricarsi qui anche di un'altra sfaccettatura semantica. Pare infatti molto probabile che, anche in questa occorrenza, sia attiva la connessione con il campo semantico della luce (ben attestata nell'uso lucreziano dell'aggettivo: Piazzi 2005, 159). Se è così, proprio in questa qualificazione

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

modo, con la giusta combinazione di chiarezza, che rende possibile la visione della realtà (vv. 949-950, *dum perspicis omnem/naturam rerum*), e cura formale, si può ottenere la *diuoluptas* (II 172),³³ che è propedeutica all'atarassia.

Qualcosa di analogo si legge anche in un altro celebre passo lucreziano (I 136-148):³⁴

Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta
difficile inlustrare Latinis uersibus esse,
multa nouis uerbis praesertim cum sit agendum
propter egestatem linguae et rerum nouitatem;
sed tua me uirtus tamen et sperata uoluptas 140
suauis amicitiae quemuis efferre laborem
suadet et inducit noctes uigilare serenas
quaerentem dictis quibus et quo carmine demum
clara tuae possim praepandere lumina menti,
res quibus occultas penitus conuisere possis. 145
hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesst
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.

L'azione di *inlustrare*³⁵ *Latinis uersibus* è resa necessaria dagli *obscura reperta* dei Greci (di nuovo, l'oscurità è un dato oggettivo; cfr. anche v. 145, *res occultas*); essa è poi richiamata e rafforzata, al verso 142, dall'oscurità della notte,³⁶ che è però serena (con un richiamo alla *uoluptas* epicurea, garantita anche dal processo di scrittura della filosofia della scuola³⁷); al verso 144, dai *clara lumina* offerti alla mente di Memmio; e, infine, nella triade 146-148, dal richiamo ai *radii solis* e ai *lucida*³⁸ *tela diei*, che, a differenza della "visione razionale della natura" (*naturae species ratioque*),³⁹ sono incapaci di dissipare le false, e pertanto ottenebranti (*terrorem animi tenebrasque*), credenze degli uomini (le *tenebrae* sono interiori, la luce evocata è esteriore).⁴⁰ In particolare, l'immagine dei *lumina*, che è retoricamente molto

dei *reperta* come "luminosi" si dovrebbe rintracciare la principale differenza rispetto all'impresa comunicativa di Epicuro: quest'ultimo ha dovuto gettare luce su una realtà essenzialmente oscura, non certo *praeclara*. Sul modello empedocleo, cfr. Conte 2012², 18 ss. e il classico Sedley 1998.

³³ L'abbinamento tra l'aggettivo *dia*, che conserva una connessione con l'ambito semantico della luce, e il termine-chiave della filosofia epicurea (*uoluptas*) è giustamente notato da Brown 1984, 189.

³⁴ Qualche spunto interessante di analisi è in West 1969, 79-85, che riconduce l'impiego dell'immagine luce/oscurità alla "fluidity of imagery" che, secondo lui, è tipica di Lucrezio.

³⁵ Il verbo ricorre anche a III 2, là dove il soggetto è Epicuro, che ha gettato una luce sui *commoda uitae*. Il rispecchiamento tra Epicuro e Lucrezio passa attraverso la pratica della chiarificazione, come suggerisce anche l'uso di *claro* (III 36, IV 778), impiegato sempre nella forma della perifrastica passiva, e di *clareo* (VI 937).

³⁶ Sul contrasto tra l'oscurità dell'ambientazione della scrittura e la luminosità sprigionata dalla stessa scrittura, cfr. Brown 1984, 71.

³⁷ Un'analogia suggestione anche in Brown 1984, 72: "Thus composition [...] allows him to indulge in the other great Epicurean pleasure of philosophical reflection".

³⁸ L'impiego dell'aggettivo è significativo: esso può legittimamente qualificare soltanto i *carmina* del poeta (vd. I 933-934), che sono capaci, a differenza dei raggi del sole, di rischiarare l'interiorità del lettore, in virtù del loro contenuto razionale.

³⁹ Su questa "triade", e sull'"eptade" in cui ricorre altrove (la terminologia è di Giancotti 1989, 198), cfr. l'eccellente discussione di Beltramini 2020, da cui è tratta anche la resa dell'endiadi (p. 311).

⁴⁰ Sulla dialettica interiorità/esteriorità, cfr. Beltramini 2020, 311 e *passim*. Com'è noto, Lucrezio assimila queste "tenebre" ingenerate dalla paura alle fantasiose paure dei bambini immersi nel buio: è quanto si legge nella

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

efficace, si rintraccia anche in Cicerone (De orat. III 50), là dove ricorre con una significativa omologia:⁴¹

[...] easdem res autem simul ac Fufius aut vester aequalis Pomponius agere coepit, non aequae quid dicant, nisi admodum attendi, intellego; ita confusa est oratio, ita perturbata, nihil ut sit primum, nihil ut secundum, tantaque insolentia ac turba verborum, ut oratio, quae lumen adhibere rebus debet, ea obscuritatem et tenebras adferat atque ut quodam modo ipsi sibi in dicendo obstrepere videantur.⁴²

Inoltre, nei versi sopra citati si va chiarendo anche perché le res trattate da Lucrezio (ed Epicuro) siano oscure: l'uso di occultus (traduzione latina del tecnico ἄδηλος) al verso 145 è sintomatico della natura non visibile dei principi della filosofia epicurea,⁴³ cioè gli atomi e il vuoto: non stupirà quindi che, nel poema, gli atomi siano detti "ciechi",⁴⁴ proprio perché sfuggono alla capacità percettiva umana (e perché non hanno scopo). L'oscurità, insomma, è un dato intrinseco della realtà, il cui piano strutturale non ci è empiricamente perspicuo: si ottiene, così, un'importante confutazione della critica formulata, per esempio, in Ac. I 5, secondo la quale gli Epicurei si sarebbero occupati in maniera oscura di de rebus ante oculos positus; non solo i versi di Lucrezio sono lucida, ma sono capaci di illustrare res di per sé occultas. Da questo punto di vista, si comprende bene anche perché una filosofia, come quella epicurea, capace di fornire uno sguardo penetrante (cfr. il frequentativo conuiso al v. 145) sulla struttura profonda della realtà, venga assimilata da Lucrezio a una forma di illuminazione intellettuale,⁴⁵ con la naturale conseguenza che il padre di tale filosofia, cioè

cosiddetta "tetrade" (così la chiama Giancotti 1989, 198) di II 55-58, III 87-90 e VI 35-38, che è interamente costruita sull'opposizione luce/tenebre: *nam ueluti pueri trepidant atque omnia caecis/ in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus/ interdum, nibilo quae sunt metuenda magis quam/ quae pueri in tenebris pauitant finguntque futura.*

⁴¹ Il passo è richiamato anche da Milanese 1989, 111; ma cfr. anche quanto afferma Cotta (portavoce ciceroniano) a proposito dell'esposizione dell'epicureo Velleio in *De nat. deor.* I 58: *ego autem, etsi vereor laudare praesentem, iudico tamen de re obscura atque difficili a te dictum esse dilucide, neque sententiis solum copiose sed verbis etiam ornatius quam solent vestri* (là dove ricorre la stessa combinazione di *clarité* e *charme* che intride il poema lucreziano: Schrijvers 1970, 39); e quanto dice Torquato in *De fin.* I 71: *Quapropter si ea, quae dixi, sole ipso illustriora et clariora sunt, si omnia dixi hausta e fonte naturae, si tota oratio nostra omnem sibi fidem sensibus confirmat, id est incorruptis atque integris testibus, si infantes pueri, mutae etiam bestiae paene loquuntur magistra ac duce natura nihil esse prosperum nisi voluptatem, nihil asperum nisi dolorem, [...] nonne ei maximam gratiam habere debemus, qui hac exaudita quasi voce naturae sic eam firme graviterque comprehenderit, ut omnes bene sanos in viam placatae, tranquillae, quietae, beatae vitae deduceret?* (un passo estremamente "lucreziano", sia per lessico sia per contenuto; entrambi i luoghi ciceroniani sono già citati da Boyancé 1970, 298).

⁴² L'immagine persiste anche nella precettistica retorica di età imperiale: cfr. p.es. Quint. VIII 2, 23: *nam si neque pauciora quam oportet neque plura neque inordinata aut indistincta dixerimus, erunt dilucida et negligenter quoque audientibus aperta; quod et ipsum in consilio est habendum, non semper tam esse acrem iudicis intentionem, ut obscuritatem apud se ipse discutiat et tenebris orationis inferat quoddam intelligentiae suae lumen, sed multis eum frequenter cogitationibus avocari, nisi tam clara fuerint, quae dicemus, ut in animum eius oratio, ut sol in oculos, etiamsi in eam non intendatur, incurrat.*

⁴³ Così suggerisce anche Brown 1984, 71.

⁴⁴ Insiste sul punto Gale 1994, 204; cfr. anche Lehoux 2013, 147 sul valore etico di *caecus* in riferimento ai moti atomici.

⁴⁵ Di fatti, la conoscenza è descritta con *uerba uidentis*: Gale 1994, 203 n. 161 e Carozzo 2001; e non è impossibile che Lucrezio ipotizzi una connessione tra *radius* (i celebri *radii solis*) e *ratio* (I 146-148 = II 59-61 = III 91-93 = VI 39-41), sulla base di una suggestione para-etimologica: cfr. già The Sister Frances 1962-1963; sulle etimologie come forma dell'argomentazione, cfr. Marcović 2008, 110-122. Casi del genere potrebbero ricadere nel

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

Epicuro, è descritto (in versi spesso intessuti di reminiscenze omeriche: I 62-71)⁴⁶ come portatore di luce (III 1-8):⁴⁷

O tenebris tantis tam clarum extollere lumen
 qui primus potuisti inlustrans commoda uitae,
 te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc
 ficta pedum pono pressis uestigia signis,
 non ita certandi cupidus quam propter amorem 5
 quod te imitari aueo; quid enim contendat hirundo
 cycnis, aut quidnam tremulis facere artibus haedi
 consimile in cursu possint et fortis equi uis?

La manifestazione della realtà per come essa è rappresenta il risultato più importante della filosofia di Epicuro (e di Lucrezio): [...] res ipsaque per se/ vociferatur, et elucet natura profunda (II 1051). I lucida carmina lucreziani riescono a rendere visibile – e, quindi, pienamente conoscibile, nella prospettiva sensistica epicurea⁴⁸ – ciò che è, costitutivamente, non-visibile. Questa rivelazione consente anche di dissipare le tenebre “sogettive” (cfr. I 146 = III 41 = VI 1), che dipendono dalle false credenze umane, e induce nel destinatario del messaggio epicureo un piacere misto all'orrore,⁴⁹ come si legge nel prosieguo del passo sopra trascritto (III 28-30):

his ibi me rebus quaedam diuina uoluptas
 percipit atque horror, quod sic natura tua ui
tam manifesta patens ex omni parte resecta est. 30

Il “rischiamento” prodotto nel destinatario dalla riproposizione lucreziana della filosofia del Maestro è simboleggiato anche da un'altra celebre stringa: aurea dicta (III 12-13,

fenomeno della cosiddetta “atomology”, tematizzata da Friedländer 1940 e poi ripresa (e anche criticata: cfr. p.es. Marcović 2008, 121-122) da diversi altri studiosi (da ultimo, anche da Montarese 2012, 186).

⁴⁶ Conte 2012², 11 ss.

⁴⁷ Su questa immagine, cfr. Gale 1994, 202-207; cfr. anche V 11-12: *fluctibus et tantis uitam tantisque tenebris/ in tam tranquillo et tam clara luce locavit.*

⁴⁸ La grandezza del poema lucreziano, con la sua scrittura immaginifica e altamente metaforica (cfr. Schiesaro 1990), sta in questa peculiare capacità di visualizzazione dell'invisibile (cfr. anche Schrijvers 1970, 42): le immagini a cui Lucrezio dà corpo sono, a un tempo, “empiricamente visibili”, perché direttamente riscontrabili dal lettore (cfr. p.es. I 305-328); e “razionalmente visibili” (cfr. la stringa *uidere animo*, p.es. a III 903), nella misura in cui attivano, attraverso i sensi, la ragione del lettore, che può così elaborare una rappresentazione pienamente razionale della realtà. Risulta qui presupposta l'assimilazione della ragione a un organo di senso, che è un'assunzione tipicamente epicurea, e specialmente alla vista, che è un tratto peculiare di Lucrezio (Schiesaro 1984, 154); in questa cornice, appare meglio giustificato anche l'impiego massiccio del lessico “visualistico” in campo conoscitivo. Sull'integrazione tra sensi e ragione, e sull'ambivalenza della visione, empirica e razionale, cfr. Lehoux 2013, 134 ss. e anche Beltramini 2020, 315.

⁴⁹ La combinazione è già in Pacuvio, fr. 330 W: *animus mi horrescit et gliscit gaudium*; per altri *loci paralleli*, cfr. Bailey 1986², II, 992.

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

omnia nos itidem depascimur aurea dicta,/ aurea, perpetua semper dignissima vita).⁵⁰ Le parole di Epicuro sono “d’oro” non solo perché sono, genericamente, preziose,⁵¹ ma anche perché – al modo dell’oro – sprigionano una luce, quell’illuminazione necessaria a raggiungere l’atarassia. Com’è evidente, Lucrezio delinea il profilo di un Maestro che, lungi dall’essere oscuro, come volevano i suoi detrattori, è paragonabile finanche al sole (III 1042-1044),⁵² proprio per la sua capacità rischiaratrice e disvelatrice. Per questo, il poema lucreziano è a sua volta concepito e costruito come una fonte di illuminazione per Memmio (e per ogni lettore romano): perché l’oscurità in cui è immersa la realtà nel suo strato più profondo (quello atomico), e l’oscurità in cui versano gli uomini per le loro false credenze, necessitano di essere entrambe neutralizzate, per far sì che si ottenga una visione integrale e limpida della rerum natura; e l’iniziale meraviglia di fronte a questo inedito scenario, ben presto, si deve tramutare in atarassia, una volta interiorizzati gli ipsissima verba della dottrina epicurea.⁵³ Ma ciò può efficacemente avvenire solo attraverso l’istituzione di un rapporto proficuo e realmente istruttivo tra testo e lettore:⁵⁴ solo a queste condizioni, il telos etico risulta pienamente (anche se non facilmente) perseguibile.

Un’ultima notazione. In questa cornice, si comprende bene anche perché, nel primo libro (vv. 638-644),⁵⁵ Eraclito sia esibito da Lucrezio come paradigma in deterioribus di scrittura filosofica: per l’oscurità della sua espressione (clarus ob obscuram linguam), egli è un anti-Epicuro⁵⁶ (e un anti-Lucrezio);⁵⁷ perché quell’oscurità induce, sì, il lettore a instaurare un rapporto costruttivo, attivo (cfr. la dittologia sinonimica ed allitterante admirantur amantque), con il testo, nel tentativo di decifrarne le parole e disvelarne, quasi allegoricamente,⁵⁸ il significato profondo (inuersis quae sub uerbis latitantia cernunt); ma –

⁵⁰ Sull’immagine del poeta-ape, nonché sulla costruzione di questi versi, cfr. Kenney 1971, 76.

⁵¹ Bailey 1986², II, 989.

⁵² *ipse Epicurus obit decurso lumine nitae,/ qui genus humanum ingenio superauit et omnis/ restinxit stellas exortus ut aetherius sol.* Ma cfr. già Colote, Cfr. *VH²* I 123: ἡ πάρεσι, Τῆταν, τὰ σκό<τη> πά<ντα> <ἐκ>δη<λῶν>: poteva essere, quindi, un’immagine di repertorio della scuola, da Lucrezio sviluppata e messa a frutto in tutta la sua gravidanza; cfr. anche *De fin.* II 70: *Epicurus, hoc enim vestrum lumen est.* I due passi sono citati da Bailey 1986², II, 986.

⁵³ La meraviglia è una conseguenza necessaria della visione vera (e nuova) della realtà; ma essa deve presto lasciare il posto al piacere “catastematico”, che consegue al possesso pieno della dottrina. Su questo motivo, cfr. II 1026-1050, che costituisce anche un’interessante rielaborazione del motivo, già platonico e poi aristotelico, dell’uscita dell’uomo dalla caverna: cfr. Nightingale 2017, 50-60. Sulla “retorica del necessario” come necessario esito di un’iniziale “retorica del mirabile”, cfr. Conte 2012², 26.

⁵⁴ Sulle dinamiche di interazione tra poema e destinatario, che è attivamente coinvolto nell’elaborazione del discorso filosofico, di cui è, in certa misura, corresponsabile, cfr. Conte 2012², 27 ss. Ma cfr. già Cox 1971, 6 sul coinvolgimento attivo del destinatario.

⁵⁵ *Heraclitus inquit quorum dux proelia primus,/ clarus ob obscuram linguam magis inter inanis/ quamde grauis inter Graios, qui uera requirunt;/ omnia enim stolidi magis admirantur amantque,/ inuersis quae sub uerbis latitantia cernunt,/ ueraque constituunt quae belle tangere possunt/ auris et lepido quae sunt fucata sonore.* Su questi versi, che sono (e sono stati) molto dibattuti, cfr. Milanese 1989, 125-150 e, più recentemente, Piazzini 2005, 25-41 e 88-95 e Montaresi 2012, 40-42, 182-207.

⁵⁶ In questo senso, è indicativa anche la presentazione di Eraclito come un *dux* che *inquit* [...] *proelia primus*, con *Heraclitus* e *primus* concordati con iperbato a cornice, a rimarcare il ruolo di particolare rilievo del preplatonico (un’interessante omologia è in Diogene di Enoanda, fr. 6 III 7-9 Smith, καὶ Ἡρακλείτου προῦ[τον], ἐπεὶ καὶ προῦτος ἡμ[εῖν] τῆ|τακται, da leggere con Capasso 1983, 456 n. 175): si tratta di una contraffazione del vero “eroe” della conoscenza, Epicuro, descritto altrove (spec. I 67 e 71, vd. *primus*) con versi intessuti di omerismi ed epicismi (Conte 2012², 11-12): cfr. Montaresi 2012, 183.

⁵⁷ La poetica dell’oscurità, tipica di Eraclito, è speculare alla poetica della luminosità propria di Lucrezio. In questa stessa direzione, cfr. Montaresi 2012, 191-192.

⁵⁸ È possibile che *inuersis* [...] *sub uerbis* alluda alla pratica della lettura allegorica, criticata da Lucrezio anche in alcuni celebri versi del libro II (655-660; da cfr. anche con III 130-135, contro la metafora), e designata con il termine *inuersio* da Quintiliano (VIII 6, 44: *allegoria quam inuersionem interpretantur, aut aliud uerbis aliud sensu ostendit, aut etiam interim contrarium*; ma in Cic. *De orat.* II 261 *inuersio uerborum* vale “ironia”); ma cfr. Schrijvers 1970, 45 e

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

come Lucrezio lascia intendere, con un'allusività tipicamente eraclitea⁵⁹ – dietro agli artifici retorici e ai ricercati effetti fonici (quae belle tangere possunt /auris; lepido quae sunt fucata sonore),⁶⁰ non si nasconde nessun contenuto di verità. Diversamente dal preplatonico, Lucrezio concepisce l'oscurità come una proprietà, per certi versi, oggettiva della realtà, e, per altri, necessariamente inerente al lettore; ma lui sa di poterla dissipare, in entrambi i casi, grazie ai suoi lucida carmina, al suo poema, che è l'unico strumento adeguato allo scopo. Anche in questo rispetto, egli si scopriva emulo del Maestro, a sua volta vincitore di un duello contro ogni forma di oscurità.

II

Una forma diversa della medesima “eticizzazione” del rapporto tra lettore e testo si rintraccia anche nel PHerc. 1012 di Demetrio Lacone.⁶¹ La ragione per la quale Demetrio si dedica a dirimere le aporie rinvenute nell'opera del Maestro si comprende solo alla luce della dottrina epicurea, e in particolare dell'identificazione del telos con l'atarassia, a sua volta condicio sine qua non della felicità. È una philosophia medicans, quella degli epicurei.⁶² L'opera di Epicuro⁶³ – come, d'altronde, lo stesso Epicuro – rappresenta un'autorità per la scuola e per gli allievi;⁶⁴ ma se un testo autoritativo viene scoperto contraddittorio, oscuro o contro-intuitivo, il lettore ne sarà turbato (ταραχή, col. LXVII),⁶⁵ in ragione dell'attesa salvifica che riponeva in esso; e provare turbamento è evidentemente incompatibile con il perseguimento dell'atarassia (col. LXVI):⁶⁶

Piazzì 2005, 31-32, che propendono per riferire l'espressione, più genericamente, all'impiego dei tropi (e, in effetti, anche l'oscillazione di significato in Quintiliano e Cicerone sembra avere proprio il concetto di tropo come comune denominatore, nella misura in cui sia l'ironia, sia l'allegoria presuppongono uno scarto nel rapporto convenzionale tra significante e significato); Montarese 2012, 201 pensa ad “ambiguity and double meanings”, che non erano concepiti, però, come concettualmente diversi dall'allegoria. Il primo a intendere in senso lato l'espressione è Bailey 1986², II, 715.

⁵⁹ Si tratta, cioè, di una “leçon par l'exemple”: Schrijvers 1970, 44; cfr. anche Montarese 2012, 184-185. Sulla mimesi dello stile eracliteo, ricco di antitesi ed ossimori, cfr. già Bailey 1986², II, 715.

⁶⁰ Credo abbia ragione Piazzì 2005, 35, secondo la quale l'insistenza sul suono e sulle modalità della sua ricezione potrebbe alludere al contesto orale-aurale tipico della produzione eraclitea. Milanese 1989, invece, ha creduto di poter istituire un confronto tra i versi lucreziani e alcune testimonianze ercolanesi: il PHerc. 1425 (coll. XX 22-XXI 3 Jensen), contenente una parte del V libro del Περί ποιημάτων filodemeo, e il PHerc. 994 col. b, 13-16, contenente il II libro della medesima opera filodemea. Secondo Milanese, sia Lucrezio sia Filodemo recherebbero testimonianza di uno dei numerosi temi al centro della polemica interscolastica tra Stoici ed Epicurei: il criterio della critica letteraria, che, secondo gli Stoici (in particolare, secondo Aristone di Chio), risiedeva nella dimensione acustico-fonica, e non nel giudizio intellettuale; sul punto, si registrava il vibrante dissenso di Filodemo. Dalla prospettiva di Milanese, quindi, il passo lucreziano non sarebbe rivolto solo *contra Heraclitum*, ma anche, e soprattutto, *contra Heracliti laudatores* (cioè gli Stoici). Dello stesso avviso anche Montarese 2012, 192-199. Ma sulla reale presenza degli Stoici nel DRN, cfr. le riserve di Furley 1966.

⁶¹ L'edizione di riferimento è quella di Puglia 1988. Per un più ampio esame del tema qui discusso, cfr. Delle Donne 2023b.

⁶² Gigante 1975 e, più recentemente, Kilpatrick 1996.

⁶³ E degli altri *kath'egemones*, tra i quali Metrodoro ed Ermarco: Angeli 1988, 293.

⁶⁴ Sedley 2003.

⁶⁵ Sul valore, a un tempo, psicologico ed esegetico della nozione, cfr. Alesse 2011.

⁶⁶ Un commento più accurato è in Puglia 1988, 297-301; cfr. poi Alesse 2011, 210-211 e McConnell 2017 (del quale non condivido la posizione).

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

— — —|| ἵνα διὰ τῆς ἀντιθέσεως | τῶν διδασκαλιῶν⁶⁷ ἀντίθε|σις
 ὑπονοῖται καὶ δοξῶν, | καὶ τις μὴ πεπεικῶς τοῦ | το ταραχθῆσεται. Καὶ πῶς
 | ὁ Ἐπι[ο]υρος ἀτοπον ἔ|λεγεν πολ[λ]άκι[ς]· μὴ φυσικὴν | εἶναι [τ]ῆν
 πρὸς τὰ τέκνα | [σ]τοργ[γ]ήν; Κ[α]ὶ γὰρ σημα[ι]|νομέν[ου] ὑπὸ [πολλ]ῶν
 [ῥ]τι, | τῆς φύσε[ω]ς οὐσης τ[ῆ]ς | πρὸς τὰ τέκν[α] φιλοστο[ρ]γία[ς], κατ'
 ἀ[ν]ά[γ]κη[ν] γένοιτ' ἄ[ν], | λέγ[ο]υσιν [.. ἄ]τοπον μ[ὴ] φυσ[ικ]ὴν αὐτὴν εἶναι
 — — —|| γὰρ δὴ Φ[— — —]|ΤΑ[.]Ε[— — —]|ΕΙ[— — —]

Insomma, per dirla con Blank, “la capacité à s’appuyer sur les écrits et les doctrines des pères fondateurs sans craindre que de leurs textes naissent contradiction et doute, est un facteur décisif de la tranquillité d’âme d’un épicurien.”⁶⁸ Questo è il motivo per il quale, in casi del genere, un vero seguace di Epicuro è chiamato ad applicare tutte le tecniche filologiche⁶⁹ ed esegetiche a sua disposizione per neutralizzare, negli ipsissima verba epicurei, la potenziale fonte di inquietudine. È quella che è stata chiamata philologia philosophica (o philosophia philologica); e, nella misura in cui è la filologia filosofica che consente di ripristinare il corretto rapporto tra lettore e testo, curando i turbamenti del primo, è lecito parlare anche di philologia medicans.⁷⁰ Per Demetrio, quindi, il testo è fonte di salvezza, se il rapporto istituito con il lettore è virtuoso e fecondo; o è causa di turbamento e infelicità, se quel rapporto è, per qualsivoglia ragione, perturbato. Mi limiterò ad addurre solo qualche esempio pratico di philologia medicans per corroborare la mia tesi, perché un esame più accurato è stato già condotto da altri studiosi.⁷¹

Una tecnica fruttuosamente impiegata da Demetrio per sciogliere il tarachos di un lettore poco avveduto è il cosiddetto “Principio della polisemia”. Un’affermazione può apparire “strana”, per esempio, se non si coglie l’ampiezza dello spettro semantico di un termine particolarmente importante. Il lettore deve essere in grado di riconoscere un πολλαχῶς λεγόμενον per poterne trascinare il significato più appropriato al contesto discorsivo di suo interesse. Per esempio, si potrebbe restare turbati di fronte a un’affermazione come μὴ φυσικὴν | εἶναι [τ]ῆν πρὸς τὰ τέκνα | [σ]τοργ[γ]ήν.⁷² Ma Demetrio mostra come, applicando il “Principio della polisemia”, non sussiste più nulla di ἄτοπον (coll. LXVII-LXVIII):

⁶⁷ Su questo termine, cfr. Alesse 2011, 211: “Propenderei per tradurre διδασκαλία nel senso più letterale di «insegnamenti», «spiegazioni», con i quali si dovranno intendere testi messi per iscritto, leggibili e, a distanza di tempo, ancora consultabili: non solo, però, opere scolastiche del Maestro e di altri, ma anche lezioni redatte, ὑπομνήματα, compendi di scuola”; di diverso avviso Puglia 1988, 196, secondo il quale si tratta di “dottrine” in senso lato.

⁶⁸ Blank 2001, 242.

⁶⁹ Sulla filologia – e, più in generale, sull’esegesi – di ambito epicureo, cfr. Capasso 1987, 39-59; Blank 2001; Erler 1993; Erler 1996; Erler 2003; Erler 2011; Ferrario 2000; Puglia 1980; Puglia 1982; Puglia 1986; Puglia 1988, 49-106; Roselli 1991; Sedley 1989; Sedley 2003, Tulli 2000.

⁷⁰ L’espressione è in Erler 1993, 1996, 2003.

⁷¹ Cfr. Delle Donne 2023 per un esame più accurato.

⁷² Cfr. frr. 19, 525, 526 Usener sulla τεκνοποιία; cfr. anche Epict. Diss. 1.23.1-5; Plut. De am. prol. 495a, Adv. Col. 1123a; Cic. Att. 7.2.4; Lact. Div. inst. 3.17.5; sul tema, cfr. Alesse 2011 e ora McConnell 2017.

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

— — — φύσει γὰρ λέγεται ὁ ἄνθρωπος ποριστικὸς εἶναι τροϋ|φῆς,
 ἐπειδὴπερ ἀδιαστρό|φως, φύσει δὲ πόνων εἶ|ναι δεκτικὸς, ἐπειδὴ
 κα|τ{ατ}ηναγκασμένως, φύ|σει δὲ τὴν ἀρετὴν διώ|κειν, ἐπεὶ συμφερόντως,
 | φύσει δὲ τὰς πρώτας τῶν | ὀνομάτων ἀναφωνήσεις | γεγονέναι λέγομεν,
 καθὸ | [·]N[·]CK[·]H[·]HC[·] — — —]ΓIC[— — —] — — —]E[—
 — — —]M[— — —] — — —]AC[— — —
 — — — ἀλλ' οὐ φύσει ἐστὶν ἡ πρὸς τὰ τέκνα στοργή,] | ἐπειδὴπερ οὐ
 κατηναγ|κασμένως στέργουσιν οἱ | ἄνθρωποι τὰ ἔκγ[ο]να. Τῶν | γὰρ κατ'
 ἀνάγκην γεινομέ|νων ἴδιον τὸ ἀκούσιον, πα|ρακολούθημα δ' ἀκουσίου | ἢ
 ἀντίπραξις, ὃ προδήλως | ἄπεστιν τῆς τῶ[ν] τέκνων | στοργῆς· [καὶ πῶς
 τα]ραχθῆ|[σετα]i τις]THN|[... ο]ύχ
 E[.....]POEK|[.....]ENΠΩ[·]TEΠ[·] — — —]AG[·]EIN[·]I[— — —

Nel caso in esame, physis rimanda semplicemente alla “costrizione” (ἀκούσιον), che induce una forma di “reazione” (ἀντίπραξις)⁷³ in chi la subisce;⁷⁴ in altre parole, l'espressione del Maestro può essere così parafrasata: “non è frutto di costrizione l'amore verso i figli”; in questa prospettiva, difficilmente le sue parole potranno essere ancora causa di turbamento nel lettore. La polisemia rappresenta, quindi, un fattore capace di perturbare la relazione tra testo e lettore, perché produce ambiguità, e l'ambiguità causa oscurità, che porta alla confusione e all'inquietudine.⁷⁵ Per questo l'assenza di ambiguità è un dettame della scuola, in fatto di stile.⁷⁶ Da qui discende la ben nota tendenza epicurea a non discostarsi troppo dal linguaggio corrente.⁷⁷

Anche un secondo caso di esegesi demetriaca merita di essere brevemente discusso. Di fronte a una lezione che comporterebbe un'evidente contraddittorietà nelle parole del Maestro, Demetrio ricorre a un'ipotesi ingegnosa, che chiama in causa la tradizione testuale e i fenomeni di corruzione che possono inficiarla (col. XLI):⁷⁸

⁷³ Secondo Alesse 2011, 212, n. 22 – che cita Marc. *Ant.* 2.1.5-6 dove ricorre ἀντιπράσσειν – il verbo “è un vocabolo di forte rilevanza sociale”; donde ἀντίπραξις allude al “l'azione contraria al sentimento sociale e all'affetto [...] uno spontaneo moto di repulsione e allontanamento dei nostri figli”. McConnell 2017, 160 avanza invece un'ipotesi diversa: “I posit a tentative conclusion: in contrast with πράξις it appears likely that the Stoic label for an action that takes place without assent to nature's prompting—and indeed specifically with active resistance against it (not the neutral withholding of assent but actual dissent)—is ἀντίπραξις.”

⁷⁴ Cf. Philippson 1924, 323 e Philippson 1916. Cfr. poi Alesse 2011, 212-213 e McConnell 2017 per una diversa lettura del passo di Demetrio.

⁷⁵ Cfr. Philod. *Sign.* III col. 36 De Lacy: Πλανῶν | [τα] δὲ κ[α]τὰ τὰς ὁμωνυμίας· λε|[γο]μένου γὰρ σημείου καὶ τοῦ φαι|νομένου περὶ ὃ συνίσταθ' ἡ ση|μειώσις, [ὡς] τῆς κινήσεως καὶ | τοῦ πλή[ρο]ς, καὶ τῆς σημειώσε|[ω]ς καθ' ἣν [συλ]λογιζόμεθα διότι | πῶς τῶν φανερωῖ τὸδε τὰφα|νὲς ἀκολουθεῖ, προσπίπτοντες | τῆ διαφορᾷ τῶν προηγουμέ|νων ἐναρρημάτων πρὸς τὰ | μὴ δῆλα, περὶ ὧν οἱ συλλογι|σμοὶ φέρονται, τὸν κατὰ τὴν ὁ|μοιότητα τρόπον τῆς σημει|ώσεως ἀθετοῦσιν, ἐκάτερα φύλλοντες εἰς ταῦτό. Cfr. poi Diog. Oen. fr. 34.II.6-III.1 Smith: ἐναυθθα δὲ ἐκτρέπεσθαι δεῖ τοὺς σοφιστικὸς λόγους τούτους ὡς ἐπιβούλους καὶ προπηλακιστὰς καὶ ἐξ ὀνομάτων κοινότητος μεμηχανημένους ἐπὶ τῆ[ι] τῶν ταλαιπώρων ἀνθρώπων [τ]α[ραχθῆ].

⁷⁶ Cfr. n. 24.

⁷⁷ Cf. Epic. *Ep. Her.* 66; *Nat.* XXVIII, 31.14.4 ff. Arrighetti: πάνυ γὰρ οἶμαι σε πολλὰ ἀν ἔχειμ προε[ν]έγκασθαι, ἃ ἐθε[ώ]ρεις [γ]ελοίως τι[νάς] ἐγδεξαμένους καὶ [πάν]τ[α] μᾶλλον ἢ τὸ νοούμενον κατὰ τὰς λέξεις, οὐκ ἔξω τῶν [ε]πιθισμένων λέξεων ἡμῶν χρ[ω]μένων οὐδὲ μετατιθέντων ὀνόματα ἐπὶ τῶμ φανε[ρ]ῶν.

⁷⁸ Di questa cifra chiaramente “apologetica” della filologia epicurea ha parlato Roselli 1991; cfr. anche Ferrario 2000.

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

— — — καὶ Ἐπικούρου διαφορίαν νομίζει|λεν ἄν τις·
 «Εἰ σοφὸς ἀνὴρ [τρ]ο | φῆς φροντιεῖ,
 καίτοι [δ'] ο[ύ] | τως ἔχουσιν·
 «Εἰ σοφὸς ἀνὴρ | ταφῆς φροντιεῖ,
 τάχα πε|ριπεσὼν ἀν[τιγ]ράφοις ἐν οἷς, | ἐκτερωγμέν[ο]υ τοῦ ἄλ|φα,
 τε|λέσαι τὸ ῥ[ῆ]μα θέλων, τὸ | [ῥ]ῶ [καὶ τὸ ὀ γ]ραφεὺς ἐνέω| [σ]ε[ν]. Δῆ|λον
 οὕτως καὶ τὸ κε | λεύειν Ἐ|πίκο[υ]ρον μὴ φιλονικῆ|σαι, ποῖον ἂν ἐκδ]οχεῖον
 | [μετὰ τὸν θάνατον τὸ] σῶμα | [δέχοιτο — — —

Dalla colonna⁷⁹ emerge, innanzitutto, la familiarità di Demetrio con la circolazione di più antigrafie di uno stesso testo; inoltre, è altrettanto chiaro come egli fosse abituato a collazionarne le lezioni, se lo avesse ritenuto, per qualche ragione, opportuno. In terzo luogo, colpisce la cura con cui è ricostruita la genesi della lezione errata ([τρ]ο | φῆς): un tarlo ha rosicchiato il supporto scrittorio,⁸⁰ causando la perdita della lettera ἄλφα; un γραφεὺς ha poi cercato di rabberciare il testo, ipotizzando che fossero caduti τὸ | [ῥ]ῶ [καὶ τὸ ὀ; ed ecco spiegato come si è arrivati a leggere «Εἰ σοφὸς ἀνὴρ [τρ]ο | φῆς φροντιεῖ» invece che «Εἰ σοφὸς ἀνὴρ | ταφῆς φροντιεῖ». Le tecniche della filologia alessandrina sono qui poste al servizio della ricostruzione di un testo autoritativo affidabile, che può, una volta sanato (o rischiarato, come nel caso sopra discusso), dispiegare efficacemente la sua funzione “purificatrice”.

In conclusione, si è avuto modo di constatare come l'applicazione dei metodi dell'esegesi testuale alle parole di Epicuro fosse essenzialmente orientata a rendere pienamente perseguibile, a qualsiasi lettore, il telos della felicità. A tal proposito, Demetrio impiega un termine fortemente evocativo per qualificare il rapporto ideale tra testo e lettore: quest'ultimo sperimenta una εὐοδία, se registra che l'autore οὐχ ὁμολογεῖται τὰ ἄτοπα:

— — — τὸ μὲν || βλέπομενον ὡς εἰσὶν τι|νες ὑπομενετικαὶ διδασ|καλῆαι
 πολλῆς εὐοδίας ἢ | μᾶς κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν | πληρώσει, βλέποντας | ὡς οὐχ
 ὁμολογεῖται τὰ ἄ|τοπα, δι' ὑπομονῆς δὲ τῆς | τούτων ἐλέγχει τοὺς κα| [τ]ὰ
 τοῦτον τὸν τρόπον | διακαμό[ν]τας. Κα[ὶ] γὰρ ἐν | τῷ βίωι [τ]ις πολλὰ
 λοι|δο[ρο]ύμενος ὡς ἄσ[ω]τος | εἴη ἂν ἄσ[ω]τος εἰ μὴ οὐδὲ |
 ΤΟ[.]ΠΑΡ[.]ΠΟΙ ἂ | παρῆλαβεν | [.]ΕΝ πατρῶ[.]α, π[λ]η[.]ον δ' ἔχων, |
 οὐχ[ὲ] | λοιδορο[ύ]μενα ὁμολο| [γ]ήσας ἀλλ' ὑπομει[ν]ας | καὶ
 [ἀ]π[ο]σ[τ]ρέψας, τὸν [ἀ]δίκ[ω]ς | [λοιδο]ροῦν[τ]α λοιδο[ρο]ύμε| [νον — —
 —] ΜΕ[.] — — — (col. LXIX)

⁷⁹ Cfr. Puglia 1988, 256-261 per un esame più dettagliato.

⁸⁰ Puglia 1997.

BIBLIOGRAFIA

ALESSE, F. Τεχνολογία e amore parentale in Epicuro e nell'Epicureismo. *In: Cronache Ercolanesi* 41, 2011, p. 207-215.

ANGELI, A. **Filodemo, Agli amici di scuola**. Napoli, 1988.

ARRIGHETTI, G. Forme della comunicazione in Epicuro. *In: Erler, M./Heßler, J.E. (eds.), Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, Berlin-Boston, 2013, p. 315-337.

BAILEY, C. (ed.) (1986²), **Lucretius: De rerum natura**, voll. 3, Oxford (ed. orig. 1947).

BARNES, J. (1992), "Metacommentary", in: **Oxford Studies in Ancient Philosophy** 10, 267-281.

BELTRAMINI, L. (2020), "Alcune osservazioni su naturae species ratioque nel De rerum natura di Lucrezio (e una nota al testo)", in: **Philologus** 164/2, 308-331.

BLANK, D. (2012), "La philologie comme arme philosophique: la connaissance technique de la rhétorique dans l'épicurisme", in: Auvray-Assayas, C./Delattre, D. (eds.), Cicéron et Philodème. **La polémique en philosophie**, Paris, 241-258.

BOYANCÉ, P. (1970), *Lucrezio e l'epicureismo*, trad. it. a cura di A. Grilli, Padova.

BROWN, P.M. (ed.) (1984), **Lucretius, De rerum natura I**, London.

BUONGIOVANNI, C. (2016-2017), "Obscuritas nei Commentari in Somnium Scipionis di Macrobio", in: **Incontri di Filologia Classica** 16, 145-158.

CAPASSO, M. (1987), **Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo**, Napoli.

CARLOZZO, G. (2001), "Il vedere come prova. L'accumulo dei verba videndi nel poema di Lucrezio", in: **Pan** 18-19, 83-89.

CONTE, G.B. (2012²), **Generi e lettori. Lucrezio, l'elegia d'amore**, l'enciclopedia di Plinio, Pisa.

COX, A.S. (1971), "Lucretius and His Message: A Study in the Prologues of the De Rerum Natura", in: **Greece & Rome** 18, 1-16.

DE SANCTIS, D. (2015), "Questioni di stile: osservazioni sul linguaggio e sulla comunicazione del sapere nelle lettere maggiori di Epicuro", in: De Sanctis, D./Spinelli, E./Tulli, M./Verde, F. (eds.), **Questioni epicuree**, Sankt Augustin, 55-74.

DELLE DONNE, C. (2023), "Calcidius against Plato's obscuritas (again)", in **Florentia Iliberritana** (di prossima uscita).

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

DELLE DONNE, C. (2023a), “lineas umbrasque facere ausi sumus. Platonici che traducono Platone”, in: **Ciceroniana On Line** (di prossima uscita).

DELLE DONNE, C. (2023b), Against textual tarachos. Exegesis and philology in the Kepos, in M. Spanakis, M. Pagkalos (eds.), **Trends in Classics. Hellenistic literature in fragments**, De Gruyter (di prossima uscita).

DEUFERT, M. (ed.), **Titus Lucretius Carus, De rerum natura**, Berlin.

DIONIGI, I. (2005³), **Lucrezio. Le parole e le cose**, Bologna (ed. orig. 1988).

ERLER, M. (1993), “Philologia medicans. Wie die Epikureer die Schriften ihres Meisters lasen”, in: Kullmann, W./Althoff, J. (eds.), **Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur**, Tübingen, 281-303.

ERLER, M. (1996), “Philologia medicans. La lettura delle opere di Epicuro nella sua scuola”, in: Giannantoni, G./Gigante, M. (eds.), **Epicureismo greco e romano**. Atti del congresso internazionale Napoli 19-26 Maggio 1993, Napoli, vol. 2, 513-526.

ERLER, M. (2003), “Philologia medicans. Comment les Épicuriens lisaient les textes de leur maître?”, in: Bénatouil, Th./Laurand, V./Macé, A. (eds.), **L'Épicurisme antique**, Paris, 217-253.

ERLER, M. (2011), “Autodidact and student: on the relationship of authority and autonomy in Epicurus and the Epicurean tradition”, in: Fish, J./Sanders, K.R. (eds.), **Epicurus and the Epicurean tradition**, Cambridge, 9-28.

FERRARI, F. (2010), “Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo”, in: Neschke-Hentschke, A. (ed.), **Argumenta in dialogos Platonis**, Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Basel, 51-76.

FERRARI, F./Petrucci, F.M. (eds.), *Platone, Timeo*, Milano.

FERRARIO, M. (2000), “La nascita della filologia epicurea: Demetrio Lacone e Filodemo”, in: **Cronache Ercolanesi** 30, 53-61.

FURLEY, D.J. (1966), “Lucretius and the Stoics”, in: **Bulletin of the Institute of Classical Studies** 13, 13-33.

GALE, M.R. (1994), **Myth and Poetry in Lucretius**, Cambridge.

GARANI, M. (2007), **Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius**, London/New York.

GIANCOTTI, F. (1989), *Religio, natura, voluptas*. Studi su Lucrezio, Bologna.

GIGANTE, M. (1975), “Philosophia medicans”, in: **Cronache Ercolanesi** 5, 53-61.

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

HAMMERSTAEDT, J. (2015), "Strategie di persuasione all'epicureismo nell'iscrizione filosofica di Diogene di Enoanda", in: Beretta, M./Citti, F./Iannucci, A. (eds.), **Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio**, Firenze, 139-150.

IANNUCCI, A. (1994), "L'obscuritas della prosa eraclitea", in: **Lexis** 12, 47-66.

KENNEY, E.J. (ed.) (1971), **Lucretius, De rerum natura**. Book III, Cambridge.

KILPATRICK, R.S. (1996), "Amicus Medicus: Medicine and Epicurean Therapy in De Rerum Natura", in: **Memoirs of the American Academy in Rome** 41, 69-100.

LEHOUX, D. (2013), "Seeing and Unseeing, Seen and Unseen", in: Lehoux, D./Morrison, A.D./Sharrock, A. (eds.), **Lucretius: Poetry, Philosophy, Science**, Oxford, 131-151.

MASO, S. (2008), **Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro**, Napoli.

MCCONNELL, S. (2017), "Demetrius of Laconia and the Debate between the Stoics and the Epicureans on the Nature of Parental Love", in: **The Classical Quarterly** 67.1, 149-162.

MILANESE, G. (1989), **Lucida carmina. Comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio**, Milano.

MONTARESE, F. (2012), **Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius, De rerum natura I 635-920**, Berlin.

MORETTI, G. (1994), **Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici**, Bologna.

NIGHTINGALE, A. (2017), "Cave Myths and the Metaphorics of Light: Plato, Aristotle, Lucretius", in: **A Journal of Humanities in the Classics** 24/3, 39-70.

PHILIPPSON, R. (1916), "Philodems Buch über den Zorn. Ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung und Auslegung", in: **Rheinisches Museum für Philologie** 71, 425-460.

PHILIPPSON, R. (1924), "Rec. a V. De Falco, L'epicureo Demetrio Lacone (Napoli: Cimmaruta ed.)", in: **Philologische Wochenschrift** 44, 313-330.

PIAZZI, L. (ed.) (2005), **Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura 1, 635-920**, Pisa.

PIAZZI, L. (ed.) (2011), **Lucrezio, Le leggi dell'universo (La natura, Libro I)**, Venezia.

PUGLIA, E. (1980), "Nuove letture nei PHerc. 1012 e 1786 (Demetrii Laconis opera incerta)", in: **Cronache Ercolanesi** 10, 25-53.

PUGLIA, E. (1982), "La filologia degli Epicurei", in: **Cronache Ercolanesi** 12, 19-34.

Il testo che salva. Etica e Prassi testuale nell'epicureismo

DONE, Carlo Delle

PUGLIA, E.. (1986), "L'Enchiridion di Demetrio Lacone", in: **Cronache Ercolanesi** 16, 45-51.

PUGLIA, E.. (ed.) (1988), **Demetrio Lacone, Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro** (PHerc. 1012), Napoli.

PUGLIA, E.. (1997), **La cura del libro nel mondo antico. Guasti e restauri del rotolo di papiro**, Napoli.

ROSELLI, A. (1991), "Appunti per una storia dell'uso apologetico della filologia: la nuova edizione di Demetrio Lacone (P.Herc. 1012)", in: *Studi Classici e Orientali* 40, 117-138.

SCHIESARO, A. (1984), "Nonne vides in Lucrezio", in: **Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici** 13, 147-157.

SCHIESARO, A. (1990), **Simulacro et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura**, Pisa.

SCHIESARO, A.. (2019), Lucrezio: il sublime dell'apocalissi, in Montiglio, S./Schiesaro, A. (eds.), **L'oblio e l'apocalissi**, Roma.

SCHRIJVERS, P.H. (1970), **Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce**, Amsterdam.

SEDLEY, D.N. (ed.) (1973), Epicurus, On Nature, Book XXVIII, in: **Cronache Ercolanesi** 3, 5-83.

SEDLEY, D.N. (1998), **Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom**, Cambridge.

SEDLEY, D.N. (2003), "Philodemus and the decentralisation of philosophy", in: **Cronache Ercolanesi** 33, 31-41.

TEPEDINO GUERRA, A./LONGO AURICCHIO, A. (1981), "Aspetti e problemi della dissidenza epicurea", in: *Cronache Ercolanesi* 11, 25-40.

THE SISTER FRANCES (1963), "The Light of Reason and the Darkness of Unbelief", in: **The Classical Journal** 58/4, 170-172.

TULLI, M. (2000), "L'epitome di Epicuro e la trasmissione del sapere nel Medioplatonismo", in: Erler, M./Bees, R. (eds.), **Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit**, Stuttgart, 109-121.

VERDE, F. (ed.) **Epicuro, Epistola a Erodoto**, Roma, 2010.

WEST, D. **The imagery and Poetry of Lucretius**. Edimburgh, 1969.

A INVIDIA E A AMBITIONIS COMO MOTIVAÇÃO PARA OS CONFLITOS CIVIS EM LUCRÉCIO¹

[INVIDIA AND AMBITIONS AS A MOTIVATION FOR CIVIL STRIFE IN LUCRETIOUS]

Antonio Júlio Garcia Freire

prof.antoniojulio@gmail.com<https://orcid.org/0000-0003-2415-6344>

Graduação, doutorado e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); Especialização em Psicopedagogia e Gerenciamento de Portfólios, Programas e Projetos pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) desde 1998. Experiência em ensino de graduação e pós-graduação (Mestrado Profissional em Filosofia - PROF-FILO), presencial e e-learning. Pesquisador nas temáticas de filosofia antiga, educação e novas tecnologias (TDIC's).

DOI: [10.25244/tf.v15i2.5018](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5018)

Recebido em: 07 de maio de 2023. Aprovado em: 25 de julho de 2023

¹ Parte deste artigo foi apresentado como comunicação oral no Painel Temático *Ethical Landscapes in Epicureanism*, durante a *Celtic Conferences in Classics* (CCC), em junho de 2019 na Universidade de Coimbra.

Caicó, ano 15, n. 2, 2022, p. 123-133

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i2.5018](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5018)

Dossiê Epicurismo antigo e sua recepção



A *Invidia* e a *ambitionis* como motivação para os conflitos civis em Lucrecio

FREIRE, Antonio Júlio Garcia

Resumo: O poema filosófico *De rerum natura* (DRN) do epicurista Lucrecio (séc. I a.C.) foi escrito e publicado em um período de grande agitação social e política da República Romana. Ao longo do poema, Lucrecio indica a sua preocupação com os conflitos civis da sua época, fato que levou a algumas interpretações do DRN como um trabalho de natureza política (McCONNEL, 2012). Trata-se de uma tese estranha à tradição do Jardim, uma vez que o próprio Epicuro aconselhava o sábio a afastar-se de qualquer atividade política (DL, X, 2008). Tal interpretação pode ser baseada, principalmente, na apropriação do conceito de *stásis*, usado na antiguidade para denominar os conflitos e guerras civis entre as cidades-estado gregas. Em relação aos conflitos civis, Lucrecio trata de dois conceitos que estão relacionados à tais revoltas: o primeiro, é o da *invidia*. O segundo – o qual aparece de forma implícita no poema – é o da *ambitionis*. As duas noções estão ainda relacionadas a duas outras instâncias da argumentação de Lucrecio: a primeira diz respeito ao medo da morte como causa da *invidia*. A segunda, tem como foco, demonstrar como a *ambitionis* leva à queda de governantes e reis. O objetivo deste artigo é analisar passagens específicas do *De rerum natura* nos Livros III e V, verificando a maneira como Lucrecio relaciona os conflitos civis às noções de *invidia* e *ambitionis*.

Palavras-chave: epicurismo; conflitos civis; Lucrecio.

Abstract: The philosophical poem *De rerum natura* (DRN) of the epicurean Lucretius (1st century BC) was written in a period of social and political upheaval in the Roman Republic. Throughout the poem, Lucretius indicates his concern with the civil strifes. Some interpretations of the *DRN* accept it like a political treatise (McConnell, 2012). It is a strange thesis to the epicurean tradition, since Epicurus himself advised the sage to depart from any political activity (EPICURUS, 2002). It may be due to the appropriation of the ancient concept of *stásis*, used to refer to conflicts and civil wars. Lucretius deals with two notions related to such revolts: the first of them is *invidia*. The other concept - which appears implicitly in the poem - is *ambitionis*. The two notions are related to two other instances of Lucretius's argument: the first concerns the fear of death as cause of *invidia*. The second focuses on demonstrating how the *ambitionis* leads to the fall of kings. The purpose of this paper is to analyze specific passages of *De rerum natura* in Books III and V, verifying how Lucretius relates civil strifes to the notions of *invidia* and *ambitionis*.

Keywords: epicureanism; civil strikes; Lucretius.

INTRODUÇÃO

O poema *De rerum natura* é uma obra do filósofo epicurista romano Lucrécio, escrito no século I a.C., em um período de grande agitação social e política da Roma de seu tempo. Foi baseado no *Perí Phýseos* (*Sobre a natureza*) do próprio Epicuro (341 – 270 a.C.), o mestre reverenciado por Lucrécio em quase todo o poema. Algumas interpretações do poema qualificadas do poema argumentam que o *De rerum natura* é antes de tudo, uma obra com conotação política, escrita sob a influência dos graves distúrbios e situação de instabilidade social presenciados pelo filósofo (FOWLER, 1989). Não deixa de ser desconcertante de que se trata de uma situação estranha à tradição do Jardim, uma vez que o próprio Epicuro aconselhava o sábio a afastar-se de qualquer atividade pública (EPICURO, 1988). McConnell, por exemplo, propõe que tal interpretação é baseada provavelmente, na apropriação do conceito grego de *stásis*, usado na antiguidade para denominar o prenúncio de conflitos e guerras civis entre as cidades estado gregas.

Considerando a audiência a que foi dirigida o *De rerum natura*, uma das preocupações do filósofo latino seria um tipo particular de *stásis*, a saber, os embates entre os membros da elite aristocrática romana (McCONNELL, 2012). A análise do *De rerum natura* sob esse prisma se faz necessário, a fim de entender a perspectiva do poeta sobre os conflitos civis. Percebe-se pela leitura do poema, que Lucrécio trata em várias partes da obra, dos males da sociedade romana de então - violência, avareza, decadência moral, tirania – associando-os à sentimentos como a inveja e a ambição desmedida, e propondo a filosofia epicurista como um remédio para tais problemas. Nosso argumento é que analisar os termos latinos *invidia* e *ambitionis* tem importantes implicações para o esclarecimento das algumas das causas dos conflitos civis na Antiguidade romana. Essas noções quando confrontadas com o contexto beligerante daquela sociedade, podem configurar-se em um problema ético e político.

O objetivo deste artigo portanto, será o de apresentar uma breve e sucinta análise dos conceitos latinos de *invidia* e *ambitionis* presentes no Livro III do *De Rerum Natura*. No entanto, antes de iniciar tal análise, será necessário apresentar uma breve introdução da noção grega de *stásis*, uma vez que os termos latinos estão inscritos em um contexto de instabilidade e crise social e política na antiguidade romana, culminando com os conflitos civis mencionados por Lucrécio no *De Rerum natura*. Abordarei a relação entre os conceitos e o contexto político romano da antiguidade, como uma contribuição para os fatos que podem ser identificados como prenunciadores de uma situação social turbulenta. Para isso, será necessário relacionar os conflitos civis descritos no poema ao contexto cultural, social e político em que se situa o seu autor, além de reconhecer no texto de Lucrécio, uma retórica pacifista e uma ética baseada numa vida frugal, verificando ainda em que medida o tema dos conflitos civis estão relacionados com os princípios da filosofia epicurista e a recusa ao temor dos deuses e da morte.

O CONCEITO DE *STÁSIS*

A noção de *stásis* como definição de conflitos civis no mundo antigo são um assunto de importância social, política e histórica para a ética e a filosofia política. Surpreendentemente, ainda não foi possível encontrar qualquer menção objetiva e aprofundada a tais conflitos nas obras

A *Invidia* e a *ambitionis* como motivação para os conflitos civis em Lucrecio

FREIRE, Antonio Júlio Garcia

epicuristas. Mesmo nos textos do próprio Epicuro (que era grego), não há o uso do termo *stásis* em um contexto sociopolítico, o que coloca um desafio maior em identificar como os epicuristas tratavam essa questão.²

O termo *stásis* pode ser visto inicialmente no contexto das crises dos séculos VIII e VII a.C, quando os gregos se dirigem ao ocidente com objetivos colonizadores. Tem início os processos de sinecismo (*synoikismós*) e expansão das suas colônias, os quais estão intrinsecamente relacionados. Por um lado, o processo de reunir sob uma mesma entidade política várias comunidades, significava basicamente, organizar uma série de pequenas *poleis* (cidades) em uma única cidade-estado, sob a liderança de um dos principais centros urbanos. Atenas não foi a única cidade formada dessa maneira. O sinecismo foi uma grande tendência na história da Grécia antiga, quando cidades-estados como Esparta, Corinto e Tebas foram formadas a partir das alianças políticas de comunidades vizinhas, levando à criação da civilização grega clássica, tal qual a conhecemos (FERREIRA, 1996).

Nesse processo de organização política, foram promovidos ajuntamento de aldeias, e aqueles indivíduos que devem se retirar das comunidades para a fundação de um novo assentamento, são escolhidos pelos *genoí*, famílias poderosas que concentram uma grande quantidade de terras. Essa dinâmica, aliada ao endividamento dos camponeses, provocou uma situação de grave conflito social (*stásis*). Nesse contexto, surge a figura do tirano: um indivíduo oriundo da aristocracia, mas atento às demandas da população pobre ou endividada. Tais interações entre a aristocracia que detém os direitos e as terras, e a população (*demos*) que busca obter parte desses bens para si, não produziam mais uma identidade comunitária coesa. Nem todos os indivíduos da nova colônia possuem acesso às terras e à palavra de forma igualitária: alguns são privilegiados e ficam com mais terras férteis que outros, ou ainda, passam a ter mais destaque na vida social. Pode-se perceber que a situação de *stásis* tanto na cidade-estado, quanto na *apoikia*³ não foi resolvida pelo simples deslocamento de pessoas, uma vez que permanecem as desigualdades na distribuição de terras, o principal bem econômico da Antiguidade (VIRGOLINO, 2018, p. 25).

Além das desigualdades sociais entre os cidadãos (o que poderia indicar um sentimento de injustiça social já presente no homem médio grego), outras justificativas para a situação de *stásis* podem ser identificadas, como por exemplo, sentimentos relacionados a um desacordo e quebra de relações sociais estáveis, como a inveja. Podemos encontrar em Demócrito (TAYLOR, 1999, p. 49), por exemplo, a afirmação de que a inveja (*φθόνος*) seria uma das causas do início dos conflitos civis:

οὐκ ἂν ἐκάλυον οἱ νόμοι ζῆν ἕκαστον κατ' ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερος ἕτερον ἐλυμαίνετο· φθόνος γὰρ στάσιος ἀρχὴν ἀπεργάζεται.

(*Demócrito*, B 245/D 109)

As leis não impediriam que cada pessoa vivesse da forma que desejasse, se os homens não se prejudicassem mutuamente; pois é a inveja que traz o começo de conflitos civis.

² Não nos referimos aqui ao (des)interesse de Epicuro pela política de Estado. O filósofo do Jardim escreveu para pessoas que de alguma maneira estavam desencantadas com as utopias sociais e recomendava, de fato, o afastamento da vida política.

³ Colônia grega.

A função das leis ao interferir no modo de vida das pessoas, é apenas para impedi-las de prejudicar umas às outras, ao que são induzidas pela inveja. Assim, a lei evita que as pessoas se agridam mutuamente e que deve ser vista como um bem: oferece a oportunidade aos homens de seguir os impulsos da natureza em seu próprio benefício (TAYLOR, 1999, p. 49). As leis existiriam para proteger a todos dos efeitos da inveja (*φθόνος*), isto é, elas teriam a função de evitar a *stásis*,⁴ impondo estabilidade ao cenário político e social. Para oferecer essa segurança, todos os indivíduos deveriam respeitar as leis. As leis teriam ainda o objetivo de exigir que os cidadãos exerçam suas atividades sociais, políticas e econômicas em conjunto, ou como se fossem uma só entidade. O bem da cidade (e do cidadão, em particular) dependeria dessa ação conjunta (McCONNEL, 2012).

LUCRÉCIO E OS CONFLITOS CIVIS DA SUA ÉPOCA

Voltando a Lucrécio, no início do Livro I, já é possível identificar que além da descrição de uma filosofia natural pautada pelos cânones epicuristas, Lucrécio faz uma súplica a Vênus (*hoc patriai tempore iniquo*, DRN, I, 41) para que a paz possa prevalecer entre os seus conterrâneos (DRN, I, 1-43), demonstrando a sua preocupação com os conflitos e turbulências políticas e sociais da sua época. Vênus, como deusa protetora dos romanos, através de seus artifícios amorosos deveria interceder junto a Marte, senhor das armas e da guerra, a favor da paz entre os seus conterrâneos.

*hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto
circum fusa super, suaves ex ore loquellas
funde, petens placidam romanis, incluta, pacem;
Nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo,
Possumus aequo animo neque Memmi clara propago
talibus in rebus communi desse salutì.* (DRN, I. 38-43)

(Inclina-te para ele, que descansa sobre teu corpo sagrado, e derrama, ó deusa, da tua boca palavras suaves, pedindo, ó gloriosa, a paz para os Romanos. Na verdade, nem eu sou capaz de realizar esta tarefa com espírito sereno nesta era turbulenta para a pátria, nem a ilustre estirpe de Mêmio pode faltar à salvação comum numa situação destas).⁵

Não deixa de ser intrigante que a obra de Lucrécio, além da descrição da natureza do mundo e da alma, da proposição de fórmulas existenciais para libertar o homem do medo da morte, rejeitando toda superstição religiosa e apontando para o que estritamente necessário para o bem viver, possa tratar de questões relacionadas aos problemas advindos do exercício do poder político

⁴ Ou ainda, um tipo bem específico de *stásis*: um embate muitas vezes violento entre indivíduos e classes no interior da sociedade antiga.

⁵ Todas as traduções do latim, salvo indicado em contrário, são de Luís Manuel Gaspar Cerqueira.

e do controle social. Tal perplexidade faz sentido, mas são pertinentes. Como já foi anunciado no início deste artigo, McConnell (2012) nos informa que algumas interpretações do *DRN*⁶ defendem que o *De rerum natura* é antes de tudo, um trabalho com conotação política, escrito sob a influência dos graves acontecimentos presenciados por Lucrécio. De fato, é possível perceber pela leitura do poema, que Lucrécio trata em várias partes da obra, dos males da sociedade romana de então (violência, avareza, decadência moral, tirania), propondo a filosofia epicurista como um remédio para tais problemas. Mas não deixa de ser desconcertante de que se trata de uma tese estranha à tradição do Jardim, uma vez que o próprio Epicuro aconselhava o sábio a afastar-se de qualquer atividade pública (DL, X, 2008).⁷ São célebres e conhecidas as máximas epicuristas “não tomar parte da política” e “viver escondido”.

Por um lado, estamos propensos a concordar que a classificação do *De rerum natura* como um texto político, se deve, provavelmente, na apropriação pelos romanos, do conceito de *stásis*,⁸ usado na antiguidade para denominar os conflitos e guerras civis entre as cidades-estado gregas.⁹ O fato de que o poema tenha sido escrito em uma época particularmente turbulenta de Roma, tanto no que diz respeito às revoltas externas, como em relação aos embates internos à República, pode reforçar esta interpretação.¹⁰ Por outro lado, considerando a audiência a que foi dirigida o *De rerum natura*, entendemos que Lucrécio também estava preocupado com um tipo particular de *stásis*, a saber, os embates entre os membros da elite aristocrática romana.¹¹ Dessa forma, temos alguma dificuldade em concordar com o caráter exclusivamente político da obra de Lucrécio, sem no entanto, deixar de admitir que parte de sua argumentação tem seguramente esse viés, embora com objetivos que veremos adiante.

Todavia, se por um lado, é possível relacionar os conflitos civis descritos no poema ao contexto cultural, social e político em que se situa o seu autor, por outro é possível também reconhecer no texto um argumento típico dos epicuristas que remete a uma vida tranquila e pacífica. Assim, nos parece que o objetivo último de Lucrécio ao abordar o tema dos conflitos civis é o de inculcar no espírito do leitor, os princípios da filosofia da natureza epicurista com um objetivo bem claro: libertar o homem médio romano do temor dos deuses e da morte, defendendo dessa maneira uma ética própria dessa escola de pensamento.

Com relação à ética, sabemos através da *Carta a Meneceu* (DL, X, 127-131) de Epicuro, que o prazer era o maior dos bens a ser alcançado pelo homem sábio. Mas ao contrário do que pregavam seus detratores, tratava-se de um prazer bem diferente daquele associado à volúpia e à

6 Notadamente FOWLER, 1989.

7 No contexto grego, mesmo na época em que viveu Epicuro e considerando as profundas mudanças relacionadas à perda de liberdade dos cidadãos devido aos acontecimentos que se sucederam após a morte de Alexandre, afastar-se da “vida pública” poderia significar também afastar-se da “atividade política” em relação ao Estado e à cidade.

8 Sabemos de antemão, da tensão histórica existente na definição conceitual de *stásis*, isto é, um primeiro sentido como oposição à *kinesis* (movimento), e um outro, identificado com o distúrbio e a revolta civil. Neste artigo, optamos pelo último sentido, isto é, revolta, perturbação ou conflito civil dentro de um contexto político. Não é nosso objetivo discutir essa tensão, muito menos polemizar com tais interpretações.

9 Os conflitos civis, em seu sentido de *stásis*, não eram apenas um assunto de importância social e histórica no mundo antigo. Foi também um tema fundamental na ética e na filosofia política, com uma rica tradição que remonta aos pré-socráticos, passando por Platão (*República*, 351d-352a, 443d-444E, 462a-e, 545C-549d e 556e) e Aristóteles (*Política*, 1301a19-1316b28). Não é escopo deste trabalho aprofundar a discussão em torno do conceito de *stásis* nem de estabelecer relações entre os pensadores mencionados.

10 Surpreendentemente, são escassas as passagens nos textos epicuristas que tratam de modo específico dos conflitos civis. Mesmo nos textos do próprio Epicuro, não há o uso do termo *stásis* em um contexto sociopolítico. Todavia, no *De rerum natura*, algumas passagens mostram que Lucrécio está claramente preocupado com os tempos turbulentos em que vive, e mais amiúde, com os impactos desses conflitos na sociedade romana de seu tempo, embora não dê indicações de que usa o termo *stásis* em um contexto latino

11 McCONNELL, 2012.

A *Invidia* e a *ambitionis* como motivação para os conflitos civis em Lucrecio

FREIRE, Antonio Júlio Garcia

licenciosidade. A realização de uma vida plena e feliz estava vinculada a uma economia dos prazeres, no sentido de que todas as escolhas e recusas humanas faziam parte de um cálculo entre os desejos naturais e os desejos infundados. Do ponto de vista do que era absolutamente necessário à realização da felicidade, ao sábio bastaria apenas a satisfação dos desejos naturais e necessários à saúde do corpo e à tranquilidade da alma (*ataraxia*). Nesse sentido, as ações humanas teriam que ser orientadas por escolhas que pudessem afastar o sofrimento e o medo. Uma vez atingida esta meta, cessaria toda a intranquilidade da alma: “(...) quando atingimos esse objetivo,¹² desaparece toda a tempestade da alma, porquanto a criatura viva não tem necessidade de buscar algo que lhe falta, nem de procurar outras coisas com que possa realizar o bem da alma e do corpo” (DL, X, 127).

No texto de Lucrecio, há um outro aspecto relacionado à intranquilidade da alma e que é tratado de maneira bastante enfática: trata-se do temor da morte nos homens e a dificuldade em reconhecer que a extensão da vida é um fato tão natural quanto nascer e viver. De fato, no Livro III, Lucrecio apresentará um dos argumentos que relacionam o medo da morte ao desejo por honrarias e fortunas. Desse modo, ele nos diz que a ganância, a cobiça e a ambição cega por honrarias são males que transformam os cidadãos em *miseros homines*, ambição que os obriga a *transcendere fines juris*, conspirando contra os concidadãos na forma de criminosos ou cúmplices desses crimes.

*denique avarities, et honorum caeca cupido,
quae miseros homines cogunt transcendere fines
juris, et inter dum socios scelerum atque ministros,
noctes atque dies, niti praestante labore,
ad summas emergere opes, haec vulnera vitae
non minimam partem mortis formidine aluntur.* (DRN, III.59-64)

“(Por fim, a ganância e a cega ambição de honrarias, que levam os homens a pisar os limites da lei e a empreender por vezes ações graves como cúmplices e executores de crimes, trabalhando esforçadamente dia e noite para se alçarem a grandes fortunas, estas chagas da vida são alimentadas em grande parte pelo medo da morte).”

Tais desvios são considerados como “feridas da vida” e de acordo com o pensamento epicurista, seriam doenças da alma, as quais, em grande medida, são alimentadas pelo temor da morte. Arrebatados pela cobiça e pela ambição, todo o esforço dos homens se volta para o acúmulo da riqueza e do poder. Do ponto de vista político, não há dúvida de que o discurso de Lucrecio tem uma direção certa, isto é, a elite romana da sua época, envolvida em escândalos, conspirações e revoltas de todo o tipo.

Podemos encontrar neste fragmento, tanto uma mensagem explícita quanto implícita: se pudermos considerar que um dos objetivos das leis é o de controlar, moderar ou reprimir potenciais revoltas ou conflitos civis (*stásis*), temos que admitir que tais doenças põem em risco a segurança dos indivíduos e da sociedade como um todo. Por outro lado, o foco da abordagem de Lucrecio

12 Isto é, ao fazer as escolhas corretas, recusando aquilo que causa dor e sofrimento.

não é somente política, mas também ética, já que a ausência de honras e uma vida sem riquezas é o modo de vida preferível do sábio epicurista.

*(turpis enim ferme contemptus et agris egestas
semota ab dulci vita stabilique videtur
et quasi iam leti portas cunctarier ante;
unde hominis dum se falso terrore coacti
effugisse volunt longe longeque remosse,
sanguini ciuli rem conflant diuitiasque
conduplicant avidi, caedem caede accumulantes,
crudeles gaudent in tristi fumere fratris
et consanguineum mensas odere timentque.)* (DRN, III.65-73)

“Com efeito, pensa-se de modo geral que o torpe desprezo e a terrível miséria são incompatíveis com a doçura e a estabilidade da vida e se assemelham a uma mera demora diante das portas da morte. Os homens, ao quererem escapar a estas situações, levados por um terror sem fundamento, e procurando afastar-se para tão longe delas quanto possível, aumentam o patrimônio à custa do sangue dos seus concidadãos e, cheios de ganância, multiplicam as suas riquezas, acumulando assassinato sobre assassinato.”

Desse modo, a partir de um terror infundado causado pelo medo da morte e o desejo de evitá-la, os homens acumulam posses e riquezas à custa da violência e do derramamento de sangue dos concidadãos e familiares. Trata-se evidentemente, tanto de uma defesa do modo de vida epicurista, isto é, uma ética que busca viver uma vida simples, agradável e tranquila, quanto da argumentação sobre as causas que levam os homens a tais crimes. Além das referências explícitas aos conflitos civis, consideramos particularmente interessante a motivação para tal: um *falso terrore* da morte como causa, tanto da acumulação econômica através de atos violentos e dessa maneira, o rompimento de leis e pactos que estabelecem um mínimo de civilidade entre os cidadãos, quanto das consequências políticas disso: a perda da garantia do controle das revoltas e conflitos sociais, as quais levam invariavelmente a novas intranquilidades e a novos temores.

INVIDIA E AMBITIONISEM LUCRÉCIO

Encontramos ainda dois conceitos que estão presentes no argumento de Lucrécio na crítica ao acúmulo de riquezas e o temor da morte como causa da *stásis*: o primeiro - de forma explícita - é o da inveja (*invidia*), quando alguns indivíduos sem glórias ou riquezas, se deparam com outros possuidores de honra e poder, como em III.75-77 (*consimili ratione ab eodem saepe timore / macerat invidia: ante oculos illum esse potentem / illum aspectari, claro qui incedit honore; ipsi se in tenebris volvi ceenoque queruntur*). Em nome da *invidia*, segundo Lucrécio em DRN, III, 82-84, laços de amizade são

A *Invidia* e a *ambitionis* como motivação para os conflitos civis em Lucrecio

FREIRE, Antonio Júlio Garcia

desfeitos (*hunc vincula amicitiai / rumpere*) e os homens claudicam em relação às suas obrigações sagradas, como a piedade (*et in summa pietatem evertere suasu*).

O outro – que se encontra implícito em *DRN*, III, 60 – é o da ambição (*ambitionis*) extrema (*avarities et honorum caeco cupido*) por honrarias. Apesar de Lucrecio identificar a *invidia* como responsável pelo rompimento dos laços de amizade e a hesitação do indivíduo em cumprir com as suas obrigações enquanto cidadão, sob uma perspectiva tipicamente epicurista, é a ambição causada por desejos não naturais e infundados (riqueza, poder, honrarias) que está subjacente a tais desvios éticos, os quais levam invariavelmente às revoltas civis, alimentados que são pelo terror da morte. Conforme a passagem em *DRN*, III, 91-93, a maneira de se livrar desse terrível medo – o qual tem poder de até mesmo obscurecer o raciocínio – é antes de tudo, a observação e o conhecimento da natureza (*qua pueri in tenebris pavitant flnguntque futura / hunc terrorem animi tenebrasque necesseest / non radii solis, neque lucida tela diei / discutiant, sed natura species ratioque*).¹³

Finalmente, no quinto livro do *De rerum natura* (V, 1105-1126), Lucrecio trata da origem da figura política do rei e da propriedade nas sociedades primitivas, estabelecendo uma relação causal entre a inveja (*invidia*), a ambição pelo poder e as disputas por riquezas e honrarias. A descoberta e o controle do fogo, a fabricação de ferramentas e utensílios foram determinantes para a construção das cidades, resultado da inteligência e da capacidade inventiva daqueles povos, dando origem à acumulação da riqueza, conforme *DRN*, V, 1105-1108 (*Inque dies magis hi victum vitamque priorem / commutare novis monstrabant rebus, et igni, / ingenio qui praestabant, et corde vigeabant. / condere coeperunt urbes, arcemque locare*).

Segundo o filósofo romano, o rei existiu antes da propriedade privada, como nos mostra em *DRN*, V, 1109 (*praesidium reges ipsi sibi, perfugiumque*) e 1113 (*posterius res inventa est, aurumque repertum*), quando justifica as cidadelas para proteção e obviamente, a guarda de riquezas, situados cronologicamente antes da invenção da propriedade e da descoberta do ouro. De fato, se por “rei” Lucrecio esteja se referindo a um papel político de dominação – isto é, aquele que domina – em seu sentido mais elementar, nos parece que o acúmulo de riqueza e o estabelecimento do poder político advindos dessa acumulação são fenômenos até certo ponto simultâneos. Na sua exposição, ele defende que em uma época primitiva (antes do surgimento da propriedade e da riqueza), o poder do rei – ou daquele que se tornava rei – era construído a partir demonstrações de beleza, força e inteligência. Tais aspectos também foram determinantes para que esses mesmos reis, distribuíssem terras e animais, de acordo com as qualidades de cada um, conforme *DRN*, V, 1110-1112 (*et pecudes, et agros divisere, atque dedere / pro facie cuiusque, et viribus, ingenioque; / nam facies multum valuit, viresque vigeabant*). Com a invenção da propriedade e a descoberta do ouro, os atributos anteriores já não eram determinantes: a riqueza passa a ser a única causa de estabelecimento do poder político, como conclui em *DRN*, V, 1114-1116 (*quod facile et validis et pulchris dempsit honorem. / divitiaris enim sectam plerumque secuntur / quam lubet et fortes, et pulchro corpore creti*). Para Lucrecio, os homens que lutam por fortunas não percebem que, ao tornar-se ricos, ilustres e poderosos, atraem para si todo o tipo de perigos. Seu argumento é genuinamente epicurista: ao sábio que deseja a tranquilidade da alma, basta uma vida simples e frugal, conforme argumenta em *DRN*, V, 1118-1119 (*quod si quis vera vitam ratione gubernet, / divitiae grandes homini sunt vivere pace / aequo animo: neque enim est unquam penuria parvi*).

Nesse contexto, reside o argumento de que a *invidia* seria a causa do declínio e queda das sociedades e das civilizações, a partir do conflito entre classes e a conseqüente derrubada de reis. A importância que Lucrecio dá a *invidia* é de fato, bastante impressionante. Ao colocá-la em

13 Nessa passagem, fica evidente a retórica poética de Lucrecio, ao fazer a analogia entre o temor da morte e a escuridão a que o raciocínio se encontra: nesse caso, nem mesmo os raios do sol são capazes de livrar o espírito desse estado de escuridão.

destaque, destaca de forma vigorosa como a inveja tem um poder devastador. De acordo com Lucrécio, em *DRN*, V, 1120-1123, os homens ao buscarem uma vida tranquila baseada na opulência, no poder e competição por honrarias (*at claros homines voverunt se, atque potentes, / ut fundamento stabili fortuna maneret, / et placidam possent opulenti degere vitam, / ne quicquam, quoniam ad summum succedere honorem*), atraem para si todo o tipo de perigos, inclusive o da inveja, responsável pela sua queda e ruína, conforme nos diz em *DRN*, V, 1124-1126 (*ertantes iter infestum fecere viai. / et tamen e summo quasi fulmen deicit ictos / invidia interdum contemptim in Tartara taetra*). A partir de tais adversidades, se justifica o afastamento do sábio em relação à política. Assumindo um epicurismo que mostra toda a influência dessa escola na antiguidade romana, para o sábio é preferível obedecer e viver em paz em vez de dominar e governar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em relação aos conceitos analisados, mais do que a inveja ser o *leitmotiv* da instabilidade social como prenúncio dos conflitos sociais e políticos, além de ter como uma das causas o temor da morte, mais forte ainda parece ser o argumento implícito: o de que a ambição desmedida (isto é, a ambição oriunda dos desejos não naturais e não necessários ou infundados) estão de fato, na causa raiz dos conflitos civis na Antiguidade romana. Dito de outro modo, a causa psicológica dos embates e conflitos civis, segundo o argumento de Lucrécio, não seria apenas a inveja (*invidia*), mas a ambição (*ambitionis*). Ao homem sábio restaria conhecer a natureza do mundo e de si próprio, a fim de permitir a moderação dos desejos, e assim evitar aqueles que concorrem para a intranquilidade da alma.

Mais do que ser uma causa da queda de poder político, a *invidia* se instala nos homens pelo temor da morte, trazendo consigo um outro argumento: o de que a ambição (*ambitionis*) desmedida, oriunda de desejos não satisfeitos, levam os homens à iniquidade e à violência, e conseqüentemente, aos conflitos e turbulências civis. Ao lado da *invidia*, a *ambitionis* – um conceito implícito presente em toda a argumentação de Lucrécio analisada - seria a maior causa dos embates e conflitos civis, já que está associada diretamente à satisfação dos desejos não naturais e não necessários. Ao homem sábio restaria conhecer a natureza do mundo e de si próprio, a fim de permitir a moderação dos desejos, e assim evitar aqueles que concorrem para a intranquilidade da realização da vida.

Finalmente, Lucrécio estava interessado na discussão dos elementos geradores dos conflitos civis, tanto em sua forma mais geral, quanto nos eventos conflituosos de sua época. Talvez nesse sentido, seja possível vislumbrar o contexto político do *De rerum natura*. Por outro lado, a partir de uma perspectiva epicurista, este não é o foco da sua obra. Se um dos objetivos do filósofo e uma das características inovadoras do poema foi apresentar as teses de Epicuro ao ambiente romano, não é difícil supor que os conflitos civis são o pano de fundo para a defesa de um modo de vida simples, tranquilo e frugal.

REFERÊNCIAS

EPICURO. **Cartas e máximas principais**: “Como um deus entre os homens”. trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.

FERREIRA, J. R. **Civilizações clássicas I: Grécia**. Lisboa: Universidade Aberta, 1996.

LAÉRCIO, D. **Vida e doutrina dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LUCRÉCIO. **Da Natureza das Coisas**. Lisboa: Relógio D’Água, 2015.

McCONNELL, S. “Lucretius and Civil Strife.” **Phoenix** 66, nº 10, 97-121, 2012.

TAYLOR, C.C.W. **The atomists, Leucippus and Democritus, fragments: a text and translation with a commentary**. Toronto (CA): University of Toronto Press, 1999.

VIRGOLINO, M. F. **Redes, stásis e estabilidade na Grécia antiga**: um Estudo em Cultura Política. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói (RJ), p. 442. 2018.

EPICURO E O *APOLLO EPIKOURIOS*[EPICURUS AND THE *APOLLO EPIKOURIOS*]

Edrisi de Araújo Fernandes

edrisi@email.com<https://orcid.org/0009-0001-3945-6289>

Graduação em Medicina pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1988), especialização em Gastroenterologia pela Universidade de Okayama (1990-91), especialização em Medicina do Trabalho pela Faculdade de Medicina de Itajubá e CEDAS/São Camilo (2000-02), mestrado em Advanced Medical and Pharmaceutical Research pela Vrije Universiteit Brussel (1994), licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1998), especialização e mestrado em Filosofia Metafísica pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2000; 2003), doutorado em Filosofia Metafísica pelo PIDFIL UFRN/UFPB/UFPE (2010). Pesquisador e docente colaborador do Departamento de Filosofia/Cátedra UNESCO-Archai da UnB e do Departamento de Filosofia da UFRN. Tem experiência nas áreas de Filosofia Metafísica, atuando principalmente nos seguintes campos de investigação: filosofia da medicina, yoga, tradição pitagórico-platônica (Pitagorismo, Platonismo, Medioplatonismo gnóstico e Neoplatonismo), filosofia alemã (Eckhart; Cusa; Idealismo), filosofia russa não-marxista (séc. XX), filosofia iraniana, filosofia indiana (Vedanta e Yoga), filosofia chinesa (Daoismo, Neoconfucionismo e metafísica Sung), filosofia japonesa (Escola de Kyoto).

DOI: [10.25244/tf.v15i2.5023](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5023)

Recebido em: 07 de maio de 2023. Aprovado em: 10 de julho de 2023

Caicó, ano 15, n. 2, 2022, p. 135-156

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i2.5023](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5023)

Dossiê Epicurismo antigo e sua recepção



Resumo: Procuramos empreender aqui variadas aproximações entre a figura do filósofo Epicuro e aquela do deus “Apolo Auxiliador” (*Apollon Epikourios*). Acercamentos entre o filósofo e o deus são considerados levando em conta (1) a relação da “teologia eudaimônica de Epicuro” (segundo expressão de Boris Chamani) com aspectos ligados a deidades curadoras, (2) a possível identificação de discípulos de Epicuro com *betairai* que fizeram oferendas (*anethēken*) a divindades curadoras como Asclépio (filho de Apolo) e Anfiarau, (3) a relação de Epicuro com Pitágoras, outro filósofo com vinculações apolíneas. Após essas aproximações, procura-se avaliar a etimologia e algumas tradições do culto do deus na época antiga. A teoria epicúrea de que o nome de uma coisa ou pessoa tem algo de natural permite especular sobre as possíveis repercussões favoráveis que o filósofo e seus discípulos teriam haurido do fato do mestre do Jardim associar-se ao deus nominalmente; outras vinculações se deram através de feriados comuns ou, indiretamente, sob forma imagética (como sugeriu Bernard Frischer). Essas associações contribuíram para a consolidação da imagem de Epicuro como “auxiliador” da cura e do aperfeiçoamento humano.

Palavras-chave: Asclépio, Apolo, Epicuro, Epicurismo, Pitágoras.

Abstract: We try to undertake here various approximations between the figure of the philosopher Epicurus and that of the god “Apollo Auxiliator” (*Apollon Epikourios*). Approaches between the philosopher and the god are considered taking into account (1) the relationship of the “eudaimonic theology of Epicurus” (according to Boris Chamani's expression) with aspects linked to healing deities, (2) the possible identification of disciples of Epicurus with *betairai* who made offerings (*anethēken*) to healing deities such as Asclepius (son of Apollo) and Amphiaraus, (3) Epicurus' relationship with Pythagoras, another philosopher with Apollonian ties. After these approximations, an attempt is made to evaluate the etymology and some traditions of the worship of the god in ancient times. The Epicurean theory that the name of a thing or person has something natural allows one to speculate about the possible favorable repercussions that the philosopher and his disciples would have drawn from the fact that the master of the Garden associated himself with the god by name; other connections took place through common holidays or, indirectly, in imagery (as suggested by Bernard Frischer). These associations contributed to the consolidation of the image of Epicurus as a “helper” in healing and human improvement.

KEYWORDS: Asclepius, Apollo, Epicurus, Epicureanism, Pythagoras.

1 INTRODUÇÃO

É possível empreender diversas aproximações entre a figura do filósofo Epicuro (Ἐπίκουρος), “que para seus seguidores, ao longo das eras, foi um salvador e um deus”¹, e aquela do deus “Apolo auxiliador” (Ἀπόλλων ἐπικουρίος; *Epikourios Apóllōn*). Neste estudo, analisamos brevemente a natureza peculiar do culto desse deus na época antiga e revisamos as etimologias postuladas para seu nome, relacionando isso com a figura do filósofo do Jardim enquanto “auxiliador” da cura e do aperfeiçoamento humano em variadas instâncias da vida individual e coletiva. Aproximações entre o filósofo e o deus são aqui consideradas levando em conta a relação da “teologia eudaimônica de Epicuro”² com aspectos ligados a deidades “curadoras” (tais como *Apollon Epikourios* e Asclépio); a possível identificação de discípulos de Epicuro com *betairai* que fizeram oferendas (*anetheken*), na época da fundação da escola ou pouco depois, a divindades curadoras; a relação de Epicuro com Pitágoras, outro ilustre pensador associado a Apolo. Ao tratar dessas aproximações fornecemos alguns encaminhamentos para uma associação entre o mestre do Jardim, Apolo e Asclépio - evocamos de passagem a conhecida a teoria epicúrea de que o nome de uma coisa ou pessoa tem algo de “natural”; tratamos em seguida da conhecida associação da data maior do calendário epicurista, o vigésimo dia de cada mês, com o deus Apolo (sendo os epicuristas conhecidos *eikadistae*) e o final das iniciações de Eleusis, e chegamos a uma discussão sobre a veiculação, no retrato de Epicuro e de seus discípulos, de aspectos ligados à cura – tema que permeia este trabalho e instiga suas considerações finais.

2 A RELAÇÃO DA “TEOLOGIA EUDAIMÔNICA DE EPICURO” COM ASPECTOS LIGADOS A DEIDADES CURADORAS

No *Peri Eusebeías/De Pietate*, 56. 1590 e 28. 790-810, Filodemo de Gadara recorda, evocando Epicuro, que este soube se conduzir por muitos anos “de um modo não inativo em relação à cidade”, tendo tomado parte “de todos os festivais e sacrifícios tradicionais”³, como afirmado numa carta a Phyrson de Colofon⁴. O mestre do Jardim entendeu que os deuses existiam, embora fossem alheios ao convívio com os humanos. Lemos na *Carta a Meneceu* (sobre a felicidade), 123-124:

¹ Clay, “The Athenian Garden”, 2009, 11.

² A expressão é de Boris Chamani (Boris Inti Chamani Velasco) em *La Teología Eudaimónica de Epicuro: Ensayo de comprensión histórico-filosófica de una teología materialista* (La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, 2010).

³ Cf. a *Carta a Pítocles*, D. Laércio, X.120: “[O sábio] deleitar-se-á mais do que outros homens nos festivais [públicos]” (“[τὸν σοφὸν] μᾶλλον τε εὐφρανθήσεσθαι τῶν ἄλλων ἐν ταῖς θεωρίαις”). “O próprio Epicuro realizava piamente os atos tradicionais de culto (*worship*), sacrificando aos deuses, orando a eles e celebrando seus festivais [Usener 12–13, 169, 386–387. Cf. Diog. Oen. fr. 19.II.12–III Smith]”. “Ele pensava que os festivais levam uma pessoa para mais perto dos deuses [Usener 386]” (Martin Ferguson Smith, “An Epicurean Priest from Apamea in Syria”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 112, 1996: 120-130, 128, c/ nn. 61, 62).

⁴ Philodemus, *On Piety, part 1: critical text with commentary*. Edição de D. Obbink (Oxford: Clarendon Press, 1996) 216-7, 160-1

(...) considere a divindade como um ser imortal e feliz – assim como é indicado pela noção comum de deus como que impressa em nós pela natureza - e não lhe atribua nada que seja completamente diferente de sua imortalidade ou incompatível com sua felicidade. Mas lembre-se firmemente de que a essa [divindade] é adequado tudo aquilo que pode confirmar e não eliminar sua felicidade e sua imortalidade. Os deuses realmente existem; o conhecimento deles é evidente. Mas eles não existem como a gente comum crê, porque acreditando que são o que acreditam, não salvam essas crenças, mas as eliminam. Não é ímpio quem elimina os deuses da gente comum, mas quem aplica aos deuses as opiniões da gente comum./ Pois as afirmações da gente comum sobre os deuses não são antecipações verdadeiras (προλήψεις), mas suposições falsas (ὑπολήψεις ψευδεῖς)⁵.

No contexto dessas ponderações Rodolfo Santiváñez Beltrán explica que “Pensar a perfeição inerente à ideia de divindade obriga a atribuir-lhes [= aos deuses] duas características: autossuficiência e felicidade, com as quais esses deuses se desvinculam (*desentienden*) dos problemas que afligem a vida humana, o que significa a negação de toda providência e de toda teleologia”⁶ para chegar à “proposta epicúrea de uma religião *interior, individual e exemplarista*”⁷, eudaimônica – “para a qual os deuses são sempre deuses-modelos de excelência e perfeição (incorruptibilidade, felicidade e inteligência)⁸, mas também modelos de convivência alegre com o outro (*el otro*) e o alheio (*lo otro*) (os deuses conversam e riem, embora jamais sofram)”⁹ - vinculada à proposição de uma vida autárquica e atarácica, também eudaimônica. Para Epicuro, a eudaimonia seria, então, um paradigma da saúde, e toda sua filosofia uma proposta de cura¹⁰, donde uma possível identificação principal com deidades “curadoras” como modelos teológico-pedagógicos - e em total antinomia com os males mais danosos à paz da mente: as expectativas descabidas em relação aos deuses¹¹. E como apontou Bernard Frischer evocando Lucrécio (*De rerum natura*, 5.18-21¹²), “sem o ‘insight’ de

⁵ “(...) μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μὴθὲν μίτη τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μίτη τῆς μακαριότητος ἀνοικεῖον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις. οἴους δ' αὐτοὺς (οἱ) πολλοὶ νομίζουσιν οὐκ εἰσὶν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἴους νομίζουσιν. ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων./ οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. (...)”. Versão nossa a partir de Diogenes Laertius, *Vita dei Philosophi*, vol. 2, trad. Marcelo Gigante (Bari: Laterza, 1983), 440.

⁶ Prólogo a Chamani, *La Teología Eudaimónica de Epicuro*, 2010, 13-16, cf. 14.

⁷ Chamani, *La Teología Eudaimónica de Epicuro*, 2010, 32.

⁸ “Sob o esquema do culto desinteressado, a ética teológica epicúrea constitui toda uma estética grega da existência, e sua prática de piedade constitui uma refinada religiosidade *sui generis*. Essa não se acha moralizada, nem sancionada, mas somente reelaborada em um plano pedagógico: é pura imitação ativa da conduta perfeita da divindade, cujo propósito é simplesmente alcançar um estado de ânimo imperturbável identificado como eudaimônico. Para Epicuro, o ímpio será simplesmente o homem confuso a respeito da natureza e do valor da divindade (o supersticioso, o astrólogo, o adivinho, o platonista)” (Chamani, *La Teología Eudaimónica de Epicuro*, 2010, 271-272).

⁹ Chamani, *La Teología Eudaimónica de Epicuro*, 2010, 271.

¹⁰ Cf. particularmente André-Jean Voelke, *La Philosophie comme Thérapie de l'Âme: études de philosophie hellénistique*, 2ª ed., corrigida (Friburgo: Academic Press Fribourg/Éditions Saint-Paul Fribourg Suisse/Paris: Éditions du Cerf, 1993), 35-57 (“Santé de l'âme et bonheur de la raison: la fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme”); 59-71 (“Opinions vides et troubles de l'âme: la médication epicureene”).

¹¹ “τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὐτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὐτε ἄλλω παρέχει· ὥστε οὐτε ὀργαῖς οὐτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον” (“Aquele que é feliz e imortal não tem em si preocupações, nem as causa a outros; assim, não é afetado por raiva ou gratidão, pois essas coisas acontecem por conta de fraqueza”. *Sentenças Principais*, I = D. Laércio, X.139).

¹² Passagem que se segue àquela (*De rerum natura*, 5.6-12) onde Lucrécio “proclama que Epicuro é um deus [5.8 – ‘*deus ille fuit, deus*’], pois ele descobriu a verdade e consequentemente trouxe salvação à humanidade” [Bernard Frischer, *The*

Epicuro sobre como a humanidade pode se livrar de medos e desejos irracionais, teria sido impossível viver bem¹³.

Comentando as crenças teológicas epicuristas Martin Ferguson Smith escreveu que

os deuses não criaram o mundo e não têm qualquer desejo ou poder de intervir em seus assuntos, mas vivem vidas de perfeita autossuficiência, paz e felicidade nos espaços entre o número infinito de mundos no universo; nossas mentes são capazes de receber, tanto quando estamos acordados e especialmente quando dormimos, as imagens (εἰδωλα, *simulacra*) que fluem de seus corpos antropomórficos¹⁴ e nos transmitem algo de sua tranquilidade e beleza, e embora nenhum deus possa jamais ser influenciado pela oração ou pelo sacrifício, o homem sábio participará de atos tradicionais de adoração pois, desde que as pessoas não sejam prejudicadas por conceitos errôneos tradicionais sobre a natureza divina, essa participação tornará mais fácil para eles o recebimento das imagens¹⁵.

Ainda sobre esse assunto, Joseph Fontenrose comentou que “os epicuristas acreditavam em deuses como seres super-humanos que nada tinham a ver com governar o mundo. Os epicuristas podiam reverenciá-los como seres perfeitos, como Lucrecio invocou e enalteceu Vênus em *De rerum natura*, 1.1–40¹⁶. É possível ainda que Epicuro entendesse os sacrifícios tradicionais como ritos com alguma importância formal (protocolar) para o exercício da “cidadania”, embora sem qualquer valor devocional.

3 A POSSÍVEL IDENTIFICAÇÃO DE DISCÍPULAS DE EPICURO COM *HETAÍRAI* QUE FIZERAM DEDICAÇÕES (*ANETHÊKEN*) A DIVINDADES CURADORAS

Há registro de quatro *hetairai* - Mammáron, Hedeía, Nikídion e Boídion - que fizeram dedicações (*anetheken*) a divindades curadoras na época da fundação do Jardim por Epicuro, ou

Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece (Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1982), 223]. Uma tradução acurada da passagem relevante (5.7-12: *nam si, ut ipsa petit maiestas cognita rerum, dicendum est, deus ille fuit, deus, inclute Memmi, qui princeps vitae rationem invenit eam quae nunc appellatur sapientia, quique per artem fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris in tam tranquillo et tam clara luce locavit*) é a seguinte, de Rodrigo Tadeu Gonçalves: “Pois se, como sugere a grandeza dos próprios achados, certo é que deus ele foi – um deus, ó ínclito Mêmio, ele que antes descobriu os princípios da vida que hoje chamamos sabedoria, e que, com sua arte, nossas vidas, das altas ondas e trevas imensas, conduziu à mais tranquila das luzes, mais clara” (“Lucrecio e Ovídio: metamorfose e fluxo”. *Re-Produção*, 2022, 11 p., em www.casaguilhermedealmeida.org.br/arquivos/ovidio-e-lucrecio-metamorfose-e-fluxo.pdf).

¹³ Bernard Frischer, *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, 1982, 223.

¹⁴ Smith não fornece referências desse antropomorfismo. Provavelmente seria mais apropriado falar “de seus corpos supra-humanos”.

¹⁵ Martin Ferguson Smith, “An Epicurean Priest from Apamea in Syria”, 1996, 127-128; cf. tb. Usener 385; Lucrecio, *De rerum natura*, 6.68–78

¹⁶ Joseph Fontenrose, *Didyma: Apollo's Oracle, Cult, and Companions* (Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1988), 55 n. 15.

pouco depois disso, e que foram apontadas por Catherine Castner como possíveis discípulas de Epicuro¹⁷. Mammáron e Hedeíã fizeram oferendas a Asclépio em Atenas, como se vê num inventário de um *asklepieion* da vertente sul da acrópole, enquanto Hedeíã (a mesma já citada ou outra com mesmo nome), Nikídion e Boídiön fizeram oferendas a Anfiarau em Oropus, como se vê em um inventário do *amphiareion* daquela cidade portuária no limite entre a Ática e a Beócia. Sabe-se que o culto a Asclépio dependia em grande medida da ligação com o *Apollo Epikourios*¹⁸ - do qual adiante falar-se-á um pouco mais -, e que Anfiareu foi associado a Asclépio em Oropus¹⁹.

Martin Ferguson Smith publicou um artigo sobre o escolarca (diádoco) dos epicuristas de Apameia (Síria) em data incerta (possivelmente do séc. II ou III), Aurélios Bélios Phílippos, que também era sacerdote (hiereu) do deus *Bél* – uma forma semítica oriental da deidade semita setentrional-ocidental *Ba'al*. Smith, que menciona outros casos de pessoas que foram epicuristas e sacerdotes²⁰, comentou sobre a investigação de Castner: “(...) ele [Epicuro] pode ter considerado que seria mais aceitável para um[a] epicurista ser um sacerdote de Asclépio ou Higeia [Hygieia], particularmente se ele fosse um doutor, do que ser um sacerdote de uma deidade oracular [como *Bél*²¹]; ele não teria, contudo, necessariamente desaprovado a função sacerdotal [desde que entendida como reverência ritual a seres perfeitos/exemplares]: “(...) é provável que ele só fizesse isso se os [as] ofertantes (*dedicants*) tivessem sustentado a crença supersticiosa de que poderiam persuadir as deidades a intervir (...). Uma coisa é reverenciar os deuses como seres perfeitos, e outra coisa bastante diferente empreender tarefas que envolveriam a promoção de falsas concepções dos deuses”²².

Catherine Castner argumentou o seguinte sobre a participação na escola de Epicuro de mulheres que teriam participado de cultos de cura:

Se não podemos sustentar as identificações mediante evidências de que Epicuro teria aprovado as práticas dos cultos de cura ou que as mulheres foram dispensadas das regras de conduta da Escola, podemos sustentá-las recorrendo a evidências da atitude de Epicuro em relação aos alunos errantes. Depois que as mulheres tivessem feito as oferendas, teriam encontrado indulgência e perdão no retorno aos *Kēpos*. (...) Seria ingênuo rejeitar as identificações propostas [das *hetairai*] alegando que a teologia epicurista estava em princípio em desacordo com as práticas dos santuários de cura. Esses cultos certamente corporificavam para

¹⁷ Catherine J. Castner, “Epicurean Hetairai as Dedicants to Healing Deities?”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 23, 1988: 51-57. Pamela Gordon [*The Invention and Gendering of Epicurus* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2012), 100-102] revisou a proposição de que os nomes de várias das *hetairai* têm significados condizentes com o erotismo pertinente às suas funções.

¹⁸ Georgia Petridou, “Healing Shrines”. Em: Georgia L. Irby (Ed.), *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome*, vol. I (Malden, Massachusetts/Oxford/Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2016), 434-449, cf. 440 (seção 5, “Apollo Epikourios”).

¹⁹ Cf. Yulia Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth* (N. Torque: Oxford University Press, 2009) 96-99, cf. p. 98; Daniel Ogden, *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 342-43, 356.

²⁰ Tiberius Claudius Lepidus, líder dos epicuristas em Amasra [Amástris] e sacerdote chefe do culto imperial; Heraclitus, epicurista em Rodiápolis [Rhodiapolis] que também era sacerdote de Asclépio e Higeia; Philidas, epicurista e *προφήτης* de Apolo em Dídimos [Dídyma], e o mau epicurista Lysias de Tarso [Tarsus], sacerdote de Hércules (Smith, “An Epicurean Priest from Apamea in Syria”, 1996, 129 e 122-23).

²¹ Cf. Dio Cassius 79.8.5-6; 79.40.4, e uma inscrição referenciada por Smith, 1996, 121 n. 6; cf. Janine Balty, “L’oracle d’Apamée”. *L’Antiquité Classique*, 50 (1-2), 1981: 5-14, pl. I-II. A função oracular de *Bél*, “θεοῦ μεγίστου ἁγίου” em Apameia, não exclui a existência de uma função curativa.

²² Martin Ferguson Smith, “An Epicurean Priest from Apamea in Syria”, 1996, 129 n. 71 e 128-9 n. 64

Epicuro os piores aspectos da religião tradicional²³. Mas uma suposição realista é que eram esperados desvios no caminho para a sabedoria, e que os epicuristas que contemplavam o erro sabiam que a indulgência e a correção simpática os aguardariam. A liberdade (*latitude*) nas circunstâncias que envolvem as oferendas e a própria filosofia epicurista permitem a aceitação dessas identificações.²⁴

Oferecendo uma explicação mais flexível para certa tolerância epicurista em relação a alguns aspectos da religião, Smith ponderou que

Se Philidas [*προφήτης* em Dídimos] e Aurelius Belius Philippus [*ἱερεὺς* em Apameia] tivessem sido desafiados por colegas epicuristas a justificar sua combinação de ofícios [filosóficos e sacerdotais], sem dúvida sua resposta teria sido na linha de que, embora acreditassem na existência dos deuses a quem serviam e considerassem espiritualmente benéficos seus serviços aos mesmos, eles não acreditavam que os oráculos realmente expressavam a vontade de Apolo ou de Bêl, e que era melhor, tanto para a comunidade epicurista quanto para a comunidade em geral, que esses influentes ofícios sacerdotais fossem ocupados por epicuristas racionais, ao invés de por pessoas sob o domínio de crenças supersticiosas²⁵.

O predomínio de divindades curadoras entre aquelas que já foram associadas a epicuristas (*hetairai* e sacerdotes) demanda, certamente, investigações mais aprofundadas.

4 A RELAÇÃO DE EPICURO COM PITÁGORAS, OUTRO FILÓSOFO COM VINCULAÇÕES APOLÍNEAS

Apesar da indagação de Cícero (*De natura deorum*, I.33.93) sobre se “Epicuro, Metrodoro e Hermarco teriam atacado Pitágoras, Platão e Empédocles”²⁶ por acreditarem, como que sonhando, em deuses antropomorfos, é possível que Epicuro – ateniense por filiação, nascido e instruído em

²³ Aqueles aspectos ligados à expectativa de que os deuses podem ser influenciados, através de preces e sacrifícios, a ajudar alguém.

²⁴ Catherine J. Castner, “Epicurean Hetairai as Dedicants to Healing Deities?”, 1988, 56-57.

²⁵ Martin Ferguson Smith, “An Epicurean Priest from Apamea in Syria”, 1996, 130.

²⁶ “*Istisne fidentes somniis Epicurus et Metrodorus et Hermarchus contra Pythagoram, Platonem Empedoclemque dixerunt (...)*”. Cícero, *On the Nature of the Gods. Academics* [Loeb Classical Library 268], trad. H. Rackham (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1933), 90 (latim)-91 (inglês).

Samos²⁷, terra de Pitágoras, um pensador tradicionalmente vinculado a Apolo²⁸ - tenha guardado algum respeito pelo pitagorismo conforme retratado por um respeitado estudioso das religiões e filosofias helenísticas: “Mais que transcender o mundo, a religiosidade pitagórica sustentou como seu objetivo existir no cosmos num estado de repouso emocional e agudeza intelectual”²⁹. Para os pitagóricos, os números são reais, e não essências ideais; manifestados externamente como unidades contíguas, eles podem ser entendidos como entidades prenunciadoras dos átomos de Leucipo, de Demócrito e também de Epicuro. Do fato dos números serem coisas resulta uma “metafísica de caráter imanente”³⁰, que podemos certamente aproximar do fisicalismo epicúreo.

A cosmogonia epicúrea das origens guarda notáveis semelhanças com aquela dos órficos e pitagóricos, a se acreditar na atribuição de um fragmento a Epicuro (fr. de Epifânio de Salamina, *Panarion/Adv. haeres.*, I, 7, 8; Diels, *Dox. Graec.*, p. 589), ele teria dito

que tudo era no princípio como um ovo e que depois o vento, com a forma de uma serpente, pôs-se em torno a esse ovo como uma grinalda ou um cinto, circundando a realidade toda. Agindo por meio de uma certa constrição, com fluir copioso, comprimiu toda a matéria ou a natureza de todas as coisas, e desse modo dividiu a realidade em dois hemisférios, e finalmente depois disso articulou os átomos. Os mais leves e sutis de toda a realidade natural, isto é, a luz e o éter e o mais sutil de todos, o vento, vagaram errantes em direção ao alto, enquanto os mais pesados e a escória, isto é, a terra, que é o elemento seco, e a substância úmida das águas, se demoraram em baixo. Todo o universo se move por virtude própria e por si mesmo no traçado vorticoso do céu e dos astros, enquanto toda a realidade está perenemente impelida por um vento em forma de serpente³¹.

²⁷ Diógenes Laércio, X.1-2.

²⁸ David R. Fideler, *The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*. Translated by Kenneth Sylvan Guthrie (Michigan: Phanes Press, 1987), *passim*; Jacqueline Behling, *Pythagoras, the Cult of Apollo, and the Birth of Philosophy* (Dissertação de Mestrado. Carson, Califórnia: California State University Dominguez Hills, 2000); John F. Miller, *Apollo, Augustus, and the Poets* (Cambridge/N. Iorque: Cambridge University Press, 2009), 361 c/ nn. 79, 80.

²⁹ Fideler, *The Pythagorean Sourcebook and Library*, 1987, 36.

³⁰ Fideler, *The Pythagorean Sourcebook and Library*, 1987, 34.

³¹ “εἶναι δὲ ἐξ ὑπαρχῆς φύσιν δίκην τὸ σύμπαν, τὸ δὲ πνεῦμα δρακοντοειδῶς περὶ τὸ φῶν ὡς στέφανον ἢ ὡς ζώνην περισφίγγειν τότε τὴν φύσιν. θελήσαν δὲ βίασμῳ τινὶ καιρῷ περισσοτέρως σφίγγει τὴν πᾶσαν ὕλην εἴτ' οὖν φύσιν τῶν πάντων οὕτως διχᾶσαι μὲν τὰ ὄντα εἰς τὰ δύο ἡμισφαίρια καὶ λοιπὸν ἐκ τούτου τὰ ἅτομα διακεκρίσθαι. τὰ μὲν γὰρ κοῦφα καὶ λεπτότερα τῆς πάσης φύσεως ἐπιπολάσαι ἄνω τουτέστιν φῶς καὶ αἰθέρα καὶ τὸ λεπτότατον τοῦ πνεύματος, τὰ δὲ βαρύτερα καὶ σκυβαλώδη κάτω νενευκέναι, τουτέστι γῆν (ὅπερ ἐστὶ τὸ ξηρόν) καὶ τὴν ὑγρὰν τῶν ὑδάτων οὐσίαν. τὰ δὲ ὅλα ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι καὶ δι' ἑαυτῶν ἐν τῇ περιδινησί τοῦ πόλου καὶ τῶν ἄστρον ὡς ἀπὸ τοῦ δρακοντοειδοῦς εἶναι τὰ πάντα ἐλαύνεσθαι πνεύματος”. Epicuro, *Opere*, edição de M. Isnardi Parente (Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974), 344; M. L. West, *The Orphic Poems* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 202; Epiphanius (Saint), *The Panarion of Epiphanius of Salamis* (2 vols.): *Book I (sects 1-46)*, trad. Frank Williams (Leiden/N. Iorque/Copenhague/Colônia: E. J. Brill, 1987 [reimpr. Leiden/N. Iorque/Colônia: Koninklijke Brill, 1997, 2008]), p. 23 (2ª ed. revisada e expandida, Leiden/Boston: Koninklijke Brill, 2009, p. 25). Na tradução de Frank Williams: “Originally the whole was like an egg [οἰοῦ δίκην]; but the spirit [pneuma; wind] was then coiled snake-wise [drakontoeidōs] round the egg, and bound nature [phýsis] tightly all round like a wreath or girdle. At one time it wanted to squeeze the entire matter, or nature, of all things more forcibly, and so divided all that existed into the two hemispheres and then, as the result of this, the atoms were separated. For the light, finer parts of all nature – light, aether, and the finest parts of the spirit — floated up on top. But the parts which were heaviest and like dregs have sunk downwards. This means earth — anything dry, in other words — and the moist substance of the waters. The whole moves of itself and by its own momentum with the revolution of the pole and stars, as though all things were still being driven by the snakelike spirit [pneuma]”.

A leitura desmitologizante que Epicuro teria feito desses ensinamentos infelizmente não nos alcançou; sua associação com a cosmogonia órfica e pitagórica, contudo, tem sido esmiuçada desde o trabalho de Richard Onians³², e Jean-Luc Périllié já forneceu alguns traços preliminares para que se venha a estudar no futuro alguns aspectos “místicos” que aproximam epicurismo e pitagorismo³³.

Apesar de Diógenes Laércio nos informar que Epicuro rejeitou a ideia de que a propriedade de todos os membros da escola deveria, como entre os pitagóricos (VIII.10), ser comunal (X.11), pois tal prática implicaria em desconfiança – sendo a confiança essencial à amizade (X.11) –, a comunidade filosófica epicurista, reunida no Jardim fora da cidade de Atenas, assemelhava-se a um monastério campestre, segundo um modelo herdado dos pitagóricos³⁴, vinculando-se à tradição do santuário como lugar de refúgio, franqueado a estrangeiros, metecos, escravos e mulheres – sendo estas acolhidas fraternalmente, como entre os pitagóricos –, e funcionando como um importante local para se “experimentar de primeira mão, livre das inibições ocasionadas por um senso de superioridade ou medo, a unidade primal da vida”³⁵. Assim como os pitagóricos, os epicuristas viviam uma vida sóbria e frugal, num ambiente estimulador da amizade e por ela motivado: “De todos os bens que a sabedoria procura para a completa felicidade da vida (ou: para a felicidade de uma vida inteira), o maior de todos é a aquisição (ou: posse) da amizade”³⁶ (*Máximas capitais*, XXVII). E como recordou Norman De Witt, “Assim como a analogia entre a filosofia e a arte de curar pôs fundador e discípulo na [mesma] relação do genitor com o filho, ela também evocou uma doutrina de amizade ou amor fraterno. O amor pela humanidade, *philanthropía*, deve instigar o curador de almas não menos que ao curador de moléstias físicas”³⁷.

Todo o sistema educativo epicurista fundamenta-se na amizade, tomando-a como um aspecto essencial. A amizade entre todos os membros, professores, discípulos e principiantes, permitia que fortes laços pessoais pudessem suportar a crítica saudável a que Zenão e Filodemo se referem no *Peri parrhésias* – um tratado do filósofo epicurista Filodemo de Gadara “Sobre a Fala Franca” (Papiro Herculense 1471) – e essa mesma crítica saudável, através da fala franca, dava suporte à amizade que, por sua vez, desempenhava como que uma função terapêutica:

A amizade ajuda o sábio, sob o olhar do sábio, a gozar de sua própria existência. Ajuda a fazer a dissociação entre os tormentos do corpo e a paz de espírito – chave da vida feliz. Finalmente, proporciona esse prazer único da discussão filosófica, prazer que, ao contrário de todos os demais, desconhece qualquer dor. Não podendo impedir o que é a marca de nossa finitude, nos ajuda a não nos entregarmos a sonhos de infinitude, que apenas fazem aumentar nossa miséria, e a encontrar, na instantaneidade do prazer e na extensão de prazeres instantâneos

³² Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951; 2ª ed. corrigida 1954), 250-251.

³³ Jean-Luc Périllié, “Colotès et la béatification épicurienne de l’amitié”. *Les Études Philosophiques*, 2 (73), 2005: 229-259, esp. 249-250.

³⁴ Jean-Paul Dumont, *Elementos de História da Filosofia Antiga* (2000), tradução de G. M. Rodrigues (Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004), 516.

³⁵ Annette L. Giesecke, *The Epic City: urbanism, utopia and the garden in ancient Greece and Rome* (Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies/ Trustees for Harvard University, 2007), xiv.

³⁶ “Ὁν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὄλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτήσις”. Epicuro, *Opere*, edição de G. Arrighetti. (Turim: Giulio Einaudi, 1960) 130-1; *Opere*, edição de M. Isnardi Parente, 1974, 210.

³⁷ Norman Wentworth De Witt, *Epicurus and His Philosophy* (Mineápolis: University of Minnesota, 1954), 101.

à totalidade da vida, por meio do jogo da memória ou da antecipação racional, essa pureza da alegria que a assemelha à dos deuses³⁸.

Pitagóricos e epicuristas vivenciaram a filosofia não como simples busca intelectual, mas como experiência existencial; enquanto os primeiros buscaram uma assimilação ao divino, isto é, aos princípios harmônicos universais³⁹, os segundos almejavam uma assimilação ao natural. Cada grupo à sua maneira, eles fizeram todo o possível para respeitar a ordem natural da existência, refutando as barreiras artificiais entre a humanidade esclarecida e a natureza.

5 ENCAMINHAMENTOS PARA UMA ASSOCIAÇÃO ENTRE O MESTRE DO JARDIM E O DEUS APOLO E SEU FILHO ASCLÉPIO

É conhecida a teoria epicúrea de que o nome de uma coisa ou pessoa tem algo de natural⁴⁰; Jane Snyder chamou a isso de “a noção epicurista de que a linguagem se desenvolveu não através de *nomos* (convenção), mas através da *phýsis* (natureza), e assim o nome de uma coisa ou pessoa não é inteiramente arbitrário”⁴¹. O filósofo e seus discípulos teriam haurido boas repercussões do fato do mestre do Jardim poder nominalmente ser associado ao deus *Apollon Epikourios*, cultuado pelo povo de Figaleia (Φιγαλεία ou Φιγάλεια, latim Phigalia) num templo em Bassas (Βάσσαι, latim Bassae)⁴², construído c. 420 a.C. (para comemorar o livramento de uma praga em 429 a.C.)⁴³, projetado por Ictino (arquiteto do Partenon junto com Calícrates, e em certas fontes identificado como arquiteto do Telesterion em Eleusis) e descrito por Pausânias em 174⁴⁴. O culto do *Apollon Epikourios* deslocou-se depois de duas gerações para Megalopolis, acompanhando a doação pelos figaleianos a essa cidade, fundada em 370-369 a.C. pelos arcadianos, de uma grande estátua do deus antes situada em Bassas. O templo em Bassas, contudo, seguiu funcionando até o 4º ou 5º século.

O nome Epicuro (Ἐπικούροσ) significava primitivamente⁴⁵ “aquele que vigia (ou guarda)” (ἐπικούροσ, associado ao étimo *e-pi-ko-no/*epikofoi* [epíkōnoi]⁴⁶, “olheiros”, atestado em Linear B),

³⁸ Jean-Claude Fraisse, *Philia - La notion d'amitié dans la philosophie antique: essai sur un problème perdu et retrouvé* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984), 305.

³⁹ David R. Fideler, *The Pythagorean Sourcebook and Library*, 1987, 30-31.

⁴⁰ Cf. particularmente John Earl Joseph, *Limiting the Arbitrary: Linguistic Naturalism and its Opposites in Plato's Cratylus and the Modern Theories of Language* (Amsterdã/Filadélfia: John Benjamins, 2000), 95-97; Endre Begby, “Epicureanism”. Em: Margaret Cameron, Benjamin Hill, Robert J. Stainton (Eds.), *Sourcebook in the History of Philosophy of Language: Primary source texts* (Dordrecht: Springer, 2016), 107-112.

⁴¹ Jane McIntosh Snyder, “The significant name in Lucretius” [versão melhorada do original publicado em *The Classical World*, 72 (4), 1978-1979: 227-230]. Em: Monica R. Gale, *Oxford Readings in Lucretius* (N. Iorque: Oxford University Press, 2007), 371-375, cf. 375.

⁴² Frederick A. Cooper, *The Temple of Apollo Bassitas, I. The Architecture* (Princeton, Nova Jérsei: American School of Classical Studies at Athens, 1996), 70.

⁴³ Cooper, *The Temple of Apollo Bassitas, I. The Architecture*, 75 e 383.

⁴⁴ Pausânias, *Descrição da Grécia*, 8. 41.7-9.

⁴⁵ Cooper, *The Temple of Apollo Bassitas, I. The Architecture*, 75-79.

⁴⁶ Com a raiz κοφ- (*kom-*) relacionando-se ao grego κοέω, “perceber; escutar; aprender”, e ao latim *caveo/cavere* “atentar; ter cuidado; guardar-se de”.

ou “aquele que acompanha os guerreiros” (*e-pi-ko-wo* interpretado como *ἐπικορφοί [*epikorwoi*], “aquele que está em estreita proximidade [ἐπι-] com o guerreiro [κόρφος/κόρνος]”⁴⁷ – donde o significado de “aliado”), e mais tarde⁴⁸ “aquele que acode/ajuda/auxilia/socorre” (ἐπικουριός)⁴⁹ [e também “cura; tratamento médico”⁵⁰] - um dos nomes de Apolo (enquanto socorredor dos bassitas contra uma praga, mas também aplicável a outros usos sacros⁵¹), já tradicionalmente conhecido como Παιᾶν/Παιᾶνος (Apolo médico/curador/salvador)⁵², talvez entendido (quicá erroneamente, a partir de um erro de Pausânias⁵³) como “aquele [deus] que escuta” (ἐπήχοος).

Conforme James Warren,

Embora não haja evidência no texto de Lucrécio [*De rerum natura*] para a conexão entre Epicuro e o tradicional epíteto dos deuses que livraram cidades da praga (Lucrécio é notoriamente reticente em usar o nome de Epicuro no poema), Diógenes [de Enoanda] torna essa conexão explícita ao usar o verbo ἐπικουρεῖν⁵⁴ (...) para referir-se à sua [própria] missão terapêutica⁵⁵.

Lucrécio (*De rerum natura*, 3.1042-44) faz uma associação (paronomásia) –comum à época? - entre *Epicurus* e o verbo [*de*]curro ([*de*]currō; relacionado a ἐπικουρος como “aquele que desloca-se/corre” [para ajudar]): “*ipse Epicurus obit decurso lumine vitae, / qui genus humanum ingenio superavit et omnis / restinxit* (sic)⁵⁶, *stellas exortus ut aetherius sol*” (“mesmo Epicuro pereceu quando a luz da sua vida percorreu seu curso - ele cujo intelecto superou [todo] o gênero humano e ofuscou a todos, como o sol alto no céu [‘no éter’] faz com as estrelas”; os grifos são nossos). Jane Snyder escreveu:

As duas palavras, ἐπικουρος e *curro*, são de fato relacionadas. Estivesse ou não Lucrécio consciente da conexão, a frase *decurso lumine vitae*, enquanto referindo-se literalmente ao fim do curso da vida, encaixa perfeitamente com sua comparação de Epicuro com o *aetherius sol*, pois o verbo *decurro* é usado em relação aos corpos

⁴⁷ Com *ko-wo* relacionando-se não a *kowoi* (“guardas”), mas a *korwoi* (“homens jovens” e daí “guerreiros”). Kyle Mahoney, “Mycenaean *e-pi-ko-wo* and alphabetic Greek ἐπικουρος revisited”. *Kadmos*, 56 (1/2), 2017: 39–88.

⁴⁸ Especulativamente, com interferência de um étimo grego não atestado, *κορσο-, derivando do proto-indo-europeu *kers-, “correr”.

⁴⁹ Mahoney, “Mycenaean *e-pi-ko-wo* and alphabetic Greek ἐπικουρος revisited”, 2017, 62 n. 136; 66-67.

⁵⁰ Mahoney, “Mycenaean *e-pi-ko-wo* and alphabetic Greek ἐπικουρος revisited”, 2017, 62 n. 137.

⁵¹ Mahoney, “Mycenaean *e-pi-ko-wo* and alphabetic Greek ἐπικουρος revisited”, 2017, 60 nn. 115, 116; 61 nn. 119, 120; 63 n. 142; 64; 65.

⁵² Evocado como “Παιᾶν ἄναξ” no início de uma carta que Epicuro teria endereçado à hetaira Leontion (D. Laércio X.5).

⁵³ Cooper, *The Temple of Apollo Bassitas, I. The Architecture*, 1996, 77; Mahoney, “Mycenaean *e-pi-ko-wo* and alphabetic Greek ἐπικουρος revisited”, 2017, 67.

⁵⁴ Ἐπικουρεῖν = “dar assistência”; “lutar no interesse/em favor de...”. Cf. Diógenes de Enoanda fr. 2.v.7 Smith.

⁵⁵ James Warren, “Diogenes *Epikourios*: Keep Taking the Tablets”. *The Journal of Hellenic Studies*, 120, 2000: 144–148; p. 146.

⁵⁶ Cf. Titus Lucretius Carus, *T. Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex [The Latin Text of Lucretius]*, ed., introd. e comentário de William Ellery Leonard, Stanley Barney Smith. Madison: The University of Wisconsin Press, 1942 (reed. 1970), 515 n. 1044.

celestes⁵⁷. Assim, o nome de Epicuro é duplamente significativo, posto ser ele tanto um ‘aliado’ da humanidade (no senso literal de ἐπικουρος) quanto uma brilhante luz guia, ofuscando qualquer outra pessoa, incluindo todos os outros grandes homens catalogados antes no parágrafo, assim como o sol ofusca as estrelas⁵⁸.

Epicuro e seus discípulos também teriam extraído repercussões favoráveis do fato dos encontros da escola do Jardim e das celebrações de Metrodoro e de Epicuro ocorrerem no 20º dia de cada mês⁵⁹ - dia sagrado a Apolo e que marcava o final das iniciações eleusinas -, sendo os epicuristas conhecidos como *eikadistae*, “dodecanistas; celebradores do vigésimo [dia]”⁶⁰. Smith, remetendo a Usener 169 - “uma passagem de Filodemo, *De Piet.* (807–810 Obbink), onde se alude à participação de Epicuro na celebração do festival dos *Choes* [Χοαί] (Vasos de vinho) e aos mistérios (τὰ μυστήρια τὰ - - |κα)”⁶¹ -, sugeriu (oferecendo uma boa discussão em seu apoio) que “é quase certo que ele [Epicuro] foi iniciado nos mistérios eleusinos”⁶², cabendo recordar que os cultos da Démeter eleusina e do Apolo délfico buscaram promover a condução e a orientação moral, e em suma a “espiritualização” do iniciado⁶³.

O mestre do Jardim, que favoreceu o uso de imagens votivas (D. Laércio, X.120 [121b Hicks]), veio a ser associado com representações visuais identificáveis com curadores (*επικούριοι*). Conforme Norman De Witt,

A reverência de epicuristas devotos em relação ao seu pai ético causava impressão em pessoas de fora da seita⁶⁴ pela afeição com a qual eles contemplavam sua

⁵⁷ Cabe recordar aqui que Hélio (Ἥλιος), divindade solar grega tradicional, é por vezes “conscientemente equacionado” (notadamente na era helenística) a Apolo [Walter Burkert, *Greek Religion* (1977), trad. John Raflan (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982), 120], quiçá por influência do epíteto homérico Φοῖβος Ἀπόλλων/Ἀπόλλων Φοῖβος, “Apolo o Brilhante” [cf. Heraclitus, *Homeric Problems*, edição e trad. de Donald A. Russel e David Konstan (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 7]. A referência mais antiga que conhecemos à identificação de Hélio com Apolo (Ἀπόλλων), ali significando “destruidor” [relacionado ao verbo ἀπόλλυμι, mais propriamente associado ao nome Ἀπολλύων (*Apocalypse*, 9:11; na *Septuaginta*, ἂ ἀπώλεια)] aparece num fragmento (781 N.² T 47; vv. 224-226 Diggle) do *Faetonte* de Eurípidēs [Wolfgang Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretischen Theologie der Spätantike* (Leiden/N. Iorque/Colônia: E. J. Brill, 1995), p. 211], quiçá aludindo a Ésquilo [*Agamemnon*, 1080-2; q. v. também *Supplices*, 212-4. Cf. Mattia Boscarino, “Il *Faetonte* di Euripide, fr. 781 Kn. (vv.1-38 = vv.214-51 Diggle)” [Kn. = Kannicht]. Em: www.academia.edu]. Na época helenística o culto de Apolo Ἀπόλλων Φοῖβος (“Brilhante”) estava intimamente associado com o Sol, e poetas latinos aplicaram a Apolo o epíteto de *Phoebus*. Asclépio e outros deuses foram identificados com Apolo e Hélio num “henoteísmo solar” [Maria Grazia Lancellotti, *Attis, Between Myth and History: King, Priest, and God.* (Leiden/Boston/Colônia: Koninklijke Brill, 2002), 141; cf. Fauth, 163]; noutras vezes aparece a trindade Zeus-Hélio-Asclépio [Fauth, 159].

⁵⁸ Jane McIntosh Snyder, *Puns and Poetry in Lucretius' De Rerum Natura* (Amsterdã: B. R. Grüner, 1980), 107.

⁵⁹ Sobre o calendário epicurista q. v. Diskin Clay, “Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School”. Em: *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ: studi sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante* (Nápoles: G. Macchiaroli, 1983), vol. 1, 255–279, esp. 270–279.

⁶⁰ De Witt, *Epicurus and His Philosophy*, 1954, 51-52 e 104-105; Henry Albert Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy: A Study of Epicurean and Rhetoric in Early Midrashic Writings* (Leiden: E. J. Brill, 1973), 112 n. 96; Michael Symons, “Epicurus, the Foodies’ Philosopher”. Em: Fritz Allhoff, Dave Monroe (Eds.), *Food and Philosophy: Eat, Think, and Be Merry* (Malden, Massachusetts/Oxford/Victória, Austrália: Blackwell Publishing, 2007), 13-30, cf. 19-20.

⁶¹ Cf. tb. a menção ao “entusiasmo [de Epicuro], em participar dos mistérios em Atenas” [*De Piet.* (554–559 Obbink)].

⁶² Smith, “An Epicurean Priest from Apamea in Syria”, 1996, 128 c/ n. 63.

⁶³ Chamani, *La Teología Eudaimónica de Epicuro*, 2010, 208.

⁶⁴ Cf. a esse propósito Jean-Luc Périllié, “Colotès et la béatification epicurienne de l’amitié”, 2005: 229-259.

semelhança em pinturas ou entalhes. (...) Do ponto de vista da própria seita, (...) pouca dúvida pode existir de que o uso das imagens não era mera adulação, mas parte de um plano sistemático de ganhar e manter coesão e perpetuidade para todos os epicuristas como um corpo. Quanto a Epicuro, ele pode ter instituído a prática e certamente não a desencorajou. Ele posou algumas vezes para seu próprio retrato, que ele deve ter sabido que seria copiado⁶⁵.

Bernard Frischer sugeriu que o retrato prototípico de Epicuro⁶⁶ - esculpido entre 280 e 250 a.C. e tomado depois como modelo tipológico dos retratos de Metrodoro e de Hermarco, e possivelmente também de Colotes e Leonteo⁶⁷ - teria sido concebido segundo um modelo complexo: “[A]s qualidades fundamentais da personalidade e da mensagem de Epicuro – sua natureza sêxtupla como filósofo, pai⁶⁸, herói cultural, salvador, *megalopsychos* [“de grande alma”; magnânimo] e deus⁶⁹ – teriam de ser ajustadas (*matched*) com equivalentes esculturais familiares ao amplo público grego a quem a mensagem e o retrato eram direcionados”⁷⁰. Não temos retratos do *Apollon Epikourios*, mas dado o fato do deus grego ser tradicionalmente representado sem barba⁷¹, e do tradicional retrato do filósofo grego ser o de um cidadão barbado⁷², tornou-se auspicioso - e apropriado - representar escultoricamente Epicuro como um salvador barbudo nos moldes de Asclépio. Para Frischer,

A consciência e a simpatia pelo espectador que são comunicadas pela estátua de Epicuro são qualidades que deveríamos esperar de uma estátua representando Epicuro como o salvador da humanidade (...). Os olhos de Epicuro, sua fronte simpática, os lábios levemente entreabertos e o braço direito estendido, que provavelmente se projetava para a frente em um gesto de saudação ou ensino, tudo contribui para o cumprimento dessa expectativa. (...) Aqui, finalmente, temos uma mensagem expressa através de características que devem ser universalmente compreensíveis. Não é de surpreender que esses recursos também sejam adequados ao tipo [escultórico] do salvador, do modo como se desenvolveu na arte grega do século IV. (...). [E] o principal salvador foi Asclépio⁷³.

Num escrito anterior, Frischer propusera que

⁶⁵ De Witt, *Epicurus and His Philosophy*, 1954, 100-101.

⁶⁶ Bernard Frischer, “A socio-psychological and semiotic analysis of Epicurus’ portrait”. *Arethusa*, 16 (1-2), 1983: 247-264, cf. 256, Fig. 1; Frischer, *The Sculpted Word*, 1982, “Plate II Figure 6”, e a capa do e-book de 2006.

⁶⁷ Frischer, *The Sculpted Word*, 1982, 199.

⁶⁸ Cf. Lucrécio, *De rerum natura*, 3.9.

⁶⁹ Cf. Lucrécio, *De rerum natura*, 5.6-12; 5.20-1; 5.43-54; Cícero, *Tusc. disput.*, I, 21.48: “(...) *agunt eumque venerantur ut deum*”.

⁷⁰ Frischer, *The Sculpted Word*, 201.

⁷¹ A única indicação de um Apolo barbado vem das menções, por Luciano em *De Dea Syria*, 35 (descrição muito breve) e Macróbio em *Saturnalia*, 1.17.66-67 (descrição detalhada), da estátua de Apolo/Nabú em Hierápolis Bambice na área da atual Mambij, Síria.

⁷² Frischer, *The Sculpted Word*, 201-203

⁷³ Frischer, *The Sculpted Word*, 231.

O estilo afetivo é apropriado para Epicuro e Asclépio porque ambos afirmam ser salvadores curadores da humanidade. Asclépio, o deus da medicina, era bastante popular no período da vida de Epicuro. Epicuro não apenas afirmou ser psiquiatra; ele também falou sobre ter uma “receita quádrupla” para curar os males da humanidade⁷⁴. Portanto, não é de surpreender que Epicuro fizesse seu retratista representá-lo como uma alternativa a Asclépio, que ofereceu a seus contemporâneos conturbados um tipo de cura diferente - e, aos olhos dos epicuristas, mais importante. Que Epicuro devesse se apropriar do estilo de apresentação de Asclépio também não é surpreendente; sabemos de várias fontes que Epicuro encarou o culto asclepiano com desconfiança ou desdém⁷⁵, e a quarta parte da “receita quádrupla” deprecia implicitamente o deus, assegurando aos seguidores de Epicuro que o sofrimento físico não é um obstáculo à vida feliz. Com o pano de fundo das fontes literárias em mente, devemos ver o aspecto asclepiano de Epicuro como intencionalmente polêmico e uma manifestação daquilo que Hugh Duncan chamou de “a luta dos que estão no poder, ou dos que buscam poder, para controlar símbolos que já são poderosos”⁷⁶.

Concluindo alhures que “a origem do estilo afetivo do retrato de Epicuro é encontrada em estátuas de Asclépio”⁷⁷, Frischer recorda que uma das razões da disseminação do culto desse deus na era cosmopolita criada por Alexandre o Grande pode ter sido uma insatisfação com a religião cívica⁷⁸, e sabe-se que o Jardim de Epicuro prosperou associado a uma insatisfação com a decadente vida cívica⁷⁹, como bem expôs Marcel Conche:

⁷⁴ A “receita quádrupla” (τετραφάρμακος) consiste no ensinamento essencial das quatro primeiras *Sentenças Principais* (Κύρια Δόξα, em número de 40; D. Laércio, X.139-154), recomendações para abolir a ansiedade e a angústia existencial e alcançar uma vida feliz. Filodemo assim resumiu essa receita: “Não tema deus; não se preocupe com a morte; é fácil obter o que é bom; é fácil suportar o que é terrível (ἄφοβον ὁ θεός, ἀνύποπτον ὁ θάνατος, καὶ τὰγαθὸν μὲν εὐκτατόν, τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκατέρητον)” (*Papyrus herculanensis* 1005 col. IV 9-14 = *Adversus [sophistas]*, 4.6-18 Sbordone (“*deus metum non incutit neque mors perturbationem, ac bonum quidem facile parabile, malum vero facile perferri potest*”) = *Agli Amici di Scuola* (PHerc. 1005), col. IV 8-13 Angeli [fr.196 Arrighetti; Long/Sedley 25]). As duas primeiras *Sentenças Principais* [SP] aparecem de forma equivalente nas duas primeiras *Sentenças Vaticanas* [SV] ou *Voz de Epicuro* (*Sententiae Vaticanae; Επιζούρους Προσφώνσεις*, em número de 81); SP 4 equivale à SV 3. No *De rerum natura* de Lucrecio, SP 1 equivale a 1-44-49 (citada novamente em 2.646-651 e 5.82), e SP 2 é parafraseada de forma expandida em 3.830-846. Na versão da inscrição de Diógenes de Enoanda há os seguintes equivalentes: SP 1 aparece na margem inferior do fr. 29, SP 2 na margem inferior do fr. 30, SP 3 na margem inferior do fr. 34; o novo fragmento 146 (NF 146) “defende os artigos da Medicina Quádrupla, especialmente o terceiro dito” [Voula Tsouna, “*Diogenes of Oinoanda and the Cyrenaics*”. Em: Jürgen Hammerstaedt, Pierre-Marie Morel, Refik Güremen (Eds.), *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates/Diogenes d’Eenoanda: Épicurisme et controverses* (Leuven: Leuven University Press, 2017), 143-164, cf. 159].

⁷⁵ Tal atitude decorreria em parte do fato de que “tanto o culto de Asclépio quanto a teologia epicúrea promoviam a crença em ‘incubações’ - o aparecimento de deuses aos homens em sonhos” (Frischer, *The Sculpted Word*, 240 [vide referências na nota 129 ali]).

⁷⁶ Frischer, “A socio-psychological and semiotic analysis of Epicurus’ portrait”, 1983: 247-264, aludindo a Hugh Dalziel Duncan, *Symbols in Society* (N. Iorque: Oxford University Press, 1968) 64 (citação replicada, em contexto diferente, em *The Sculpted Word*, 277).

⁷⁷ Frischer, *The Sculpted Word*, 233 (e tb. 34-35).

⁷⁸ Frischer, *The Sculpted Word*, 232.

⁷⁹ José Américo Motta Pessanha, “As delícias do Jardim”. Em: Adauto Novaes (Org.), *Ética* (São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992), 57-85, cf. 63-67; Edrisi Fernandes, “Santuário, jardim e Pólis: pitagorismo, epicurismo, urbanidade e política”. Em: G. Cornelli (Ed.), *Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010), 89-113, cf. 103-106.

Depois que a cidade grega perdeu seu lugar de Estado autônomo, onde o indivíduo se realizava, desabrochava como cidadão, só existiram ali homens entregues a si mesmos, sem apoio moral e espiritual: o homem não foi mais enquadrado, apoiado como ele estava na *pólis*; ele tornou-se ‘um número, como o homem moderno’, disse Festugière⁸⁰. Epicuro traz a saúde [ou: a salvação] a indivíduos ‘sem horizonte (*déboussolés*)’. A chave dessa ‘salvação’: reconstituir uma autêntica relação com o outro. Pois os indivíduos só podem “salvar-se” - e serem felizes - em conjunto: quebrando juntos sua solidão. Aquilo que quebra a solidão só pode ser o amor, (...) essa forma de amor que é a amizade (*philia*). Ora, a própria amizade supõe a sabedoria. Os ‘insensatos’, que pensam apenas em ter mais prazeres, riquezas, poder ou honrarias, não podem ser verdadeiros amigos. Olhando sempre para outro lugar, não são capazes de uma verdadeira atenção ao outro. ‘O sábio só pode ser compreendido pelo sábio’, diz Sêneca, falando em epicurês⁸¹.

Àqueles que não são sábios não cabe um tratamento de desprezo ou indiferença; pelo contrário, a função pedagógica-terapêutica impele ao acolhimento, à instrução e à promoção da saúde daqueles que, sem horizonte, se extraviam na solidão ou se perdem na coletividade amorfa. E como disse José Américo Motta Pessanha,

Doente, a humanidade transformada em rebanho precisa de tratamento. A fonte do mal, que se alastra pelo contágio do mimetismo, está detectada: as falsas crenças. O que move a ação curativa é o generoso sentimento de *philia* que, além de sustentar intrinsecamente a filosofia, transborda — enquanto amor à sabedoria — em amor à humanidade. A ação do médico-filósofo ou do filósofo-médico — ressaltada desde Empédocles e Sócrates/Platão — não conhece, porém, na linhagem epicurista, qualquer tipo de restrição quanto à escolha do paciente-discípulo: *todos* têm direito à cura, sem limitações sociais, econômicas, étnicas⁸².

Que se franqueie, então o tratamento apropriado a quem necessita de cura (mesmo que disso não se aperceba) e a toda gente que, empenhada por eudaimonia, mostra-se disposta a aceitar os rigores da terapia⁸³, que é facilitada pela organização da comunidade epicurista segundo a boa vontade, a cooperação voluntária e a amizade⁸⁴.

⁸⁰ André-Jean Festugière, “Le fait religieux à l’époque hellénistique”. *Vivre et Penser*, 50-52, 1945: 30-44, cf. 41 [reed. em *Études de Religion Grecque et Hellenistique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972), 114-128, cf. 125].

⁸¹ Marcel Conche, “Être Épicuriens aujourd’hui”. *Le Magazine Littéraire* (Paris), 425, 2003: 22-24, cf. 22 [reed. em *Sur Epicure* (Paris: Les Belles Lettres, 2014), 107-112, cf. 108].

⁸² Motta Pessanha, “As delícias do Jardim”, 1992, 58.

⁸³ Cf. Edrisi Fernandes, “Tradição e atualidade da parrêsia (fala franca) como terapia”. Em: Miriam Campolina Diniz Peixoto, (Org.). *A Saúde dos Antigos: reflexões gregas e romanas* (São Paulo: Loyola, 2009), 163-179.

⁸⁴ Norman De Witt, “Organization and Procedure in Epicurean Groups”. *Classical Philology*, 31 (3), 1936: 205–211.

6 CONCLUSÃO

Marcel Conche disse sobre a atualidade dos ensinamentos do mestre do Jardim: “Se é muito possível viver, hoje em dia, segundo os princípios de Epicuro, isso deve-se antes de tudo ao caráter da nossa época, da qual muitas vezes sublinhamos a semelhança com aquela de Epicuro”. Que a humanidade (ou a civilização, o que dá no mesmo) padece de doença e precisa de cura quase ninguém duvida.

Marcelino Rodríguez falou muito apropriadamente que “o epicurismo é uma espécie de soteriologia médica, uma medicina da alma”⁸⁵; para Frischer, “a razão porque os epicuristas desejaram sugerir uma relação entre Epicuro, o curador da alma⁸⁶, e Asclépio, o curador do corpo, não há de ser buscada longe. Como Asclépio, Epicuro é um salvador”⁸⁷. Paradigmaticamente, essa relação também envolve Apolo, curador dos deuses e cuidador modelo, sendo também importante recordar que o fiscalismo epicúreo entende o ser humano de forma integrativa, estando a corporeidade sutil da alma - sede do pensamento e princípio do movimento - indissociavelmente imbricada na corporeidade mais densa da carne⁸⁸. É absolutamente natural, portanto, que a *Carta a Meneceu*, que começa por uma exortação à saúde da alma (D. Laércio, X.122), num ponto crucial preconize (X.128) a necessidade de assegurar-se a saúde do corpo (τοῦ σώματος ὑγίαιαν) e a tranquilidade da alma (τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν) [o bem da alma e do corpo⁸⁹ (τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθόν)] como metas de uma vida feliz (μακαρίως ζῆν), pois a finalidade de todas as nossas ações é alcançarmos uma condição sem dor e sem medo (μῆτε ἀλγῶμεν μῆτε τροβῶμεν).

O mestre do Jardim, que dizia que “é vã a palavra do filósofo que não trata algum sofrimento humano”⁹⁰, tomou para si uma tarefa soteriológica em relação à humanidade, exercitou-a em seus ensinamentos e promoveu-a através dos seus discípulos, de tal forma que Diógenes de Enoanda bem merece ser qualificado de *epikourios*⁹¹ por ter usado sua monumental inscrição com propósitos salvíficos, como se lê numa passagem (fr. 3) que diz:

(...) a maioria do povo sofre de uma doença comunal, como numa peste (λοιμῶ), com suas falsas noções sobre as coisas, e seu número é crescente (porque, por imitação mútua, um contrai a doença do outro, como os carneiros); ademais, é certo ajudar também as gerações vindouras (pois eles também são dos nossos, embora ainda não tenham nascido), e além disso é próprio de quem ama a humanidade (φιλόανθρωπον) auxiliar (ἐπικουρεῖν)⁹² os estrangeiros que vêm aqui. Portanto, já que os benefícios da [minha] inscrição alcançam um maior número

⁸⁵ Marcelino Rodríguez Donís, “Epicuro y su Escuela”. *Fragments de Filosofia*, 4, 1994: 91-136, cf. 99.

⁸⁶ Na *Carta a Meneceu*, Epicuro apresenta o filosofar como fundamental, “pois nunca é cedo demais nem tarde demais para a saúde da alma” (“οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον”; D. Laércio X.122).

⁸⁷ Frischer, *The Sculpted Word*, 235.

⁸⁸ *Carta a Heródoto*, D. Laércio, X.63-66.

⁸⁹ Veja-se também Diógenes de Enoanda fr. 2 Smith.

⁹⁰ “κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ’ οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται” (Usener 221).

⁹¹ James Warren, “Diogenes *Epikourios*: Keep Taking the Tablets”. *Journal of Hellenic Studies*, 120, 2000: 144–148.

⁹² Diskin Clay recorda que “Diógenes de Enoanda reflete sua apreciação do significado do nome e da missão evangélica de Epicuro quando usa o verbo *epikourein* para descrever sua própria missão apostólica no Oriente Grego no II século d.C.” [“The Athenian Garden”. Em: James Warren (Ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 9-28, cf. 11].

de pessoas, desejei, ao usar esse pórtico, apresentar em público os fármacos que propiciam salvação, os quais já testei completamente; pois dissipamos os medos que nos prendem sem justificativa e, quanto às dores, aquelas que não têm fundamento extirpamo-las completamente, enquanto aquelas que são naturais [= físicas] reduzimo-las a um mínimo absoluto, diminuindo sua magnitude⁹³.

Um antigo provérbio apregoa que “o nome é um presságio” (“*nomen [est] omen*”)⁹⁴; um entendimento similar propõe que “o nome faz a pessoa”, e entre os antigos romanos dizia-se (como entre outros povos) que o nome tem poder, ou que o nome sinaliza a verdade (“*nomen numen*”)⁹⁵ - com o que Epicuro poderia concordar (partindo do que se lê na *Carta a Heródoto*) caso se admita que esse poder é sinalizado através das afecções (πάθη) e imagens (φαντάσματα) que o nome desencadeia em cada nação (ἔθνη) (D. Laércio, X.75). Diskin Clay recordou que *Epikouros* é um “nome falante (*a speaking name*)”, incomum em grego⁹⁶, e um desconfiado Bernard Frischer escreveu que

Uma característica interessante do retrato de Epicuro é que seu nome e imagem têm uma rara relação de sinonímia. Assim como seu retrato é um sinal simbólico complexo que indica que Epicuro é um salvador divino, seu nome também significa literalmente “auxiliador” ou “salvador” e, como tal, está associado a deuses curadores como Apolo e Asclépio. Nunca saberemos se *Epikouros* era o nome próprio de Epicuro⁹⁷, ou se - como suspeito, mas não posso provar - Epicuro, como muitos outros gregos famosos (por exemplo, Estesícoro e

⁹³ “(...) οἱ πλείστοι καθάπερ ἐν λοιμῷ τῇ περὶ τῶν πραγμάτων ψευδοδοξία νοσοῦσι κοινῶς, γίνονται δὲ καὶ πλείονες (διὰ γὰρ τὸν ἀλλήλων ζῆλον ἄλλος ἐξ ἄλλου λαμβάνει τὴν νόσον ὡς [τ]ᾶ πρόβρατα), δίκαιον [δ’ ἐστὶ καὶ] τοῖς μ[ε]θ’ ἡμᾶς ἐσομένοις βοηθῆσαι (κάκεινοι γὰρ εἰσιν ἡμέτεροι καὶ εἰ μὴ γεγονάσι πω), πρὸς δὲ δὴ φιλόνηρον καὶ τοῖς παραγεινομένοις ἐπικουρεῖν ζῆνοις. ἐπειδὴ οὖν εἰς πλείονας διαβέβηκε τὰ βοηθήματα τοῦ συγγράμματος, ἠθέλησα τῇ στοῦ ταύτη καταχρησάμενος ἐν κοινῷ τὰ τῆς σωτηρίας προθεῖν[αι φάρμα]κα, ὧν δὴ φαρμ[άκων] πείραν ἡμε[ῖς] π[άν]τως εἰλήφαμεν. [τοὺς] γὰρ ματαίως [κ]ατ[έ]χον[τας] ἡμᾶς φόβους [ἀ]πελυσάμεθα, τῶν τε λυπῶν τὰς μὲν κενὰς ἐξεκόψαμεν εἰς τέλειον, τὰς δὲ φυσικάς εἰς μικρὸν κομιδῇ συνεστείλαμεν, ἐλαχιστιᾶτον αὐτῶν [τ]ῶ μέγεθος ποιήσα[ν] [τε]ς []θη” [Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, edição e trad. de Martin Ferguson Smith (Nápoles: Bibliopolis, 1993) 368; Diogène D’Énoanda, *La Philosophie Épicurienne sur Pierre – Les fragments de Diogène d’Énoanda*, trad. Alexandre Etienne e Dominic O’Meara (Friburgo: Éditions Universitaires Fribourg Suisse/Paris: Éditions du Cerf, 1996), 24-25. Cf. também o fr. 119].

⁹⁴ Em Plauto (*Persa*, I.625), “*Nomen atque omen quantivis iam est preti*” (“O nome e o augúrio valem qualquer preço”). Gianna Petrone, “*Nomen/omen: poetica e funzione dei nomi (Plauto, Seneca e Petronio)*”. *Materiali e Discussioni*, 20-21, 1988: 33-70.

⁹⁵ Caelius Firmianus Symphosius, *The Aenigmata: An Introduction, Text and Commentary*, edição de T. J. Leary (Londres/N. Torque: Bloomsbury Academic, 2014), 131; Hendrik Wagenvoort, *Pietas: Selected Studies in Roman Religion* (Leiden: E. J. Brill, 1980), 228.

⁹⁶ Clay, “The Athenian Garden”, 2009, 11. O caráter incomum do nome de Epicuro, associado a um raciocínio linguístico extremamente curioso, fez com que o cristão messiânico e ex-professor de inglês J. Marc. (*sic*) Merrill interpretasse, através de um raciocínio tortuoso e delirante, a sentença de abertura do Livro X de Diógenes Laércio (“*Ἐπικουρος Νεοκλέους καὶ Χαιρεστράτης, Ἀθηναῖος, τῶν δῆμων Γαργήτιος, γένους τοῦ τῶν Φιλαίδων, ὡς φησι Μητροδώρος ἐν τῷ Περὶ εὐγενείας*”) como sendo uma frase centrada em *Νεοκλέους* (Neoclés, nome do pai de Epicuro) enquanto epíteto de Jesus (“nova chave”) e que faria alusão a “Cristo, o auxiliador, o aliado, o defensor e advogado (*ἐπίκουρος*) do seu rebanho, que se tornou a ‘nova chave’ para a salvação e exaltação para seus discípulos (...)” [*Behold the Man! Christ in the Iliad, Classical Greek Drama, Plato, and Greek Literature from Herculaneum* (Bloomington, Indiana: AuthorHouse, 2013), 20-25, esp. p. 23 e 25].

⁹⁷ Essa condição seria aquela mais adequada à ideia de que há algo de natural ao nome de uma coisa ou pessoa.

Teofrasto), mudou seu *nomen* para torná-lo simbolicamente mais expressivo do seu *omen*⁹⁸.

Epicuro pode ter conscientemente buscado viver uma vida condizente e coerente com os significados do nome que recebeu (ou adotou), e exemplarmente “terá vivido como um deus entre os homens”⁹⁹, transformando responsabilidade em mérito; conforme Clay¹⁰⁰, “no último capítulo da história do epicurismo na antiguidade¹⁰¹ ele [Epicuro] é chamado de ‘o arauto que nos salvou’¹⁰²”. Quanto à semelhança do seu retrato prototípico com a figura de Asclépio, o mestre do Jardim e seus discípulos podem ter extraído da mesma um poderoso auxílio pedagógico, condizente com a ideia de que “o homem sábio erigirá imagens votivas”¹⁰³ (D. Laércio, X.120 [121b Hicks]), expressa na *Carta a Pítocles* (com suficiente cautela, a sentença prossegue dizendo que o sábio será indiferente a ter uma estátua¹⁰⁴). Esperamos que o conjunto de raciocínios associativos aqui apresentados possa favorecer um melhor entendimento dos fatores e circunstâncias que podem ter contribuído para a consolidação da imagem de Epicuro como “auxiliador” da cura e do aperfeiçoamento humano, em variadas instâncias da vida individual e coletiva.

REFERÊNCIAS

- BALTY, Janine. “L’oracle d’Apamée”. *L’Antiquité Classique*, 50, 1-2 (1981): 5–14.
- BEGBY, Endre. “Epicureanism”. In: Margaret Cameron, Benjamin Hill, Robert J. Stainton (Eds.), **Sourcebook in the History of Philosophy of Language: Primary source texts**. Dordrecht: Springer, 2016.
- BEHLING, Jacqueline. **Pythagoras, the Cult of Apollo, and the Birth of Philosophy**. Dissertação de Mestrado em Humanidades. Carson, Califórnia: California State University Dominguez Hills, 2000.
- BOSCARINO, Mattia. “*Il Fetonte di Euripide*, fr. 781 Kn. (vv.1-38 = vv.214-51 Diggle)”. Em: www.academia.edu.
- BURKERT, Walter. **Greek Religion** (1977), trad. John Raflan. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.
- CASTNER, Catherine J. “Epicurean Hetairai as Dedicants to Healing Deities?”. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, 23 (1988): 51-57.
- CHAMANI Velasco, Boris Inti. **La Teología Eudaimónica de Epicuro: Ensayo de comprensión histórico-filosófica de una teología materialista**. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, 2010.

⁹⁸ Frischer, “A socio-psychological and semiotic analysis of Epicurus’ portrait”, 1983, 260.

⁹⁹ “(...) ζήση δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις”. Epicuro, *Carta a Meneceno*, D. Laércio, X.135.

¹⁰⁰ Clay, “The Athenian Garden”, 2009, 11.

¹⁰¹ I.e. na inscrição de Diógenes de Enoanda.

¹⁰² Diógenes de Enoanda, fr. 2.v.7 Smith.

¹⁰³ “[τὸν σοφὸν] εἰκόνας τε ἀναθήσειν”.

¹⁰⁴ “<εὖ> εἰ ἔχοι, ἀδιαφόρως ἂν σχοίη”.

CICERO. **Tusculan Disputations with English notes, critical and explanatory.**, trad. Charles Anthon. N. Iorque: Harper & Brothers, 1852 (reed. 1854).

CICERO. **On the Nature of the Gods. Academics** [Loeb Classical Library 268], trad. H. Rackham. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1933.

CLAY, Diskin. “Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School”. Em: **ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ: studi sull’ epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante**, 2 vols. Nápoles: G. Macchiaroli, 1983, vol. 1, 255–279.

CLAY, Diskin. “The Athenian Garden”. Em: James Warren (Ed.), **The Cambridge Companion to Epicureanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 9-28.

CONCHE, Marcel. “Être Épicuriens aujourd’hui”. **Le Magazine Littéraire** (Paris), 425, (2003): 22-24 [reed. em *Sur Epicure*. Paris: Les Belles Lettres, 2014, 107-112].

COOPER, Frederick A. **The Temple of Apollo Bassitas, I. The Architectur**. Princeton, N. Jérsei: American School of Classical Studies at Athens, 1996.

DE WITT, Norman. “Organization and Procedure in Epicurean Groups”. **Classical Philology**, 31, 3 (1936): 205–211.

DE WITT, Norman. *Epicurus and His Philosophy*. Mineápolis: University of Minnesota, 1954.

DIOGÉNÊS LAÉRTIOS. **Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων (Diogenis Laertii Vitae philosophorum)**, edição de H. S. Long. Oxford: Clarendon Press, 1964. Versão em *html* disponível em: www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html.

DIOGENES LAERTIUS. **Lives of Eminent Philosophers** (2 vols.), *vol II (Books VI-X)* [Loeb Classical Library, 185], trad. Robert Drew Hicks (1925), “reprinted with new introductory material”. Cambridge, Massachusetts/Londres: Harvard University Press, 1972 (reimpr. 1991, 1995, 2006).

DIOGENES LAERTIUS. **Vita dei Filosofi** (2 vols.), *vol. 2*, trad. Marcelo Gigante. Bari: Laterza, 1983.

DIOGENES OF OINOANDA, **The Epicurean Inscription**, edição e trad. de Martin Ferguson Smith. Nápoles: Bibliopolis, 1993.

DIOGÈNE D’ÉNOANDA, **La Philosophie Épicurienne sur Pierre – Les fragments de Diogène d’Énoanda**, trad. Alexandre Etienne e Dominic O’Meara. Friburgo: Éditions Universitaires Fribourg Suisse/Paris: Éditions du Cerf, 1996.

DUMONT, Jean-Paul. **Elementos de História da Filosofia Antiga** (2000), trad. G. M. Rodrigues. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

DUNCAN, Hugh Dalziel. **Symbols in Society**. N. Iorque: Oxford University Press, 1968.

EPICURO. **Opere**, edição de G. Arrighetti. Turim: Giulio Einaudi, 1960.

EPICURO. *Opera*, edição de M. Isnardi Parente. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974.

EPIPHANIUS [Saint] (Bishop of Constantia in Cyprus), **The Panarion of Epiphanius of Salamis** (2 vols.), *Book I (sects 1-46)*, trad, Frank Williams. Leiden/N. Iorque/Copenhague/Colônia: E. J. Brill, 1987 (reimpr. Leiden/N. Iorque/Colônia: Koninklijke Brill, 1997, 2008; 2ª ed. revisada e expandida, Leiden/Boston: Koninklijke Brill, 2009).

FAUTH, Wolfgang. **Helios Megistos. Zur synkretischen Theologie der Spätantike.** Leiden/N. Iorque/Colônia: E. J. Brill, 1995.

FERNANDES, Edrisi. “Tradição e atualidade da parrêsia (fala franca) como terapia”. In: Miriam Campolina Diniz Peixoto, (Org.). **A Saúde dos Antigos: reflexões gregas e romanas.** São Paulo: Loyola, 2009, 163-179.

FERNANDES, Edrisi. “Santuário, jardim e Pólis: pitagorismo, epicurismo, urbanidade e política”. In: G. Cornelli (Ed.), *Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos.* Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010, 89-113.

FESTUGIÈRE, André-Jean. “Le fait religieux à l’époque hellénistique”. *Vivre et Penser*, 50- 52 (1945): 30-44 [reed. In: **Études de Religion Grecque et Hélienistique.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, 114-128].

FIDELER, David R. **The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy.** Translated by Kenneth Sylvan Guthrie. Michigan: Phanes Press, 1987.

FISCHEL, Henry Albert. **Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy: A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings.** Leiden: E. J. Brill, 1973.

FONTENROSE, Joseph. **Didyma: Apollo’s Oracle, Cult, and Companions.** Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1988.

FRAISSE, Jean-Claude. **Philia - La notion d’amitié dans la philosophie antique: essai sur un problème perdu et retrouvé.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

FRISCHER, Bernard. “A socio-psychological and semiotic analysis of Epicurus’ portrait”. **Arethusa**, 16, 1-2 (1983): 247-264.

FRISCHER, Bernard. **The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece.** Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1982.

GIESECKE, Annette L. **The Epic City: urbanism, utopia and the garden in ancient Greece and Rome.** Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies/Trustees for Harvard University, 2007.

GONÇALVES, Rodrigo Tadeu. “Lucrécio e Ovídio: metamorfose e fluxo”. **Re-Produção**, 2022, 11 p., In: www.casaguilhermedealmeida.org.br/arquivos/ovidio-e-lucrecio-metamorfose-e-fluxo.pdf.

GORDON, Pamela. **The Invention and Gendering of Epicurus**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2012.

HERACLITUS. **Homeric Problems**, edição e trad. Donald A. Russel e David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

JOSEPH, John Earl. **Limiting the Arbitrary: Linguistic Naturalism and its Opposites in Plato's Cratylus and the Modern Theories of Language**. Amsterdã/Filadélfia: John Benjamins, 2000.

LANCELLOTTI, Maria Grazia. **Attis, Between Myth and History: King, Priest, and God**. Leiden/Boston/Colônia: Koninklijke Brill, 2002.

LUCRETIUS. **T. Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex with notes and a translation**, trad. Hugh Andrew Johnstone Munro (1864), 4ª ed. revista, 3 vols. Londres: G. Bell, 1886, 1908 (reimp. N. Iorque: Garland Publishing, 1978).

LUCRETIUS. **T. Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex [The Latin Text of Lucretius]**, ed., introd. e comentário de William Ellery Leonard, Stanley Barney Smith. Madison: The University of Wisconsin Press, 1942 (reed. 1970).

MAHONEY, Kyle. "Mycenaean *e-pi-ko-wo* and alphabetic Greek *ἐπικουρος* revisited". **Kadmos**, 56, 1-2, 2017: 39–88.

MERRILL, J. Marc. **Behold the Man! Christ in the Iliad, Classical Greek Drama, Plato, and Greek Literature from Herculaneum**. Bloomington, Indiana: AuthorHouse, 2013.

MILLER, John F. **Apollo, Augustus, and the Poets**. Cambridge/N. Iorque: Cambridge University Press, 2009.

OGDEN, Daniel. **Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ONIANS, Richard Broxton. **The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate**. Cambridge: Cambridge University Press, 1951 (2ª ed. corrigida 1954).

PERILLIE, Jean-Luc. "Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié". **Les Études Philosophiques**, 2, 73 (2005): 229-259.

PESSANHA, José Américo Motta. "As delícias do Jardim". Em: Adauto Novaes (Org.), **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992, 57-85.

PETRIDOU, Georgia. "Healing Shrines". Em: Georgia L. Irby (Ed.), **A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome**, vol. I. Malden, Massachusetts/Oxford/Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2016, 434-449.

PETRONE, Gianna. “*Nomen/omen*: poetica e funzione dei nomi (Plauto, Seneca e Petronio)”. **Materiali e Discussioni**, 20-21 (1988): 33-70.

PHILODEMUS, ***On Piety [De pietate; Περί εὐσεβείας]*, part 1: critical text with Commentary**, edição de D. Obbink. Oxford: Clarendon Press, 1996.

RODRÍGUEZ DONÍS, Marcelino. “Epicuro y su Escuela”. **Fragmentos de Filosofía**, 4 (1994): 91-136.

SMITH, Martin Ferguson. “An Epicurean Priest from Apamea in Syria”. In: **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, 112 (1996): 120-130.

SNYDER, Jane McIntosh. **Puns and Poetry in Lucretius’ De Rerum Natura**. Amsterdã: B. R. Grüner, 1980.

SNYDER, Jane McIntosh. “The significant name in Lucretius” [versão melhorada do original publicado em **The Classical World**, 72 (4), 1978-1979: 227-230]. Em: Monica R. Gale, *Oxford Readings in Lucretius*. N. Iorque: Oxford University Press, 2007.

SYMONS, Michael. “Epicurus, the Foodies’ Philosopher”. Em: Fritz Allhoff, Dave Monroe (Eds.), **Food and Philosophy: Eat, Think, and Be Merry**. Malden, Massachusetts/Oxford/Victória, Austrália: Blackwell Publishing, 2007, 13-30.

SYMPHOSIUS, Caelius Firmianus. **The Aenigmata: An Introduction, Text and Commentary**, edição de T. J. Leary. Londres/N. Iorque: Bloomsbury Academic, 2014.

TSOUNA, Voula. “*Diogenes of Oinoanda and the Cyrenaics*”. Em: Jürgen Hammerstaedt, Pierre-Marie Morel, Refik Güremen (Eds.), **Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates/Diogenè d’Oinoanda: Épicurisme et controverses**. Leuven: Leuven University Press, 2017, 143-164.

USENER, Hermann. **Epicurea (1887)**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

USTINOVA, Yulia. **Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth**. N. Iorque: Oxford University Press, 2009.

VOELKE, André-Jean. **La Philosophie comme Thérapie de l’Âme: études de philosophie hellénistique**, 2ª ed., corrigida. Friburgo: Academic Press Fribourg/Éditions Saint-Paul Fribourg Suisse/Paris: Éditions du Cerf, 1993.

WAGENVOORT, Hendrik. **Pietas: Selected Studies in Roman Religion**. Leiden: E. J. Brill, 1980.

WARREN, James. “Diogenes *Epikourios*: Keep Taking the Tablets”. **Journal of Hellenic Studies**, 120 (2000): 144–148.

WEST, Martin Litchfield. **The Orphic Poems**. Oxford: Clarendon Press, 1983.

O EPICURISMO E O PENSAMENTO POLÍTICO¹

[EPICUREANISM AND POLITICAL THOUGHT]

João Pereira de Matos

escrevinhices@gmail.com<https://orcid.org/0000-0003-4333-3385>

Estudou Direito na Universidade Católica Portuguesa de Lisboa, Filosofia na Universidade Nova de Lisboa. Mestre em Filosofia na mesma Universidade. Membro do Centro de História da Cultura. Escritor, colaborou em diversas revistas literárias, e proferiu palestras na Fundação Calouste Gulbenkian com o tema “O Papel Social do Escritor” e na Casa Fernando Pessoa sobre Fernando Pessoa e a Maçonaria.

DOI: [10.25244/tf.v15i2.5021](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5021)

Recebido em: 07 de maio de 2023. Aprovado em: 15 de julho de 2023

¹ Parte deste artigo foi apresentado como comunicação oral no Painel Temático *Ethical Landscapes in Epicureanism*, durante a *Celtic Conferences in Classics* (CCC), em junho de 2019 na Universidade de Coimbra.



O epicurismo e o pensamento político

MATOS, João Pereira de

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir o pensamento político epicurista, apesar da escassez de fontes sobreviventes dessa escola sobre o assunto. Partindo da tradicional posição epicurista de que o sábio deve abster-se da política, tentaremos mostrar que tal advertência não era inflexível e que, apesar do pequeno corpus teórico desta escola sobre o fenômeno mais geral da política, ainda assim seus ensinamentos tiveram grandes implicações no desenvolvimento do Pensamento Político de Roma até os dias atuais.

Palavras-chave: Epicuro. Epicurismo. Teoria Política. Roma. Era Moderna.

Abstract: The purpose of this paper is to discuss the Epicurean political thinking, despite the scarcity of surviving sources from this school on this subject. Starting from the traditional epicurean position that the wise must refrain from politics we will try to show that such a warning was not inflexible and that, despite this school's small theoretical *corpus* about the more general phenomenon of politics, still their teachings had major implications in the development of Political Thought from Rome to the present day.

Keywords: Epicur. Epicureanism. Political Theory. Rome. Modern Era.

1 INTRODUÇÃO

De Epicuro temos escassa teorização sobre o problema político. As Máximas Capitais 6, 7² e 14³ versam sobre o assunto; à pergunta sobre se o sábio se deve envolver em política temos o comentário de Diógenes Laércio⁴ que, segundo Epicuro em um escrito intitulado *Περὶ βίῳ* (*Dos Modos de Vida*), o sábio se deve abster da actividade política — οὐδὲ πολιτεύεται — corroborado pela Sentença Vaticana 58⁵; e a notícia de um tratado perdido de Epicuro sobre a governança dos reis, sobre o qual apenas se pode especular embora haja a noção de que seria uma obra que detalhava as razões da reserva geral (ou mesmo o repúdio de envolvimento) que o epicurismo sempre dedicou ao tema. Repúdio que, na doutrina contemporânea⁶ se veio a revelar não absoluto o que, se se acolher tal noção, só vem sublinhar, outrossim, a grande *flexibilidade* que o epicurismo — neste como em outros temas — sempre prodigalizou.

Por isso, há que analisar como, partindo das advertências contra o envolvimento político como fonte de inútil perturbação quer na vida do sábio quer na do neófito, e das razões associadas a essa posição que levam a uma relativa escassez teórica sobre uma problematização sistemática do fenómeno político e dos afloramentos que outros assuntos conexos como o da Justiça epicurista podem ter na compreensão do mundo político, se pode vir a vislumbrar essa flexibilidade que levou um epicurista posterior (sobretudo no contexto romano do final da República) a apoiar um político proeminente ao tempo e que se tinha convertido ao epicurismo tendo, aliás, conseguido compatibilizar tal escolha filosófica com a sua carreira pública. Como é referido em recente estudo⁷ demonstrou-se que há uma correspondência entre as convicções epicuristas desse governante — Lucius Calpurnius Piso Caesoninus — e a sua actuação política histórica bem assim como a probidade de Filodemos⁸ que lhe dedicou a sua obra *Do Bom Rei segundo Homero (De Bono Rege)*, papiro encontrado nas escavações de Herculano.

Acresce que nem a opinião de Lucrécio no *De Rerum Natura* é de tal modo radical que proscruvia de modo absoluto a dedicação à vida pública.

2 Máximas Capitais (grego): (...) 6. ἔνεκα τοῦ θαρρεῖν ἐξ ἀνθρώπων ἦν κατὰ φύσιν ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἀγαθόν, ἐξ ὧν ἂν ποτε τοῦτο οἶός τ' ἦ παρασκευάζεσθαι. 7. ἔνδοξοι καὶ περιβλεπτοὶ τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσεσθαι ὥστε, εἰ μὲν ἀσφαλῆς ὁ τῶν τοιούτων βίος, ἀπέλαβον τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν· εἰ δὲ μὴ ἀσφαλῆς, οὐκ ἔχουσιν οὐδ' ἔνεκα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὠρέχθησαν. Epicuro, *Principal Doctrines*, 6 e 7. Máximas Capitais (tradução portuguesa): (...) 6. A fim de obter a segurança dos homens, surgiu o poder e a realeza como um bem natural, para que a partir deles fosse possível administrá-la. 7. Alguns quiseram tornar-se ilustres e famosos, julgando que deste modo adquiririam segurança diante dos homens. De modo que se a vida de tais homens decorre [estável e] segura, alcançaram o bem natural. Se pelo contrário, não vivem em segurança, não possuem aquilo pelo qual lutaram no início, segundo o que é próprio da Natureza.

3 Há ainda a Máxima 14 que, embora reconheça a importância de afastar a insegurança trazida por outros homens pela capacidade de a repelir, preconiza como o caminho mais certo o afastamento da «multidão» (τῶν πολλῶν ἀσφάλεια). Assim: Máxima Capital 14 (grego): τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξαιρεστικῆ καὶ εὐπορίᾳ, εὐλιτρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια. Epicuro, *Principal Doctrines*, 14. (tradução portuguesa): Embora a segurança entre os homens se deva, até certo ponto, a um poder solidamente instituído e à abundância de recursos, a segurança mais genuína é a que procede da tranquilidade e de uma vida longe da multidão. Baião, 2009

4 Diógenes Laércio 10.119, cf. Fish 2011, 72

5 Sentença Vaticana 58^a (grego): ἐκλυτέον ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμωτηρίου. Epicuro, *Vatican Sayings*. (tradução portuguesa): Há que libertar-se a si mesmo da servidão das ocupações quotidianas e dos negócios públicos. Baião, 2009.

6 Fish 2011, 72 e 73.

7 Fish 2011, 74

8 Fish 2011, 74

Na realidade, e adiantamos já a hipótese da conclusão, o mais importante a reter é a de que no cálculo hedonista epicurista que analisa cada questão segundo a sua potencialidade de criar prazer ou dor (ou perturbação que é um modo de desprazer) o envolvimento político pode, embora com carácter muito excepcional, não só ser uma fonte de prazer e de segurança (condição *sine qua non* para a tranquilidade) como o seu evitamento pode corresponder a um mal.

Por fim, dá-se uma pequena nota a propósito da influência do epicurismo no dealbar da época Moderna (e até ao século XIX) e de como, ao influenciar um dos expoentes do Contratualismo político que foi Hobbes, se pode, talvez, compreender como o epicurismo no seu todo como mundividência pôde assim conter uma verdadeira mundividência sobre o fenómeno político.

2 EVITAR A POLÍTICA COMO REGRA MAS COM EXCEPÇÕES

A ideia epicurista quanto à participação política — a não intervenção nos negócios da cidade — é, à primeira vista, exígua para daí retirar um pensamento político que quer numa perspectiva histórica quer actualista possa suscitar uma reflexão fecunda. Na verdade esta é uma posição contrastante quer relativamente a Platão e Aristóteles quer quanto aos estóicos⁹. Todos eles concordam que há uma natural predisposição humana para actividade política¹⁰ sendo que, em qualquer dos casos, a realização do humano na sua máxima capacidade ou plenitude inclui a actividade política como campo privilegiado. Por isso a abstenção da actividade política é uma asserção problemática nesse contexto mais geral do pensamento grego antigo.

Todavia, como veremos, a posição epicurista não é, rigorosamente, apolítica¹¹ (ou antipolítica). Começamos por dizer, outrossim, que no contexto do projecto epicurista a política (no sentido tradicional) não é uma prioridade e até representa um perigo evidente de vir prejudicar a tranquilidade, o ideal atarácico, mesmo que a política seja vista como a participação activa dos cidadãos da *pólis* no seu governo o que, em qualquer dos casos, potencia a possibilidade de conflito (ora, é justamente, o conflito aquilo que deve ser evitado a todo o custo pois o ideal atarácico segue a dupla via de saber lidar com os dissabores ou medos que possam afectar a tranquilidade e de, preventivamente, os evitar). Vista nesta perspectiva é coerente o conselho de que o sábio se deve abster da política mas tal é igualmente compatível com a sua excepção: em situações em que a abstenção se torne mais problemática do que a intervenção. Nunca esquecer que apesar de o epicurismo advogar uma retracção da vida da *pólis* não é contra ela (contra a sua configuração política desde que respeite um critério de Justiça) porque tem em consideração que esse é o contexto mais geral onde se deve inserir o seu modelo ideal de vida societária: a da comunidade epicurista de amigos (dos sábios epicuristas e dos seus alunos). É aliás reconhecido um pormenor bastante significativo que foi quando o próprio Epicuro deixou o «jardim» aos sucessores da escola, em testamento¹² que se conformava às leis da cidade (Atenas) e é por isso também que o ideário epicurista não enjeita o recurso aos tribunais se isso se mostrar necessário.

Enfim, o epicurismo nunca negou nem deixou de reconhecer a importância de uma comunidade política mais vasta. Preconiza-se, apenas, que uma vez que, em geral, a actividade política comporta um risco de perturbação da tranquilidade o sábio epicurista (ou todo aquele que

9 Brown 2009, 179

10 É a ideia do humano como «animal político» que está na *Política* de Aristóteles.

11 Brown 2009, 179.

12 Cf, Epicuro, *Testamento*, trad. Portuguesa in Baião, 2009.

queira viver sob o influxo desses preceitos) deve-se abster dela. Acresce que, no conspecto geral do epicurismo, esta é uma escola que não advoga o uso da força para impor a sua mundividência. Antes pelo contrário: conta apenas com a persuasão, em especial junto daqueles que se predispõem a ouvir o que o epicurismo tem a dizer. Há um recuo relativamente à sociedade aceitando-se a sua diversidade de opiniões, desde os conceitos comuns ao pensamento filosófico dominante (hoje, dir-se-ia, *mainstream*) às escolas concorrentes (como, por exemplo, o estoicismo). É esse recuo, em suma, que justifica a defesa da não-intervenção política.

Mas, por outro lado, ainda que se preconize tal afastamento, sempre seria possível expender uma posição teórica sobre a política. Ora, mesmo tendo em consideração a lacunaridade das fontes é compreensível que o epicurismo não tenha investido na teorização política: muito mais do que o saber pelo saber o epicurismo é epistemológica e gnoseologicamente sobredeterminado pela perspectiva *prática* da prossecução de uma vida sábia e feliz; o saber pode ser ancilar a esse desiderato pois é condição originária de acesso à felicidade mas está também funcionalizado a ela; sem esse objectivo ulterior tal propósito é inútil. Se a política é, na generalidade dos casos, um empecilho à quietude do sábio não será esse um campo privilegiado de reflexão epicurista (não é esse o caso da Justiça pois se o epicurista pode alcançar a felicidade vivendo recolhido da sociedade em geral abraçando plenamente a amizade adentro da comunidade epicurista já num contexto de injustiça, dentro ou fora da comunidade, soçobra todo o edifício conceptual e prático).

No entanto, é possível ponderar em que medida a doutrina e tradições epicuristas permitiram excepções a tal princípio.

Lucrécio em várias passagens do *De Rerum Natura*¹³ menciona o tema da política parecendo proscrever radicalmente a política como fonte de inquietude, alegando que toda a procura de *imperium* é fútil pois este nunca é totalmente conferido, que é uma ilusão. Compara a política às penas de Sisífo, condenado a elevar uma pesada rocha por um declive apenas para vê-la rolar a encosta, tendo, eternamente, de recomeçar a tarefa. Um propósito fútil assim como a procura de poder (e fama ou honrarias) político, segundo a boa tradição epicurista. Na realidade, a interpretação dessas passagens tem ido, ao longo do tempo, geralmente nesse sentido. Mas é possível argumentar que tal visão pode ser temperada por uma concepção mais flexível pois aquilo que seria criticado por Lucrécio se reportava sobretudo àqueles políticos ambiciosos que, movidos por essa emoção tentavam obter o poder sem nunca o lograrem mas sem nunca desistirem de tentar (era o que os romanos apelidavam de *repulsa*, que consistia em perder as eleições tornando-se num *repulsi*, um derrotado caído em vergonha e o candidato que apesar disso nunca desistia seria o verdadeiro alvo de Lucrécio¹⁴) ou, de modo mais moderado que tais intervenientes apenas conseguissem, depois de muitos esforços, um módico do poder político mas nunca o *imperium* (que, aliás, no conetxto da República tardia correspondia ao facto de o *imperium*, em virtude da divisão de poderes vigente, ser muito mais um conceito ideal já que não podia ser alcançado na totalidade¹⁵).

Nesta linha de raciocínio também se pode ler Filodemos num sentido mais flexível¹⁶. Pese embora sempre situando-se num quadro de reserva quanto à escolha de envolvimento na vida pública haveria a possibilidade excepcional de que um soberano virtuoso pudesse não só trazer segurança aos súbditos, (*v.g.* a uma monarquia sã – εὐσταθῆ μοναρχίαν¹⁷), como também para si próprio, retirando desse comando virtuoso um prazer, característica tão importante, por axial, ao epicurismo. Mais determinante é que esta perspectiva de leitura de Filodemos pode ajudar à

13 Lucrécio, 3.995-1002, 5.1120-34, cf. Fish 2011, 76 e ss.

14 Fish 2011, 79.

15 Fish 2011, 79.

16 Fish 2011, 89.

17 Fish 2011, 89.

O epicurismo e o pensamento político

MATOS, João Pereira de

interpretação daquela passagem da *Máxima Capital 7* que pode indicar que os governantes que consigam retirar segurança do seu mando podem vir a encontrar aí um bem.

Por outro lado, cumpre perceber que mesmo uma opção que preconize o afastamento da política tem repercussões tanto teóricas como práticas: a actividade política, na prática, é uma constante em sociedades e momentos histórico-civilizacionais muito diversos. Alguns apelam a uma participação de cidadania outras reservam a intervenção política às elites.

Por isso, reflectir sobre o alcance doutrinário do epicurismo significa talvez também pensar o significado de uma ausência. Reflexão ensombrada pela exiguidade de uma opção negativa, é verdade, mas nem por isso menos importante se se quiser entender o epicurismo como um todo, com repercussões históricas e, bem assim, que podem ter mais ou menos a dizer sobre quanto ao conjunto de circunstâncias que predominam na sociedade e cultura coevas.

O epicurismo não preconizou apenas um afastamento da actividade política, limitou também as suas exigências epistemológicas ao estritamente necessário à prossecução de uma «boa vida». Do mesmo modo desincentivou o desenvolvimento das artes liberais pelos sábios da escola ou desaconselhou o casamento e a constituição de família. Em todos os casos a ideia comum era a de que haveria de submeter cada actividade a um escrutínio de uma economia do esforço e da atenção relativamente ao ideal atarácico: encontrar uma justa medida para cada actividade segundo o critério determinante de auxiliar o cumprir-se de um ideal de felicidade. Mas, ressalva-se, nestes últimos casos admitindo excepções.

Na verdade, importa dilucidar o lugar da política no humano: será que a renúncia à política é, ainda, uma posição política? Qual o lugar da política numa hierarquia filosófica que procure o máximo de autenticidade enquanto projecto existencial de felicidade? Ou seja, colocam-se as seguintes perguntas cruciais: será a comunidade de «amigos» do epicurismo ainda uma forma de organização política (ou proto-política)? Não pressuporá a própria subsistência dessa comunidade um quadro político mais geral que garanta, de facto, a sua possibilidade?

A resposta a saber se há, ainda, um *quantum* de actividade política na comunidade epicurista releva da noção evidente que o epicurismo querendo preservar-se da agitação da *pólis* não a negava como projecto. Mais ainda, poder-se-á até argumentar que a solução da comunidade epicurista como ideal pressupõe um ideário, ainda que implícito, de tolerância, qualquer que seja o regime político vigente. Hoje isto é algo que pode ser facilmente constatado: qualquer regime que, de um modo autoritário estabeleça um modelo único como injunção positiva ou negativa de participação política é contrário à possibilidade concreta de realização do ideal da comunidade epicurista, que está à parte da sociedade mais geral mas que ainda obedece às suas leis e que, de resto, funciona nesse quadro. Desaconselhar a actividade política não significa proscriver a actividade política. Há uma dupla razão: o mais importante é que se consagre o tempo e o esforço na libertação de um medo muito mais pessoal (*v.g.* o medo da ingerência dos deuses na nossa vida, o medo da morte, da dor e das doenças), dir-se-ia, essencial o que implica uma atenção especial da via epicurista ao estudo do seu próprio *corpus* teórico mas com consequências práticas muito concretas; tal dedicação é também uma dedicação, em primeiro lugar, à comunidade dos correligionários epicuristas e não tanto à comunidade política mais lata onde aquela se insere. Claro que se pode argumentar que a comunidade epicurista como um todo, ainda que por via dos seus representantes, deve relacionar-se com o contexto político mais vasto, do mesmo passo que os seus membros, individualmente, pois a sua dedicação à escola em nada o impede, podem e em algumas circunstâncias até devem, dispensar um módico de atenção e de esforço aos negócios da cidade e do Estado.

3 O PARADIGMA EPICURISTA DE JUSTIÇA E A ACTIVIDADE POLÍTICA

Há que aferir se para a prossecução do objectivo último da felicidade a política é ou pode vir a ser uma peça importante, ao mesmo tempo que tal necessidade não se pode, na totalidade, afastar das complexas relações entre a política e a Justiça (e o Direito), em especial se nos ativermos à concreta teorização da Justiça epicurista que, mesmo numa perspectiva intrasistemática, pode preconizar uma intervenção mais activa.

Dos vários textos de Epicuro que chegaram até nós onde se debate a Justiça encontramos nas Máximas Capitais um bom repositório das principais ideias¹⁸.

É claro também que a posição epicurista de desaconselhar a política tem como consequência que há um vazio teórico sobre ela — um tratamento mais aprofundado no seu *corpus* teórico que, explicitamente, desenvolva o tema. Contudo, poder-se-ia tentar compreender o que poderia ser pensado em moldes epicuristas, não só olhando o fenómeno político à luz da concepção integral do humano pelo epicurismo mas sobretudo lançando mão daquela questão que tem mais afinidade com o problema: o conceito de Justiça e o seu correlato jurídico.

18 Máximas Capitais (grego): 31. Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι. 32. Ὅσα τῶν ζῴων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιῆσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἄλληλα μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον· ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιῆσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι. 33. Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὀπηλίους δήποτε αἰεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι. 34. Ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακίον, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς. 35. Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι ποιοῦντα ὧν συ νέθεντο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι πιστεύειν ὅτι λήσει, κἄν μυριάκις ἐπὶ τοῦ παρόντος λανθάνῃ· μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ καὶ λήσει. 36. Κατὰ μὲν (τὸ) κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτὸ· συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρος καὶ ὅσων δήποτε αἰτίων οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι. 37. Τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρεῖαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας τῶν νομισθέντων εἶναι δικαίων ἔχειν τοῦ δικαίου χώρον (δ)εῖ, ἔάν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται ἔάν τε μὴ τὸ αὐτὸ· ἔάν δὲ (νόμον) μόνον θηταί τις, μὴ ἀποβαίνει δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει· κἄν μεταπίπτῃ τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, χρόνον δὲ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττη, οὐδὲν ἦττον ἐκείνον τὸν χρόνον ἦν δίκαιον τοῖς μὴ φωναῖς κενᾶς ἑαυτοὺς συνταράττουσιν ἀλλ' εἰς τὰ πράγματα βλέπουσιν. 38. Ἐνθα μὴ καινῶν γενομένων τῶν περιεστώτων πραγμάτων ἀνεφάνη μὴ ἀρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν τὰ νομισθέντα δίκαια ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων, οὐκ ἦν ταῦτα δίκαια· ἔνθα δὲ καινῶν γενομένων τῶν πραγμάτων οὐκέτι συνέφερε τὰ αὐτὰ δίκαια κείμενα, ἐνταῦθα δὴ τότε μὲν ἦν δίκαια ὅτε συνέφερον εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων, ὕστερον δ' οὐκ ἦν ἔτι δίκαια ὅτε μὴ συνέφερον. Epicuro, *Principal Doctrines* (tradução portuguesa) (...) 31. O direito da natureza é sinal do interesse para não prejudicar os outros nem ser prejudicado. 32. Relativamente a todos os seres vivos que não puderam estabelecer acordos para não prejudicarem nem serem prejudicados, nada é justo nem injusto; do mesmo modo, acontece com todos os povos que não puderam ou não quiseram fazer acordos relativamente ao facto de não prejudicarem nem serem prejudicados. 33. A justiça não é uma coisa em si mesma, mas existe sempre um acordo nas relações com os outros e em vários locais para não prejudicar nem ser prejudicado. 34. A injustiça não é em si mesma má, mas provém do temor da desconfiança de se não escapar daqueles que estão encarregues do castigo. 35. Não é possível que aquele que faz em segredo alguma daquelas coisas que foram estabelecidas entre os homens para não prejudicar nem serem prejudicados acredite que escapará ainda que, no presente, muitas vezes escape; na verdade, até à morte é incerto se escapará. 36. De acordo com aquilo que é comum o justo é o mesmo para todos; na verdade, era algo útil nas relações de uns com os outros: mas de acordo com aquilo que é específico de uma região e de quaisquer outros motivos não se concorda que o justo seja o mesmo para todos. 37. O testemunho de que convém para a utilidade da vida em comum de uns com os outros tem o carácter de justo quer seja o mesmo para todos quer o não seja. Se alguém estabelecer uma norma do que é conveniente na vida em comum nem isto tem a natureza do justo. E se aquilo que é útil de acordo com o justo se altera então durante algum tempo convém à ideia anterior e durante esse tempo não é menos justo para aqueles que se perturbam com as vozes ocas mas para aqueles que olham para os factos. 38. Quando não há coisas novas a partir do que está estabelecido então aparecem as coisas justas estabelecidas que não convêm à noção anterior relativamente aos próprios actos e estas coisas não são justas. Mas quando há coisas novas e estas coisas justas estabelecidas ainda são úteis então são justas para a vida em comum de uns cidadãos com os outros; mas, mais tarde, quando não forem úteis então não são justas. Matos, J. 2012, 116-117.

O epicurismo e o pensamento político

MATOS, João Pereira de

Essa ligação entre a política e a Justiça (e também com o Direito) é, em geral, sempre tão estreita que um esforço de penetrar, ainda que especulativamente, num pensamento não *expressis verbis* conceptualizado merece alguma atenção.

Pois há numa concepção jurídica sempre um correlato político teórico e mesmo a uma determinada prática política corresponde um sistema jurídico e uma ideia de Justiça que os sobredetermina. Esta estreita reciprocidade implica que para um conceito integral do humano (o que a escola de Epicuro sempre pretendeu fazer) é sempre possível tentar aferir algum dos termos em falta pela análise dos outros: há uma concepção implícita da política no epicurismo mesmo que o conhecimento histórico que temos dela seja lacunar.

Assim, há que levar em linha de conta que a Justiça epicurista para além do paradigma de «não prejudicar nem ser prejudicado» tem também um recorte convencionalista: as normas específicas que consubstanciam esse ideal são objecto de um acordo que pode variar de comunidade para comunidade (ou ser diferente em diversos momentos na mesma comunidade), dependendo das circunstâncias concretas. Ora, por aqui se vê a articulação entre a problemática da Justiça e a emergência da política: a actividade legiferante é já uma função política que, em cada contexto, procura dar corpo a uma razão profunda e comum da normatividade justa ao mesmo tempo que tenta responder a problemas concretos sentidos pela comunidade. Para o epicurismo tal raiz é a de que haja um benefício para todos, de tal modo que ninguém prejudique outrem nem seja prejudicado (quer dizer que: uma norma só é justa se evitar que alguém prejudique ou seja prejudicado e que seja benéfica para todos¹⁹).

Há, assim, neste nexos entre Justiça e convencionalismo a emergência de uma necessidade política (com um ideal político subjacente): a de estabelecer as normas (justas) que organizem a sociedade²⁰. Só num contexto de Justiça pode o projecto humano prosseguir a sua expressão existencial mais autêntica que segundo o hedonismo epicurista é a de através da sabedoria (do modo de vida sábio) procurar a felicidade²¹.

Contudo, se esta natureza convencional (ou semi-convencional porque se por um lado resulta de um acordo entre os membros da comunidade por outro tem uma natureza perene ou mesmo uma essência, consubstanciadas num paradigma com recortes bem definidos) da Justiça marca a erupção do fenómeno político no epicurismo também explica, em larga medida, a limitação do alcance do pensamento desta escola sobre o tema: a variabilidade de circunstâncias, podendo ser extrema não incentiva uma teorização mais profunda²² (vg. quanto à tipificação dos regimes políticos, à sua hierarquização como melhores ou piores para determinados objectivos, aos vários procedimentos político-legiferantes, às diferentes formas de organização política-social, à sucessão no poder e demais questões que qualifiquem ou sejam mais típicas de cada solução política; ou de outro modo, seguindo o modelo platónico na *República* que constrói, exemplarmente, um sistema utópico). Aquilo que daqui emerge é um *quantum* mínimo de condições de organização (justa) da sociedade. Tal sistema desde que cumpra esse fim pode assumir uma qualquer configuração (ou até mudar segundo as suas circunstâncias específicas).

«Não prejudicar nem ser prejudicado» significa que esse ideal de Justiça sobredeterminaria um sistema político onde a realidade política seria um garante da liberdade individual, na medida em que deveria proporcionar um ambiente neutro onde o indivíduo (ou na congregação de uma escola) poderia, sem ser importunado, prosseguir o seu projecto de vida e atingir a felicidade

19 Brown 2009, 193. Máximas Capitais 37,38.

20 Para um animal ou para humanos «primitivos» nada seria justo ou injusto porque viveriam num estado *ante legem*. Brown 2009, 192.

21 Brown 2009, 194.

22 Brown 2009, 195.

ataráxica. Longe, portanto, de um sistema de política total onde o indivíduo tinha uma cominação participativa radical de a não poder ignorar ou radicalmente excludente de qualquer participação. Ou do mesmo modo, um sistema que predestinasse uns à participação (uma aristocracia) e outro à exclusão. Tal neutralidade não significa, porém, que essa liberdade de participação não seja um objectivo difícil, até em grande medida frágil: se se definir a política como a procura, obtenção e manutenção do poder esse ideal homeostático fica em perigo e mesmo se a definirmos como actividade conducente à busca de um bem-comum ver-se-á, com facilidade, que as exigências comuns muitas vezes se sobrepõem à procura individual da felicidade. Quer dizer, na verdade, que este ideal epicurista é bastante radical: conduzir os assuntos comuns de modo a que haja um espaço vital na organização da sociedade para que os indivíduos tenham as condições mínimas para «sem prejudicar nem serem prejudicados» prosseguirem a busca pela ataraxia. Ou seja, não deve a política, para se conformar com a Justiça epicurista, «prejudicar» os indivíduos, nem devem estes «prejudicá-la», quer dizer pervertê-la por interesses particulares de um grupo ou até de um indivíduo.

Procurar uma homeostasia, é uma ideia que só muito mais tarde na história, com especial incidência a partir do século XVIII foi novamente esboçada com o ideário político libertário das grandes Revoluções, com a introdução de mecanismos de «*checks and balances*» ou mesmo, mais tarde, com a ideia de uma democracia participativa onde uma sociedade que se quer de cidadãos, pois permite que eles se dediquem ou não à actividade política, não obrigando ninguém nem excluindo ninguém de o fazer.

4 A INFLUÊNCIA DO EPICURISMO NO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO

O epicurismo, recuperado pelo Renascimento, veio a influenciar decisivamente a filosofia da época moderna²³ com um impacto muito significativo sobre o pensamento político. As ideias atomistas, da não intervenção da divindade (ou divindades) nos assuntos humanos, do mortalismo (ou seja, da não sobrevivência da alma ao perecimento do corpo), até mesmo a de uma antropologia já evolutiva (concebendo-a em idades pré-civilizadas que por convenção fariam surgir ulteriores momentos de organização social) ajudaram a desafiar a escolástica medieval (com a sua síntese entre o aristotelismo e a patrística cristã de raiz platónica) em todos os campos do saber e no que concerne ao pensamento político a pôr em causa o direito divino atribuído ao soberano como fonte legitimadora do poder (que, em teoria, só respondia perante a divindade ou, quanto muito, só veria limitado o seu comando natural pelo poder, do foro espiritual mas com consequências práticas seculares, da Igreja).

Pensadores fundamentais como Descartes, Locke, Hume, Espinosa ou Leibniz tomam posição contra ou a favor sobre as principais ideias vertidas na tradição epicurista em graus diferentes mas com grande alcance ontológico, gnoseológico, antropológico e social, jurídico e político. Em especial influenciaram Thomas Hobbes no seu contratualismo e Stuart Mill no seu utilitarismo com o conceito central de que o Estado deveria promover a felicidade dos homens ou, pelo menos, deveria remover as principais dificuldades à obtenção desse desiderato (os primeiros parágrafos do *Utilitarianism* de Mill são dedicados, aliás, a tentar solver os mal-entendidos sobre o epicurismo que subsistiam ainda no século XIX²⁴). Hobbes, por seu lado, vai ser largamente influenciado, na sua doutrina, pelas ideias de Lucrécio sobre o surgimento humano: de um estado primitivo, *ante legem*, evoluir-se-ia para uma sociedade onde a organização política e jurídica

23 Wilson 2009, 266.

24 Wilson 2009, 280.

asseguraria o bem da comunidade e dos indivíduos nela inseridos. Essa antropologia filosófica teve, como é evidente, um grande papel no conceito de «contrato social». Assim, para Hobbes, no estado de natureza haveria apenas um individualismo conflituoso e anárquico que pela emergência do «contrato» seria resolvido em um Estado que iria garantir a paz social, com a protecção dos indivíduos mais frágeis da depredação dos mais fortes e mesmo dos indivíduos mais fortes que não poderiam estar sempre vigilantes (aqui é dada contudo a predominância ao Estado, um pouco ao contrário da visão tradicional da Justiça epicurista em que caberia sobretudo aos membros da comunidade prevenir que uns «prejudicassem» e outros fossem «prejudicados»²⁵). Esta noção *hobbesiana* de centralidade do Estado como produto do acordo entre os homens é baseada num quadro ôntico-antropológico muito diferente da tradição cristã: os homens são fundamentalmente iguais (era, pois, uma filosofia igualitarista), contrariando a ideia cristã de que tal como o Direito derivava directamente da divindade também as diferenças sociais de um sociedade muito hierarquizada como tinha sido a mediaval eram fruto de uma disposição natural de origem divina. Os próprios homens, seguindo o atomismo epicurista, seriam o resultado de um conjunto de átomos que por um processo estocástico se tinham congregado nessa forma viva. Porém, eram presa das suas próprias paixões, incapazes de superarem as suas tendências misantropas a não ser pela existência de um Estado, monopolista da violência ao serviço de um bem comum, um grande *Leviatã*, que foi o título do seu *opus magnum*.

5 CONCLUSÃO

Toda a utopia, por definição, está destinada a se não cumprir. Enquanto ideal radical e sistemático, na pureza de uma organização societária perfeita e da prática política. O que não quer dizer que não tenham surgido exemplos históricos, de cunho totalitário, e com uma tendência de fazer corresponder a uma leitura teórica do humano a organização das relações sociais e da prática política que se quis absoluta, definitiva e perfeita. E, se o «jardim» epicurista que a seu modo tentou consubstanciar uma comunidade de sábios, cujas relações internas e com a sociedade extramuros não podiam necessariamente deixar de ser políticas se circunscreveu, sobretudo, ao espaço ateniense, o seu paradigma manteve-se e, culturalmente, influenciou a Roma da República, o Renascimento²⁶, a Modernidade e até a contemporaneidade. Isto porque, em resumo, a influência epicurista para as ideias contratualistas, igualitaristas e utilitaristas foi axial chegando, inclusivamente ao próprio Karl Marx²⁷ que mudou o foco desse conflito perene para a luta de classes e, com um sentido diverso, ajudou a fundar o conceito contemporâneo das democracias que se revêm como um Estado Social de Direito.

Ora, se detectámos no epicurismo o *germen* de uma possibilidade política utópica, há a reserva de que este nunca preconizou um sistema político totalitário: há, então, um ideal global do humano porque de procura radical pela felicidade mas não uma injunção absoluta para isso. Podem seguir-se os preceitos epicuristas ou não: na sua raiz teórica a tolerância para com os sistemas filosóficos alternativos significa que há sempre a possibilidade de debate, um cuidado, aliás, em responder às orientações que outras escolas forneceram assim como às objecções colocadas por outros intelectuais ao longo do tempo, o que foi uma constante em todos os pontos da doutrina epicurista, quanto à intervenção de figuras destacadas que perfilharam o epicurismo e até quanto à figura histórica do próprio Epicuro. O que importa destacar é que mesmo sendo possível, em

25 Wilson 2008, 190.

26 Wilson 2009, 266.

27 Wilson 2009, 280.

O epicurismo e o pensamento político

MATOS, João Pereira de

teoria, conceber um sistema político de inspiração epicurista seria este sempre um ideal utópico não coercivo. Pensar numa lógica política que decorra da atitude epicurista perante a realidade humana é sempre um ideal (e, nesse sentido uma visão utópica) subsumível a uma lógica de cidadania que vise assegurar a possibilidade de procura individual (ou de uma comunidade epicurista) da felicidade sem o carácter cominatório de uma obrigatoriedade estatuída de o fazer: seria uma decisão apenas deixada ao cálculo hedonista epicurista em que, embora por princípio o sábio (e também o neófito) se deva resguardar da multidão e da vida pública poderia nelas se envolver se a situação assim o reclamasse. Nesse caso, mesmo imersos no turbilhão político, poder-se-ia encontrar uma segura felicidade.

REFERÊNCIAS

Brown, Eric, 2009, *Politics and Society in Warren*, James (ed.), *The Cambridge Companion to Epicurianism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Epicuro, 2009, *Máximas Capitais in Epicuro Cartas, Máximas e Sentenças* (introdução, tradução do Grego e notas de Gabriela Baião), Lisboa, Edições Sílabo.

Epicuro, 2008, *Principal Doctrines*, in Peter Saint-Andre (trad.), Monadnock Valley Press, <http://www.monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html>

Epicuro, 2010, *Vatican Sayings*, in Peter Saint-Andre (trad.), Monadnock Valley Press, *consultado em 29/3/2016*, <http://www.monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html>

Fish, Jeffrey, 2011, *Not All Politicians are Sisyphus: What Romans Epicureans Where Thought about Politics in* Fish, Jeffrey, Kirk R. Sanders (ed.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Laertius, Diogenes, 1925, *Lives of the Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Matos, J., 2012, *O Conceito de Justiça nas Máximas Capitais de Epicuro*, Revista Cultura vol. 30.

Rouse, W. H. D. (tr.), 1992, *Lucretius: De Rerum Natura*, (revised by M. F. Smith) Cambridge, Mass.

Wilson, Catherine, 2008, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford, Clarendon Press.

Wilson, Catherine, 2009, in Warren, James (ed.), *The Cambridge Companion to Epicurianism*, Cambridge, Cambridge University Press.

**CLINAMEN, NECESSITY AND MODERN RECEPTIONS OF
EPICUREANISM: THE FIGURE OF SPINOZA¹**

[CLINAMEN, NECESSIDADE E RECEPÇÕES MODERNAS DO EPICURISMO: A
FIGURA DE ESPINOSA]

Kyriakos Fytakis

kyriakos.fytakis@etu.univ-paris1.fr

<https://orcid.org/0009-0002-0829-8166>

Graduated from the department of Philosophy and Pedagogics at the University Aristotle of Thessaloniki in Greece in 2014, where also completed the Master in Systematic Philosophy in 2016. Admitted at the Ecole Normale Supérieure de Lyon in France, where completed the Master in History of Philosophy in 2018 and since November 2018, preparing PhD at the Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. The doctoral research is about Baruch Spinoza's reception in 17th century French philosophy, focusing mainly on its impact on French Cartesian Nicolas Malebranche and more generally on polemical readings and refutations written by Cartesian philosophers (François Lamy, Pierre Bayle etc.) at that time. During the past years, presented parts of this research in colloquiums and seminars in France and abroad and have been teaching undergraduate courses (Licence) in Modern Philosophy at the Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

DOI: [10.25244/tf.v15i2.5024](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.5024)

Recebido em: 07 de maio de 2023. Aprovado em: 10 de julho de 2023

¹ Part of this paper was presented as an oral communication in the Thematic Panel *Ethical Landscapes in Epicureanism*, at the *Celtic Conferences in Classics* (CCC), in June 2019 at the University of Coimbra.



Abstract: Early modern readings of Epicureanism carried various prejudices and the term epicurean often designated an impious and potentially dangerous thinker. This was the case for Dutch philosopher Baruch Spinoza whose contemporaries compared his doctrine to Epicureanism on several occasions. However, how accurate would it be to affirm that Spinoza's philosophy belongs to the neo-epicurean tradition? We find such a comparison in many 17th and 18th century texts, especially in works written by critics of his thought, such as François Fénelon or Jean La Placette. Epicurean doctrine on chance was compared to Spinoza's theory on necessity, but despite the prejudices of the comparison, both Epicurus's and Spinoza's philosophies had an important influence on the Enlightenment, namely on French materialists. In our paper, we proceed to an analysis of this comparison and shed light on one of the most influential receptions of Epicurus's philosophy in modernity. In this perspective, we show their inherent relation and focus more particularly on their modal theories; we thus examine the reasons why- contrary to other cases- the comparison was based less on ethical and mostly on metaphysical matters and we show at what extent it is legitimate.

Keywords: Clinamen. Epicureanism. Lucretius. Modal metaphysics. Necessity. Spinoza.

Resumo: As primeiras leituras modernas do epicurismo carregavam vários preconceitos e o termo epicurista frequentemente designava um pensador ímpio e potencialmente perigoso. Este foi o caso do filósofo holandês Baruch de Espinosa, cujos contemporâneos compararam sua doutrina ao epicurismo em várias ocasiões. No entanto, quão correto seria afirmar que a filosofia de Espinosa pertence à tradição neo-epicurista? Encontramos tal comparação em muitos textos dos séculos XVII e XVIII, especialmente em obras escritas por críticos de seu pensamento, como François Fénelon ou Jean La Placette. A doutrina epicurista sobre o acaso foi comparada com a teoria da necessidade de Espinosa, mas apesar dos preconceitos da comparação, tanto a filosofia de Epicuro como a de Espinosa tiveram uma influência importante no Iluminismo, nomeadamente nos materialistas franceses. Em nosso artigo, procedemos a uma análise dessa comparação e lançamos luz sobre uma das recepções mais influentes da filosofia de Epicuro na modernidade. Nesta perspectiva, mostramos sua relação inerente e focamos mais particularmente em suas teorias modais; examinamos assim as razões pelas quais - ao contrário de outros casos - a comparação se baseou menos em questões éticas e mais metafísicas e mostramos até que ponto é legítima.

Palavras-chave: Clinamen. Epicurismo. Lucrécio. Metafísica modal. Necessidade. Espinosa.

1 INTRODUCTION

It is not paradoxical that many 17th century thinkers perceived epicurean thought as dangerous. Neither is the fact that religious authorities presented Epicureanism as a philosophy that threatened the Christian teaching on divine providence and immateriality of the soul. Moreover, intellectual life of the second half of the 17th century was marked by the emergence of Cartesian philosophy who threatened the dominant scholastic doctrines and reinforced the sense of a crisis. In this perspective, French thinker Pierre Gassendi (1592-1655) had undertaken the task of rehabilitating Epicurus's philosophy, an effort that consisted in reconciling it with Christian thought, whereas later thinkers such as Boyle or Hobbes were influenced by the philosophy of the Garden.

Within this framework, the philosophy of Dutch philosopher Baruch Spinoza (1632-1677) provoked numerous reactions as had previously done Epicureans. Spinoza's enemies in France and Netherlands reacted to his ideas, just after the publication of his works in 1677, criticized his doctrine on divine substance, the idea that God is nothing other than Nature, and rejected Spinoza by associating his philosophy to Epicureanism. This strategy had been persistent and as we will see, adopted by his censors on many occasions. Nevertheless, what reasons permit this comparison and on what ground was it based on? In contemporary commentaries, French thinker Louis Althusser famously put Spinoza and Epicurus under the same label, by pointing out the existence of an "underground current of aleatory materialism"². Could we find evidence of such a current in the anti-epicurean discourse that equals Spinoza to the philosophy of the Garden?

In this paper, I intend to show the limits of Althusser's claim that Spinoza and Epicurus belong in the same philosophical current. I thus proceed in the three following ways. First, I show how and why the censors of Spinoza in 17th century France perceived his philosophy as epicurean. Dealing with cases of anti-epicurean discourse, I show the ground upon which the image of an epicurean Spinoza has based on. Secondly, I examine the problems of associating Spinoza's metaphysics to Epicureanism and lastly, I examine the potentials of such a comparison and show at what extent we can affirm it is legitimate.

2 A PERSISTENT LABEL

Many works that had an impact on 17th and 18th century thinkers presented Spinoza as epicurean. A text that proposed such a comparison and that influenced the diffusion of Spinoza's philosophy in the *Enlightenment* was the *Dictionnaire Historique et Critique* of Pierre Bayle. In his *Dictionnaire*, published in 1697, Pierre Bayle gives a thorough exposition of various philosophies, both ancient and modern and presents Spinoza as a "virtuous atheist". This positive presentation

² He would alternatively name it an "underground current of the materialism of the encounter". See: "Althusser épicurien?" by Jean-Claude Bourdin, in Alain Gigandet, ed., *Laïcité et La Modernité: Le Vingtième Siècle*, Recherches (Paris: Armand Colin, 2013).

goes with a similar presentation of Epicurus. In his article “Epicure” of the *Dictionnaire*, Bayle clearly defends the morality of epicureans in the following terms³:

Let us be told afterwards that people who deny Providence, and who establish for their ultimate purpose their own satisfaction, are in no way capable of living in society, that they are necessarily traitors, deceivers, poisoners, robbers, etc. (...). Here is the Sect of Epicurus whose practical morality on the duties of friendship has not been denied for a few centuries: and we will see that instead of the most devout Sects who were filled with quarrels and partialities, Epicurus’s Sect enjoyed a profound peace⁴.

Even if he admits that epicurean philosophy has impious implications, Bayle underlines the fact that an epicurean can be a virtuous individual. Understanding Bayle’s insistence on this point is important; it reveals a possibility that Bayle would apply to Spinoza’s figure. In the article “Spinoza” of the *Dictionnaire*, Bayle writes that Spinoza rejects divine providence and immateriality of the soul, “as did Epicureans”⁵. Therefore, he associates Spinoza to Epicureanism on a metaphysical ground, whereas he admits that he could have been a pious and virtuous individual. Suggesting the comparison on this ground is not strange, as we will see.

This has been a common strategy amongst certain French thinkers. We find it in refutations of Spinoza, by François Fénelon, Jean La Placette and Isaac Jacquelot⁶. Fénelon’s work, the *Démonstration de l’existence de Dieu* proposes a refutation of epicurean doctrine (from Section LXXI to Section LXXXVII⁷) and focuses on the concept of chance. He thus aims to show that the world is not the product of chance, but that there has to be a being who created it. However, in the second edition of the *Démonstration*, we find a *Preface* where he refutes Spinoza and affirms that his necessity doctrine equals epicurean doctrine on chance. In order to refute Spinoza, Fénelon considers sufficient to associate him to Epicureanism:

Such is the last resource of the so-called atheists; they cannot escape the pressing objections of true philosophers except by reversing the clearest notions. What did I say? They do not avoid the force of these objections: natural necessity is no more real than chance; and it is equally untenable to say that everything is produced by a natural necessity, as it is untenable to say that everything is done by chance⁸.

³ If not otherwise indicated, all translations are my own.

⁴ Bayle, Article “Epicure”, *Dictionnaire Historique et Critique*, Paris: Classiques Garnier, 1697.

⁵ “Note that those who deny the immortality of the soul and Providence, as did the Epicureans, are the ones who maintain that one must attach oneself to virtue because of its excellence, and because one finds in this life enough advantage to the practice of moral good to have no reason to complain. This is probably the doctrine that Spinoza would have spread, if he dared to publicly dogmatize.”, Bayle, Article “Spinoza”, *Dictionnaire Historique et Critique*

⁶ The works of the three authors discussed here have rarely been edited. In the end of this text, you will find the hyperlinks to the online editions where they are available.

⁷ In pp. 240-294 of the first edition of the *Démonstration*.

⁸ Fénelon, *Démonstration*, Préface de la 2^e édition, 61-62.

***Clinamen*, necessity and modern receptions of epicureanism: the figure of Spinoza**

FYTAKIS, Kyriakos

We find a similar reference in Jean La Placette's text *Eclaircissements sur quelques difficultés*, published in 1709:

What can one imagine of more incomprehensible than all this? And what can in particular the chance of Epicurus- that produces the world, without anyone having formed the design, and having led and directed the execution- can have of more incredible? In fact, this chance and this necessity are equally blind, and consequently equally incapable of making works of the nature and order of the latter. I am even convinced that what Epicurus called *chance*, and what Spinoza calls *necessity*, is the same thing, and I do not think it would be difficult to prove it, if it were necessary. Thus, all that is usually said against Epicurus falls with the same force on Spinoza⁹.

La Placette notes that the objections we address against Epicurus's philosophy are, at the same time, addressed against Spinoza and thus, employs the same argument with Fénelon. We should finally mention Isaac Jacquelot, a French protestant who criticized Spinoza following the same strategy as Fénelon and La Placette. The comparison between Spinoza and Epicureanism appears in the title of the work¹⁰, whereas in the chapter where he introduces his criticism of Spinozism, Jacquelot states that it would not even be necessary to refute him, since he did this in the previous passages, where he deconstructed epicurean philosophy¹¹.

To sum up, associating Spinoza to Epicureanism is a gesture of which the reasons are to be found in 17th century historical background. However, French thinkers adopt this strategy for a long period. We find it in 18th century texts, in the poem "La Religion vengée" by Bernis_François-Joachim or even in the 19th century, as in the case of the edition of "La Réfutation inédite de Spinoza" by Leibniz, in Foucher de Careil's *Preface*. In these refutations, even as a brief reference, the comparison to Epicurus was a way to underline the fact that Spinozist philosophy is atheistic and thus, dangerous. This strategy is particular compared to Hobbes's case for example, if one considers the ideas that are in the center of this attack. Spinoza's censors presented him as epicurean on the ground of his necessity doctrine. However, how legitimate it is to associate Spinoza's necessity to Epicureanism?

⁹ La Placette, *Eclaircissements*, 317.

¹⁰ *Dissertations sur l'existence de Dieu*. Complete title of Jacquelot's work: "Dissertations on the existence of God in which this truth is demonstrated by the universal history of the first antiquity of the world, by the refutation of the system of Epicurus and Spinoza, by the characters of divinity, which are found in the religion of the Jews and in the establishment of Christianity. There will also be convincing evidence of the revelation of the sacred books."

¹¹ Isaac Jacquelot, *Dissertations Sur l'existence de Dieu*, 1697, vol. 2, 422. On Jacquelot and Fénelon, see Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le débat religieux: lectures du Traité théologico-politique en hommage à Stanislas Breton* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004), 146–59.

3 THE PROBLEM OF AN EPICUREAN SPINOZA

At first, we should verify Spinoza's relation to the philosophy of the Garden. Spinoza had indeed a solid education on Latin literature, a fact that allows us to address the question of his proximity to Epicureanism and underline some the problems it entails. We know that when he was in Amsterdam, Spinoza followed courses on Latin literature, under the supervision of a Cartesian teacher, named Franciscus Van den Enden¹². Even though explicit references are rare in his works, we know that he had thus knowledge of classic literature and that he had probably studied *De Rerum Natura*.

However, the problems deriving from the image of an epicurean Spinoza appear when one examines his philosophical system. Spinoza identified Nature to God and asserted that everything exists in God¹³. He also suggested that both the existence and the order of things derive necessarily from God's divine nature. These propositions, largely developed in the first part of his major work, the *Ethics*, lead to associate him to naturalism and to equal his name to absolute necessity. On the other hand, we know that Epicurean doctrine admits the possibility of an infinity of worlds. It is what Epicurus himself described in the *Letter to Herodotus* §45. In 17th century context, this could be interpreted as an assertion of possibility. The case of Leibniz who formed a theory of possibility based on the infinity of possible worlds is indicative of such an approach.

We thus have a hint of the epicurean idea that the actual world is the product of chance. However, whether it is accurate or not, it was the Lucretian version of atomic Epicureanism that was associated to chance in the eyes of 17th century thinkers. More specifically, the doctrine of atomic swerve- known as *clinamen* in Latin- would lead to equal Epicureanism to the doctrine of chance. According to Lucretius, who transmitted this doctrine in his poem *De Rerum Natura*, the atoms that compose the world fall in a parallel way into the void and through an imperceptible swerve- called *clinamen*- collide with each other. Their collision causes chained reactions that result to the creation of a world. The idea of *clinamen* is the heart of the non-providential position established by atomism. Lucretius states it in the following terms:

(...) while the first bodies are being carried downwards by their own weight in a straight line through the void, at times quite uncertain and uncertain places, they swerve a little from their course, just so much as you might call a change of motion. For if they were not apt to incline, all would fall downwards like raindrops through the profound void, no collision would take place and no blow would be caused amongst the first-beginnings: thus nature would never have produced anything¹⁴.

It is tempting to assert that it is the fact that the swerve is imperceptible that introduces contingency in the world. This would bring it close to Spinoza who qualifies contingency as a lack

¹² Koenraad O. Meinsma, *Spinoza et Son Cercle*, trans. S. Roosenburg (Paris: Vrin, 1984), 192.

¹³ EIP15. When referring to the *Ethics*, we employ a capital E (for Ethics), followed by the number of the book in Latin and the number of the proposition (or the scholium, if necessary).

¹⁴ Lucretius, *De Rerum Natura*, trans. Rouse, ed. Smith, (Massachusetts; London: Harvard University Press, 1992), II, 216-224

of knowledge¹⁵. In any case, there is no evidence that Spinoza's censors had this in mind when they accused him of Epicureanism. Moreover, associating the concept of *clinamen* to Spinoza poses various problems. Spinoza does not accept atomistic theory and his alleged materialism is questionable. From this point of view, the *clinamen* theory or the doctrine on the infinity of worlds are not compatible with Spinoza's metaphysics. Furthermore, the conception of human freedom that goes with the idea of *clinamen* is also not compatible with Spinoza's philosophy that rejects the concept of freedom of will. We thus have a series of elements that point out the difficulty of associating the epicurean *clinamen* to Spinoza's necessity.

Moreover, Spinoza's doctrine is dependent to his conception of Nature as God, a position he defends systematically in the First Part of the *Ethics*. This follows clearly from the passages where he first presents this doctrine, as for example in EIP33, where he states, "things could not have been brought into being by God in any manner or in any order different from that which has in fact obtained"¹⁶. Furthermore, even if Spinoza asserts that Nature is divine, he nevertheless does not adopt the Lucretian model that personifies Nature on the figure of Venus or any other Lucretian *topos* that seems to introduce teleology¹⁷. In the *Appendix* of the First Part of the *Ethics*, Spinoza rejects the tendency to attribute human characteristics to God or Nature, a criticism that could question many Lucretian themes. From this point of view, even though a certain proximity with Epicureanism is possible, one should be cautious in qualifying Spinoza as neo-epicurean. Conceiving God as Nature could be more a stoic than an epicurean inspiration.

However, these remarks should not lead us to oversee the similarities. Spinoza admits many epicurean themes, such as the idea that a divine being does not interfere with human affairs. Moreover, his criticism of teleology brings him close to epicurean tradition and as do Epicureans, Spinoza rejects the providential representation of divinity. More importantly, his conception of Nature implies a rejection of creationism, a position that would seem radical in 17th century context. Not only Spinoza accepts the ancient principle *ex nihilo nihil fit*¹⁸, but also this rejection of creationism, evident in many passages of *De Rerum Natura*¹⁹, is an important element of his conception of Nature. To put it differently, Spinoza shares a series of objections with Epicureans, some of which were dangerous in the eyes of his contemporaries.

If we consider these elements, we have to acknowledge both a proximity and a distance between Spinoza and Epicureanism. Whereas he adopted the above-mentioned objections with Epicureans, Spinoza also endorsed divergent positions on several matters. He shared some commonplaces with Epicureanism and namely, the objections that are traditionally addressed against religious superstition (creationism, divine providence, teleology, divine intervention etc.). Given this fact, the problem that persists is that of knowing why many thinkers presented him as neo-epicurean. Should we interpret his differences with Epicureanism as the necessary marks of a simple adaptation of this tradition in 17th century context? Do we have- in Spinoza's case- the same epicurean content under a different form?

¹⁵ EIP33s1

¹⁶ EIP33

¹⁷ Morel in James Warren, ed., *The Cambridge Companion to Epicureanism* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009), 78–79.

¹⁸ EIVP20s

¹⁹ "Lucretius also plays a part in the history of anti-creationist reconstructions of the development of life on earth, with the account in Book 5 of the random and materialist origins of living beings, only the fittest of which survive. Thus far Lucretius may be said to anticipate Darwinianism, but his belief in the fixity of species runs counter to the theory of evolution proper.", Stuart Gillespie and Philip R. Hardie, eds., *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge Companions to Literature (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2007), 9.

4 CONTENT, FORM AND CONSEQUENCES

We can highlight the significance of this comparison, when we consider the case of one of the most important figures of early modern Epicureanism, the French thinker Pierre Gassendi. Even though Gassendi explicitly supported Epicurean philosophy, he was not received the same way as Spinoza or Hobbes (who was also accused of Epicureanism). The reason is that Gassendi attempted to adapt epicurean atomism to his religious beliefs: he provided a doctrine suggesting that God creates atoms and thus preserved divine providence and creationism.

There is no similar elements in Spinoza's case and given the problems we pointed out, the association of Spinoza with Epicureanism should be difficult to be made on a metaphysical ground. Nevertheless, certain elements should help us change this perspective. What if Spinoza had been epicurean, not because he adopted the *clinamen* doctrine, but because he suggested certain philosophical thesis that had similar consequences? We know that epicurean physics imply an ethical dimension and that Lucretius's poem studies the atomic composition of the universe, but also human morality²⁰. Moreover, Spinoza's major work, the *Ethics*, starts by examining God or Nature to pass on to a study of human individual and its passions. Therefore, in both cases, studying the world follows or leads to a study on how to act in it.

Moreover, in Spinoza's correspondence, we find his stated preference for ancient materialist tradition, over Plato and Aristotle. In one of his letters to Boxel, Spinoza states:

To me the authority of Plato, Aristotle, and Socrates is not worth much. I would have been amazed if you had mentioned Epicurus, Democritus, Lucretius, or any of the Atomists, or defenders of invisible particles. But it's no wonder that the people who invented occult qualities, intentional species, substantial forms, and a thousand other trifles contrived ghosts and spirits, and believed old wives' tales, to lessen the authority of Democritus, whose good reputation they so envied that they had all his books burned, which he had published with such great praise²¹.

This reference is unique in Spinoza's texts. More specifically, in his correspondence with Boxel, Spinoza discusses the matter of specters and rejects his correspondent's superstitious position. His letter is a criticism of superstition and focuses namely on beliefs in the existence of ghosts. Even if he does not quote Epicurus, the rejection of specters echoes the Epicurean motto, inciting us not to fear death. Furthermore, this context is indicative of the way Spinoza perceived Epicureanism. In his perspective, ancient Greek materialism constituted a valuable alternative to dominant Aristotelian teachings and an answer to the superstition that goes with them. His reference had therefore an essentially ethical dimension.

The connection between metaphysics and moral action is evident on other matters as well. As we have seen, Spinoza shares certain epicurean commonplaces. Even if his doctrine on necessity is not epicurean, the fact that he grounds it on the rejection of creationism for example, in order

²⁰ Ethics occupy a lesser space in *De Rerum Natura* comparatively to physics but are present to an important extent.

²¹ Spinoza, letter 56 to Boxel, *The Collected Works*, trad. Edwin Curley, (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016), 423.

to build his anthropology and ethics, is an *Epicurean gesture*. Lucretius developed the *clinamen* doctrine in an ethical perspective and Spinoza developed his doctrine on necessity in a book named *Ethics*. The rejections that he shares with the Epicureans provide us with an ethical model, for which we need no transcendent foundation (such as the fear of God or of death). For this reason, Spinoza is close to Epicureanism in terms of his philosophy's consequences: he provides an ethical model that has no need for religious or other superstition. The objections he shares with Epicureans, such as anti-creationism or anti-teleology fit in this interpretation.

Furthermore, Lucretius's reception in 17th century went with a distinction: most seem to recognize *De Rerum Natura*'s literary value, against its philosophical content that they condemned²². The distinction points out a difference between form and content: a recognition of the value of the poetic form, against the ethical danger of its content. In Spinoza's case, we have a different model. Spinoza's enemies questioned both the way he proceeded in the *Ethics*, and the direction towards which he went. Thus, his contemporaries condemned both his doctrine, and its form of exposition. Pierre Bayle named Spinoza the first « athée de système », by pointing this fact, but also a novelty of Spinozism.

We cannot compare Lucretius' poetic form of exposition in *De Rerum Natura* with Spinoza's geometrical method in the *Ethics*. Nevertheless, we should underline the following point: in 17th and 18th century, religious authorities treated them differently on the grounds of form and content. Whereas it seemed possible to taste the honey of Lucretius poetic expression though avoiding the poison it contained, there was no way of avoiding the impious consequences of Spinoza's geometrical method²³. In both cases, the danger was similar, if not identical. Whereas Spinoza's necessity is not compatible with Lucretius's hazard, their consequences were not so different. Anti-providential and anti-teleological, Spinoza's metaphysics is Epicurean as far as it adopts some of the most fundamental objections Epicureanism had raised against religious superstition. However, this is not all. Both philosophies encourage us to study nature, not because of an arbitrary theoretical demand, but because of its concrete, practical significance.

As we previously saw, Fénelon, La Placette and Jacquelot focus on metaphysical matters and it is through metaphysics that they imply a proximity between Spinoza and Epicurean tradition. It would be vain to look for ethical references in these texts: there are numerous references, but they have a merely rhetorical character. Dominant authorities would not criticize seriously Spinoza's anthropological or ethical positions. However, their metaphysical criticism implicitly involves these dimensions, since it underlines the moral consequences of any philosophy that rejects divine providence. For these thinkers, it was sufficient to show that Spinoza equals to Epicurus, not because of a real proximity between their systems, but because of the moral connotation of this strategy.

In any case, Spinoza's metaphysics entails a moral attitude that is close to Epicureanism. Let us take for example the following passage from Spinoza's *Ethics*. In the second scholium of the EIVP63, Spinoza uses an example that seems to be inspired by Lucretius: "The sick man through fear of death eats what he naturally shrinks from, but the healthy man takes pleasure in his food,

²² "Dante places the Epicureans 'who consider the soul mortal together with the body', in the sixth circle of hell (Inf. 10.15). Various expedients could be used to excuse an interest in the *DRN*, via what Valentina Prosperi calls the 'dissimulatory code' [sic]: an open acknowledgement of the error of Lucretian teaching, sometimes paired with a positive valuation of his poetic virtues, or the enforcement of a division between content and form easy enough to make in a didactic poem on so technical a subject (but one that recent criticism has been at pains to qualify or even deny). The honey round the rim of the cup could be enjoyed so long as one did not drink deeper; the medicinal wormwood had turned into poison.", Gillespie and Hardie, *The Cambridge Companion to Lucretius*, 8.

²³ I here use the image quoted in the previous footnote, *ibid*.

and thus gets a better enjoyment out of life, than if he were in fear of death, and desired directly to avoid it”²⁴. This text echoes the Lucretian passages with which starts the fourth book of *De Rerum Natura*, passages where the philosopher compares himself to a doctor²⁵. Against such texts, we see an inherent proximity between Spinoza and Epicurean tradition. It is not a proximity in terms of modal metaphysics, even if it is on this ground that the comparison has been the most persistent, but it is on an ethical ground. This does not mean that Spinoza’s metaphysics imply morality in the exact same way as epicurean philosophy. The *clinamen*, for example, supports the freedom of will, a position that Spinoza rejects. Independently of what moral action really is, Spinoza supports it is possible without any need of appealing to superstition, a possibility that brings him close to epicurean tradition.

As we have seen, Spinoza adopts a series of positions that have been associated with the Epicureanism. This is the case for example with the rejection of divine providence or the rejection of creationism. However- and this seems to be the most important point of proximity- Spinoza intends to inspire a certain moral attitude, a way of living in a world where morality can no longer be founded in providence. This point of view allows us to better interpret the hostility with which his philosophy was perceived by his posterity. Spinozism was indeed as dangerous as Epicureanism since it formed a rupture, a swerve with the dominant tradition of his time, as Epicureans had previously done. This is the reason why his enemies criticized with such intensity and persistence a philosophy that would later influence the *Enlightenment*²⁶.

In this perspective, what seems to be the closest point of proximity and a possible reason why Spinoza was perceived as neo-epicurean is the fact that he defends the possibility of acting morally in a world that is not ruled by divine providence. It can thus be questioned- not of a proximity in terms of modal metaphysics- but in terms of what this metaphysics ethically imply. Whether it is a theory on chance, such as Lucretius’s doctrine on *clinamen*, or a theory on absolute necessity, such as that of Spinoza, the proximity points out an essentially ethical dimension. From this point of view, Spinoza can be seen as neo-epicurean, as far as his philosophy shows the way of thinking of morality, without the need of divine providence.

5 CONCLUSION: THE POTENTIALS

Firstly, we have noted that many of Spinoza’s censors compared his philosophy to Epicureanism. As we have seen, this association was mainly focused on his necessity doctrine. Afterwards, we noted the difficulties in understanding Spinoza as a neo-epicurean. Even though he preferred epicurean over Aristotelian tradition, such an association should be seen with cautiousness. Spinoza shares certain positions with the Epicureans, such as the rejection of

²⁴ EIVP63s2

²⁵ Lucretius, *De Rerum Natura*, trans. Rouse, ed. Smith, (Massachusetts; London: Harvard University Press, 1992), IV, 1-25

²⁶ As did Epicureanism: “The anxieties of the forces of conservatism and reaction were not unfounded, since the *DRN* plays an important role in the several movements of libertinism and enlightenment in the seventeenth and eighteenth centuries. Indeed the names of his more prominent eighteenth-century admirers- Voltaire and Kant, d’Alembert and Rousseau- are synonymous with the phenomenon we call ‘the Enlightenment’”, Gillespie and Hardie, *The Cambridge Companion to Lucretius*, 8.

***Clinamen*, necessity and modern receptions of epicureanism: the figure of Spinoza**

FYTAKIS, Kyriakos

creationism, divine providence, or the idea of divine intervention in human affairs; but he rejects others that are equally important, such as the *clinamen* doctrine.

In any case, it is a fact that Spinoza and Epicureans adopt certain common positions. This common ground, based mostly on what they reject than on what they profess, is what allows shedding light on different ways of perceiving Spinoza as neo-epicurean. We attempted to show that people who associated Spinoza to Epicurus on a metaphysical ground saw the risk of a philosophy that reconstructs and promotes epicurean principles that they thought to be dangerous and extremely influential. In this perspective, their strategies allow us to underline an inherent proximity between the two philosophies, a proximity that lies on an ethical ground.

To put it differently, if we see Spinoza as Epicurean it is less because of the alleged similarities between his necessity doctrine and the *clinamen* theory, as his enemies had claimed. It is mostly, in virtue of the moral consequences of these very doctrines. To return to Louis Althusser's words, in the place of an "underground current of the materialism of the encounter", historiographical and reception studies point out to an "underground current of the *ethics* of the encounter"; that is a current of thinkers who attempted to conceptualize ethics, without the need for grounding it in divine providence. Thus, instead of asking whether Spinoza exposes the same epicurean doctrines under a different form, one can ask what is the ethical model implied by his philosophy and compare him to Epicureanism in terms of the *effects* of his ideas.

REFERENCES**Sources**

Bayle, Pierre, *Dictionnaire Historique et Critique*, Paris: Classiques Garnier, 1697.

Fénelon, François De Salignac, *Démonstration de L'Existence de Dieu* (1713), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96099732> (consulted July 1st 2019).

Jacquelot, Isaac, *Dissertations sur l'existence de Dieu*. (1697), <https://books.google.fr/books?id=lSmzWAEACAAJ&hl=fr> (consulted July 1st 2019).

La Placette, Jean, *Éclaircissements sur quelques difficultés* (1709), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96330142> (consulted July 1st 2019).

Lucretius Carus, T., *De Rerum Natura*, translated by William Henry Denham Rouse, edited by Martin Ferguson Smith, Massachusetts; London: Harvard University Press, 1992.

Spinoza, Baruch de, *The Collected Works*, Translated by Edwin Curley, Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016.

Secondary literature

CHOMETY, Philippe, and Michèle Rosellini, eds. *Traduire Lucrèce: pour une histoire de la réception française du De rerum natura (XVIe-XVIIIe siècle)*. Libre pensée et littérature clandestine 68. Paris: Honoré Champion éditeur, 2017.

Clínamen, necessity and modern receptions of epicureanism: the figure of Spinoza

FYTAKIS, Kyriakos

DARMON, Jean-Charles. *Philosophie Épicurienne et Littérature Au XVIIe Siècle En France: Études Sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Evremond*. 1re éd. Perspectives Littéraires. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

GIGANDET, Alain, ed. *Lucrece et La Modernité: Le Vingtième Siècle*. Recherches. Paris: Armand Colin, 2013.

GILLESPIE, Stuart, and Philip R. Hardie, eds. *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge Companions to Literature. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2007.

LAGREE, Jacqueline. *Spinoza et le débat religieux: lectures du Traité théologico-politique en hommage à Stanislas Breton*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004.

LAVERAN, Sophie. *Le Concours Des Parties: Critique de l'atomisme et Redéfinition Du Singulier Chez Spinoza*. Les Anciens et Les Modernes : Études de Philosophie 18. Paris: Classiques Garnier, 2014.

LEZRA, Jacques, and Liza Blake, eds. *Lucretius and Modernity: Epicurean Encounters across Time and Disciplines*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

MEINSMA, Koenraad O. *Spinoza et Son Cercle*. Translated by S. Roosenburg. Paris: Vrin, 1984.

NORBROOK, David, S. J. Harrison, Philip R. Hardie, and University of Oxford, eds. *Lucretius and the Early Modern*. First edition. Classical Presences. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2016.

SALEM, Jean, ed. *L'atomisme aux XVIIe et XVIIIe siècles: journée d'études organisée le dimanche 26 octobre 1997, à la Sorbonne par le Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne*. Publications de la Sorbonne Série philosophie 4. Paris: Publications de la Sorbonne, 1999.

WARREN, James, ed. *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009.

WILSON, Catherine. *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2008.

Annexes²⁷

1. « Qu'on nous vienne dire après cela que des gens qui nient la Providence, et qui établissent pour leur dernière fin leur propre satisfaction, ne sont nullement capables de vivre en société, que ce sont nécessairement des traîtres, des fourbes, des empoisonneurs, des voleurs, etc. (...) Voici la Secte d'Epicure dont la morale pratique sur les devoirs de l'amitié ne s'est nullement démentie pendant quelques siècles: et nous allons voir qu'au lieu que les Sectes les plus dévotes étaient remplies de querelles et de partialités, celle d'Epicure jouissait d'une paix profonde²⁸ ».

2. « Notez que ceux qui nient l'immortalité de l'âme et la Providence, comme faisaient les épicuriens, sont ceux qui soutiennent qu'il faut s'attacher à la vertu à cause de son excellence, et parce qu'on trouve dans

²⁷ Translated passages used in the first section of this text.

²⁸ Bayle, Article "Epicure", *Dictionnaire Historique et Critique*

Clínamen, necessity and modern receptions of epicureanism: the figure of Spinoza

FYTAKIS, Kyriakos

cette vie assez d'avantage à la pratique du bien moral pour n'avoir pas sujet de se plaindre. C'est sans doute la doctrine que Spinoza aurait étalée, s'il avait osé dogmatiser publiquement²⁹ »

3. « Telle est la dernière ressource des prétendus athées : ils ne peuvent se dérober aux objections pressantes des véritables philosophes, qu'en renversant les notions les plus claires. Que dis-je ? Ils n'évitent pas la force de ces objections : la nécessité naturelle n'est pas plus réelle que le hasard ; et il est aussi insoutenable de dire que tout est produit par une nécessité naturelle, qu'il est insoutenable d'avancer que tout est fait par hasard³⁰ ».

4. « Que peut-on imaginer de plus incompréhensible que tout ceci ? Et qu'est-ce en particulier que le hasard d'Epicure, qui a produit le monde, sans que personne en ait formé le dessein, et en ait conduit, et dirigé l'exécution, peut avoir de plus incroyable ? En effet ce hasard et cette nécessité sont également aveugles, et par conséquent également incapables de faire des ouvrages de la nature et de l'ordre de celui-ci. Je suis même persuadé que ce qu'Epicure appelait *hasard*, et ce que Spinoza appelle *nécessité*, est la même chose, et je ne crois pas qu'il me fût difficile de le prouver, si la chose était nécessaire. Ainsi, tout ce qu'on dit d'ordinaire contre Epicure tombe avec la même force sur Spinoza³¹ ».

5. « Dissertations sur l'existence de Dieu où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d'Epicure et de Spinoza, par les caractères de divinité qui se remarquent dans la religion des Juifs et dans l'établissement du christianisme. On y trouvera aussi des preuves convaincantes de la révélation des livres sacrés³² ».

²⁹ Bayle, Article "Spinoza", *Dictionnaire Historique et Critique*

³⁰ Fénelon, *Démonstration*, Préface de la 2^e édition, p. 61-62

³¹ La Placette, *Eclaircissements*, p. 317

³² Complete title of Jacquolot's work

**O PERFECCIONISMO AGONÍSTICO COMO NECESSÁRIO
CONTRAPONTO AO LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS: A
SALVAGUARDA DAS TENSÕES POLÍTICAS COMO SUSTENTÁCULO
À EXISTÊNCIA DAS DEMOCRACIAS LIBERAIS ATUAIS**

[AGONISTIC PERFECTIONISM AS A NECESSARY COUNTERPOINT TO RAWLS
POLITICAL LIBERALISM: SAFEGUARDING POLITICAL TENSIONS AS A SUPPORT
FOR THE EXISTENCE OF CURRENT LIBERAL DEMOCRACIES]

Wesley de Jesus Barbosa

wesleydejesusbarbosa1980@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8766-6670>

Licenciado em História e Bacharel em Psicologia pela UFES. Mestre em Filosofia e doutorando em Filosofia pelo PPGFIL-UFES. Doutorando em Psicologia pelo PPGP-UFF.

DOI: [10.25244/tf.v15i2.3423](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.3423)

Recebido em: 02 de setembro de 2021. Aprovado em: 10 de março de 2023

Caicó, ano 15, n. 2, 2022, p. 183-203

ISSN 1984-5561 – DOI: [10.25244/tf.v15i2.3423](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.3423)

Dossiê Epicurismo antigo e sua recepção – Fluxo Contínuo



O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

Resumo: O artigo tem por objetivo mostrar como a crítica de Rawls ao perfeccionismo de Nietzsche é um perigo à democracia, ou seja, de como o princípio da razoabilidade numa sociedade de livres e iguais almeja uma estabilidade política como um progresso, um avanço em direção a uma meta pacificadora. No artigo apresentaremos o problema proposto por Rawls, em seguida analisaremos as considerações de Nietzsche em *Schopenhauer como Educador* e suas posições acerca dos gênios e santos. Um ponto à frente discutiremos as proposições do tipo Homero e a forma de amor à vida dos Gregos Antigos. Estes três tópicos iniciais ajudam a introduzir, assim como avaliar as vicissitudes das assertivas de Rawls no sentido de tomarmos uma posição quanto às garantias de uma estabilidade tão magnânima para as atuais democracias liberais. De se, o percurso e os alicerces desta grande sociedade liberal, são valores aos quais valeria a pena continuarmos apostando como sustentáculos de uma sociedade democraticamente mais madura e justa.

Palavras-chave: Democracia. Perfeccionismo. Aristocratismo. Agonística.

Abstract: The article aims to show how Rawls's critique of Nietzsche's perfectionism is a danger to democracy, that is, how the principle of reasonability in a society of free and equal aims at political stability as progress, an advance towards a pacifying goal. In the article we will present the problem proposed by Rawls, then we will analyze Nietzsche's considerations in Schopenhauer as an Educator and his positions regarding geniuses and saints. One point further, we will discuss Homero-type propositions and the way of love for the life of the Ancient Greeks. These three initial topics help to introduce, as well as assess the vicissitudes of Rawls' assertions in the sense that we take a position as to the guarantees of such a magnanimous stability for the current liberal democracies. In fact, the course and the foundations of this great liberal society, are values which would be worthwhile to continue betting on as a support for a democratically more mature and just society.

Keywords: Democracy. Perfectionism. Aristocratism. Agonistic.

O PROBLEMA APRESENTADO POR JOHN RAWLS

A força espetacular do homem não se consolidou por causa de suas habilidades individuais, isoladamente, mas na capacidade de utilizar as incríveis habilidades de cada indivíduo, em bloco, numa grande falange hoplítica, que decidimos denominar sociedade. É indubitável que a conquista da sociedade pela espécie humana não foi uma aquisição qualquer, aliás, é o princípio pelo qual o homem é homem enquanto tal e, portanto, pode desenvolver suas capacidades até o limite do ilimitado. Diante desse olhar que agora vê mais longe por causa da sua posição bípede e coluna ereta, organizados afetivamente numa divisão social do trabalho, que se levantou o debate mais sério de toda a história biológica da Terra, o debate sobre como nossa espécie, consciente culturalmente de sua condição animal, pode avançar ainda mais na sua constituição social de indivíduos. Seria o progresso em direção a um *telos*? Ou a evolução ao acaso para uma adaptação de sucesso? De qualquer modo, qualquer nível de excelência humana, só é possível, para início de conversa, porque a sociedade garante a estabilidade necessária para a aquisição das virtudes. Porém, a história das sociedades, e a sua concepção hermenêutica de progresso construíram uma noção de que valores democráticos e igualitários são sempre melhores que outros valores, mesmo que este democratismo enalteça a mediocridade e o nivelamento da sociedade pela superfície do imediatismo consumista e frugal.

Nesse sentido, John Rawls, em *Uma Teoria da Justiça*, lança o problema da impossibilidade do perfeccionismo, já que ele viola os princípios elementares do liberalismo político, haja vista, que os sujeitos nascem livres e iguais. Sua crítica mais dura incorre sobre o perfeccionismo de Nietzsche, mais do que sobre o perfeccionismo de Aristóteles. O ataque ao filósofo alemão vem ainda com o epíteto o qual instala de modo intransigente, uma incompatibilidade absoluta entre o perfeccionismo e a democracia. “Foi John Rawls, em *A Teoria da Justiça* (2002), o responsável por iniciar esse debate, ao alegar existir um perfeccionismo político em Nietzsche, que é completamente incompatível com a democracia.” (KAMRADT, 2017, p. 208.) O aristocratismo nietzschiano é a vernácula sentença dessa incompatibilidade de conteúdo, não só filosófico político, mas também histórico, pois esquece a trajetória de progresso às quais as sociedades humanas ocidentais têm passado, nesta intranquila travessia em direção aos elevados valores democrático Iluministas.

O peso absoluto que Nietzsche algumas vezes confere à vida dos grandes homens tais como Sócrates e Goethe é incomum. Em certas passagens, ele diz que a humanidade deve se esforçar continuamente para produzir grandes homens. Devemos dar valor às nossas vidas trabalhando para o bem dos indivíduos mais distintos. (RAWLS, 2000, p. 359.)

A crítica de *Uma Teoria da Justiça* sustenta-se no argumento de que as partes do contrato não podem, desde o início, definir como melhores ou piores, estas ou aquelas, concepções sobre a vida boa. E, portanto, qualquer tentativa, por parte do Estado, de promover estes ou aqueles princípios, comprometeria gravemente o sistema de liberdades. Assim, é salutar que numa democracia liberal habitada por cidadãos livres e iguais, estas ou aquelas formas de vida, não devam ser valorizadas ou incentivadas, pelo Estado, sob o risco de minar as liberdades. “Elas não podem arriscar a sua liberdade permitindo que um padrão de valores defina o que deve ser maximizado por um princípio

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

teleológico da justiça.” (RAWLS, 2000, p. 362.) Destarte, é curioso que o Estado liberal não deva ser perfeccionista, mas em seu cerne advém outro princípio, o da pluralidade como valor. Como garantir a pluralidade num modelo que privilegia a assunção dos gênios como possibilidade da livre iniciativa privada, apenas? Pois, deste modo, de um lado estariam os pobres ou sem recursos e do outro, estaria a elite capaz de se destacar porque consegue comprar as ferramentas importantes para os seus projetos valiosos que serão adquiridos e usados por toda a humanidade! Por esta perspectiva, a grande pluralidade do liberalismo ainda seria a das desigualdades de classe.

Embora a justiça como equidade permita que numa sociedade bem-ordenada os valores da perfeição sejam reconhecidos, o aperfeiçoamento humano deve ser buscado dentro dos limites do princípio da livre associação. As pessoas se reúnem para promover seus interesses culturais e artísticos da mesma maneira que formam comunidades religiosas. (RAWLS, 2000, p. 363.)

Em nome do princípio de liberdade se nega o perfeccionismo, como se a liberdade não fosse um valor, um direito, uma compreensão perfeccionista. E como esta concepção é aristocrática e perniciosa aos valores do Estado liberal, se rechaça o seu conteúdo político. “Nega-se ao perfeccionismo o *status* de princípio político.” (RAWLS, 2000, p. 363.) Na verdade, Rawls não teria se aprofundado na letra nietzschiana: “em *A Teoria da Justiça*, Rawls faz uma leitura elitista e aristocrática do perfeccionismo de Nietzsche. Sua conclusão é baseada a partir de uma única passagem de um dos inúmeros livros publicados pelo autor, retirada do início da sexta seção do ensaio *Schopenhauer como Educador*.” (KAMRADT, 2017, p. 209.) Assim, não denotaria um elemento de justiça que a sociedade se abstinhasse de algumas de suas garantias para a promoção dos melhores.

Se a presença do Estado fosse mais profícua sobre as mentes mais raras, desenvolvendo mecanismos para o controle dos despotismos e do abuso de poder preservando o Estado Democrático liberal, não há do que suspeitar sobre os benefícios gerais nos diversos âmbitos da cultura humana, haja vista, as artes, as ciências, as tecnologias, a superação de obstáculos nas atividades esportivas. “Ora, o critério da perfeição insiste em que, na estrutura básica, os direitos sejam atribuídos de modo a maximizar o valor total intrínseco” (RAWLS, 2000, p. 364). A tese consiste no seguinte, as coisas não têm um valor intrínseco, como um em si no qual pudéssemos afirmar de antemão, com certeza absoluta, numa suposição aquém da História, que isto deve ser intensificado com o suporte de toda a sociedade, porque já sabemos desde sempre que é bom universalmente.

Então, as máquinas que os engenheiros criam em seus laboratórios, as vacinas e medicamentos, os livros de todas as áreas escritos ao longo de toda a história, o efeito que as artes causam no sujeito como um torpor, uma torrente do inefável, tudo isto não tem um valor intrínseco! São banalidades do espírito ocioso humano e não devem ser incentivadas. Ora, de fato não existe uma substância por trás das coisas, de modo absoluto, mas negar os avanços de um perfeccionismo político e histórico é, no mínimo, curioso ou, se quisermos ser um pouco conspiracionistas, um projeto político das mentes imperiais, colocado em linhas de discurso filosófico. Parece-nos, que essa crítica, se levada bastante a sério, poderia desembocar numa paralisia geral do desenvolvimento humano, numa apatia mortífera, num niilismo que afirma o valor da liberdade dos escravizados na normalidade do rebanho, para negar o extraordinário daqueles que de algum modo sustentaram o seu *pathos* da distância e decidiram assumir a responsabilidade sobre suas próprias vidas. Ou seja, o

Estado liberal nivela, porque forma indivíduos mais úteis ao sistema econômico, ao invés, de incentivar os raros e valiosos, indivíduos sempre perigosos à ordem e a estabilidade do sistema de desigualdades do Estado Democrático de Direitos das democracias ocidentais.

SCHOPENHAUER COMO EDUCADOR

O excerto de John Rawls referente ao perfeccionismo nietzschiano tem seus suportes consistentes extraídos da obra *Schopenhauer como Educador*. Importante apontar este texto como pertencente a uma época e já o início da profunda crítica que Nietzsche promoverá à modernidade e a cultura de rebanho judaico-cristã, aspecto significativo na justificação de um perfeccionismo. Pois a educação como elemento adestrador e docilizador não poderia ser considerado um evento que estivesse promovendo uma revolução no modo de ser da humanidade, muito pelo contrário, estaria nivelando por baixo. Oportuno recuperar também, que em sua *Genealogia*, o filósofo da Basileia denunciava a inversão dos valores, o que Rawls parece demonstrar de modo objetivo querendo fazer os sujeitos raros se envergonharem de sua raridade em nome de uma compaixão pela mediocridade da maioria. O sujeito moderno é um animal que se compara usando como metro de seu cansaço pela vida, o ressentimento e o rancor. “Ele sabe disso, mas oculta-o como uma má consciência – por quê? Por medo do vizinho, que exige a convenção e se esconde com ela” (NIETZSCHE, 2020, p. 03). Somente os raros desprezam a opinião do rebanho e tomam a sua vida como baluarte de sua glória, sendo seu próprio guia, não atribuindo a outros a culpa por suas derrotas e quedas, como a requerer um princípio de justiça que o fizesse se sentir melhor, porque como covarde que é, não suporta assumir a queda como uma nova chance para revigorar-se numa intensidade maior de profundo amor à vida, esta vida mesma, esta vida severina. “O homem que não quer pertencer à massa tem somente que cessar de acomodar-se em relação a si mesmo; ele segue sua consciência, que lhe brada: “Sê tu mesmo! Tu não és tudo o que fazes, opinas e desejas agora”” (NIETZSCHE, 2020, p. 04).

Numa sociedade de consumo se preza por aquilo que é mais prático e rápido, como a ganhar tempo para trabalhar mais, para neste labor não ter que se lembrar de si mesmo e do esforço que é exigido para ser isto que se é. Então estamos desejosos por encomendas de pronta entrega, na ilusão de uma felicidade que possa ser ostentada nas redes sociais, pois ser feliz é conseguir mobilizar afetos reativos no outro como a mortificá-lo por sua mediocridade. Mas o ostentador não passa de mais uma vaca simplória na imensidão jocosa do rebanho niilista. E muitos destes perseguidores da felicidade acabam-se por encontrar um bom psiquiatra e suas pílulas da alegria, pois ainda não entenderam que “ninguém pode construir para ti a ponte, sobre a qual precisamente tu deves caminhar acima do rio da vida, ninguém mais além de ti” (NIETZSCHE, 2020, p.06).

Deste modo, Nietzsche vai construindo a história da constituição da mediocridade até a sua época. Se indagando, por exemplo, sobre onde estão os raros, se, se tornaram ainda mais raros, num tempo em que a máquina de fazer salsichas da Era Industrial, aniquilou de vez o querer de um animal voluntarista por instinto. “(...) onde estão propriamente para nós todos, eruditos e não eruditos, nobres e inferiores, nossos modelos e celebridades éticos entre nossos contemporâneos, o conjunto visível de toda moral criadora nesse tempo?” (NIETZSCHE, 2020, p. 12.) Todavia, esta pasteurização do homem não foi um acontecimento molecular do século XIX, os novecentos,

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

apenas consolidaram uma *Genealogia da Moral* como assunção dos mediócras numa inversão dos valores morais promovida pelo sacerdote judeu e cristão.

O cristianismo sobrepujou, por meio da elevação do seu ideal, os sistemas morais antigos e a naturalidade com que vigorava em toda constância, de modo que as pessoas ficaram apáticas e enojadas em relação a essa naturalidade. (NIETZSCHE, 2020, p. 13)

O primeiro adestrador do homem foi o sacerdote. Porém, apesar da chibata incólume no seu açoite mordaz, alguma coisa no mais fundo deste sofredor o mobiliza para uma atividade elevada. Alguma coisa o transborda de si mesmo como a dinamitar todas as correntes que o imobilizam em sua apatia. “Temos de nos responsabilizar pela nossa existência diante de nós mesmos; em consequência, queremos ser também os timoneiros efetivos de nossa existência e não admitir que ela se equipare a uma casualidade sem pensamentos” (NIETZSCHE, 2020, p. 06.). Porque todo homem aspira ao gênio, pois o limite do homem é o ilimitado. Outrossim, esse gênio latente nasceu numa época em que a excelência é traduzida como indigna de uma sociedade democrática, livre e igual; que precisa comportar-se para não mostrar-se arrogante e aristocrático porque a maioria rasteja como vermes no medo de assumir o protagonismo sobre aquilo que é.

Todo homem busca encontrar em si uma delimitação, de seus dotes assim como de sua vontade moral, os quais enchem-no de nostalgia e melancolia; e como ele aspirou, desde o sentimento de sua pecaminosidade, pelo santo; ele porta em si, assim, como ser intelectual, uma profunda aspiração ao gênio. (NIETZSCHE, 2020, p. 29.)

O tipo Schopenhauer é uma construção necessária à promoção de uma educação libertadora, enaltecida dos grandes homens, cada vez mais, desaparecidos, com o avançar dos séculos. “Como poderia bastar uma inovação política para tornar os homens, de uma vez por todas, satisfeitos habitantes da Terra?” (NIETZSCHE, 2020, p. 39.) O niilismo sobrecarregou o fardo da história dos homens, de modo que viver passou a ser vergonhoso, de que os nossos medos, erros, frustrações, inconsistências, passaram a ser encarados com amargura, rancor, ressentimento, falta, falta, sem a jovialidade da criança, que como moradora do agora assume toda a dor e alegria da vida, sem se penitencializar por uma invenção imaginária, a culpa, ou por uma inútil comparação com o outro, pois ela é tudo de uma vez, de um modo próprio¹. O último homem tem que ser superado.

¹ Ver os tópicos O pueril, e O além-do-homem e a criança, em BARBOSA, W. *O Idiota de Jesus: a hipótese literária e a hipótese médica como indicativos de uma posição transvalorada em Nietzsche*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Espírito Santo, 2020.

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

Pensemos no olho do filósofo repousando sobre a existência: ele quer fixar novamente o seu valor. Pois este tem sido o trabalho próprio de todos os grandes pensadores: ser legisladores da medida, do cunho e do peso das coisas. Como deve ser embaraçoso a ele quando a humanidade, que ele por ora vê, é precisamente um fruto devorado por vermes! (NIETZSCHE, 2020, p. 33).

Portanto, diante dessa imensa padronização do torpe, em pronto prejuízo para todos, que se vislumbra cultivar algumas poucas almas que possam dar suporte a uma raça de homens afundados na lama de sua própria miséria histórica e psicofisiológica. É evidente que os fracos, na sua fragilidade, irão diminuir, ou mesmo desqualificar a altura dos fortes, ao invés louvá-los. Desenvolverão mecanismos de disciplinarização e treinamento do corpo, assim como contarão com teóricos e teorias as mais diversificadas para justificar uma igualdade que preserva aquilo que é antinatural comprometendo o sobrepujar da espécie. Os acovardados pela imensidão megalomaniaca da vida teriam que reconhecer a sua incompetência moral sobre si mesmos como vanguarda virtuosa e trabalhar para oferecer todos os recursos necessários para a excelência nas artes, nas ciências, na filosofia, por aqueles indivíduos ímpares. De modo algum isto seria uma desonestidade ou a legitimação de privilégios para uma casta de eleitos, ao contrário, é a urgente tarefa e o preço a pagar para que a humanidade ainda possa caminhar com alguma determinação e saúde. A cada nova geração de santos, haverá outros novos santos, elevando o nível de nivelamento social, assim como fazendo dos raros ainda mais raros que a geração anterior.

O projeto do Gênio não é individual, mas uma ação do coletivo, necessária ao grupo. Sem a constatação elementar, que saltos qualitativos são dados pela atuação dedicada de uns poucos aos interesses mais supremos e extraordinários da humanidade, pelos mediocrizados pela ditadura do rebanho, corremos o risco de sucumbirmos, tanto por atrofia generalizada por falta de novidades às demandas mais atuais, quanto pela instrumentalização legal da imbecilidade na tomada do Estado pelos mais comuns: Trump e Bolsonaro não são casos, apresentam-se como a mais consistente elevação dos idiotas aos postos de comando de nações estratégicas, porque seus asseclas o elegeram. “Assim sendo, a natureza precisa, por fim, do santo, no qual o eu está completamente fundido, em cuja a vida sofrida nada ou quase nada individual é sentido, mas como profunda simpatia, empatia e sentimento de unidade em tudo o que vive.” (NIETZSCHE, 2020, p. 61.) A atividade do gênio em si mesma já é uma atividade genial, pois não é fácil ser *uma carta fora do baralho, uma ovelha desgarrada*, ser o tempo todo massacrado pela inveja dos espíritos limitados e insossos. A própria luta do gênio é extraordinária, sua ousadia será contundentemente violentada e ele não desistirá, para que no fim a sua inventividade e franqueza no trato com a vida, fabriquem os objetos mais sublimes e raros, para o usufruto de todos aqueles que dedicaram-se, permanentemente, em destruí-lo. Porém, se o gênio já puder ser a possibilidade do além-do-homem, não é inverossímil que o ressentimento e a vontade de vingança sejam arquétipos de uma idade psicológica bastante antiga para ele. “(...) em suma, ela quer que nós lutemos incansavelmente contra tudo o que nos privou da suprema realização de nossa existência, na medida em que isso impede que nós mesmos nos tornemos esses homens schopenhauerianos” (NIETZSCHE, 2020, p. 62). O problema do gado é se achar porta-voz de uma grande magnificência e magnanimidade, ao invés, de reconhecer a sua mais evidente trivialidade e banalidade. Se o seu autoentendimento é o de uma maioria estupenda, então trabalhará para que os distintos se igualem a ele. Por outro lado, se prefere não se enganar e assume sua condição medíocre, reage com ressentimento ao advento dos santos e filósofos.

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

Às vezes é mais difícil admitir uma coisa do que entendê-la; e assim pode suceder à maior parte das pessoas quando refletem sobre a sentença: “a humanidade deve trabalhar continuamente para engendrar grandes homens singulares – essa é a sua única tarefa”. (NIETZSCHE, 2020, p. 62.)

O ciúme dos vulgares pelos mais elevados é de tamanha magnitude que entraves são criados para tolher o seu esplendor. A cultura da solidão e da seriedade no trato com os temas mais internos à constituição do sujeito enquanto existência autorreflexiva são deslocados de sua primordialidade para um evento que, ou não se quer saber de modo algum, por medo desse mergulho no mais fundo do homem; ou se atribui uma certa patologização do sujeito investigante; ou, ainda, se sustenta uma falta de utilidade e garantias de enriquecimento. “Odeia-se agora toda cultura que proporciona solidão, que propõe metas para além do dinheiro e da aquisição, que gasta muito tempo. Cuida-se bem de difamar os tipos mais sérios de cultura como ‘egoísmo refinado’, como ‘imoral epicurismo da cultura’” (NIETZSCHE, 2020, p. 68). Enfim, o tipo Schopenhauer serve como uma peça, uma alegoria para elucidar nos termos nietzschianos, o seguinte sentido da vida boa: “(...) que tu vivas para o proveito dos exemplares mais raros e valiosos, e não para o proveito da maioria, isto é, dos exemplares que, considerados individualmente, são os mais insignificantes” (NIETZSCHE, 2020, p. 64).

Por fim, os apontamentos lançados por Rawls sugerem muito mais um uso discursivo no sentido de comprovar a sua tese de uma justiça como equidade, assim como sustentar os princípios de um Estado democrático liberal. Porém, o argumento de que o liberalismo tem pressupostos mais sólidos e confiáveis para a garantia das liberdades constitucionais, que o perfeccionismo nietzschiano não nos parece uma assertiva bastante robusta. Não é à toa que a própria tradição da filosofia política contemporânea decidiu aprofundar-se no tema numa semântica do debate que, longe de promover proposições verdadeiras, está bem distante de um consenso minimamente razoável. Entre Joseph Raz e Jonathan Quong há um abismo, e os perfeccionismos vão se movimentando de uma impossibilidade total antiperfeccionista a concepções moderadas e mais radicais do perfeccionismo. De qualquer modo, defendemos neste artigo que não existe uma democracia sólida e plural sem valores perfeccionistas.

A DISPUTA DE HOMERO

O princípio da razoabilidade como comunicabilidade numa sociedade democrática, sustentada num neocontratualismo, de pessoas livres e iguais, nos parece carregar um *telos* como meta para uma tranquilidade avassaladora, uma paz augusta e uma ausência de confrontos como extinção plena da dor. Diante desse diagnóstico otimista verificamos que todos aqueles que destoam desta razoabilidade seriam arrazoados, como os bolsonaristas, que não compartilham dos diversos signos importantes para o debate democrático e plural. Outrossim, essas pessoas são componentes da sociedade e por mais antidemocráticas que sejam, extirpá-las do meio social com

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

pena de reclusão e pedagogização pelos valores tidos como excelsos pelos razoáveis, ou mesmo usando a pena capital, se fosse possível, não as tornaria mais razoáveis, e colocaria em xeque, ainda, a própria razoabilidade da comunidade razoável. Primeiro porque o numerário é imenso e mesmo que alguns possam ser presos para servir de exemplo, a conta em favor dos progressistas não ficaria tão mais favorável assim. Os liberais não têm uma solução contundente, e, na prática, acabam os arrazoados colocados de canto pelos razoáveis; estes, com seu decoro e polidez no trato das questões mais pertinentes, aqueles na sua gritaria selvática e pouco civilizada. Porém, a nós, o bolsonarismo não é nem uma horda de arrazoados, nem um grupelho de golpistas autoritários, em si mesmos, o bolsonarismo é o resultado mais evidente de uma educação amesquinhadora e niveladora que funciona na lógica do ressentimento e da inveja. E isto não é ruim, ao contrário, é porque a democracia é ameaçada que podemos lutar e morrer por ela refazendo-a ainda mais forte. Sem a ameaça direta, a democracia corre o risco de sucumbir no seu democratismo pacífico e hipócrita, aniquilando na igualdade, a pluralidade e, portanto, a si mesma.

A paz é um engodo inventado pelos covardes, medrosos diante da imensidão da vida. O homem não é pacífico porque a vida não é pacífica. Se a luta da vida deixar o campo de batalha estaremos mortos. E no fatalismo russo, o soldado não reage mais porque, toda a dor da guerra e do frio, passaram de uma constituição natural para um gigantesco fardo, impossível de carregar. Os gregos também afirmavam a vida numa genealogia da guerra, sem medo da morte em conflito, porque não eram adeptos da procrastinação do existir como a alongar um tempo em que se existe numa existência vulgar, sem vigor, sem intensidade, sem coragem, sem a alegria de estar imensamente satisfeito porque aceitamos as condições da guerra e a enfrentamos.

E como, na verdade, o conceito do direito grego desenvolveu-se tendo como ponto de partida o homicídio e a expiação pelo homicídio, do mesmo modo a cultura nobre retira seus primeiros lauréis do altar da expiação pelo homicídio. Por trás de uma época sanguinária, cavou-se um sulco profundo na história helênica. (NIETZSCHE, 1872, p.27.)

O espírito da disputa engrandecia o grego. Pois isto os tornava saudáveis. “Para os antigos, entretanto, o objetivo da educação ‘agônica’ era o bem do todo, da sociedade cidadina.” (NIETZSCHE, 1872, p.30.) A jovialidade dos gregos exultava em competições, disputas, duelos. Sua força tinha como pressuposto para ser aumentada, o conhecimento de que o outro se opõe, se abrilhanta, e você estagna, mas esta estagnação só é menor do que a do opositor, em nada reduzindo-se a um reclamar cotidiano como a tecer veneno sobre a glória do outro; essa impressão estagnante sobre si mesmo só é um alerta de que escudos e espadas tem mais uma vez que se chocar. Os gregos eram homens de ação, sem tempo para ficar se envenenado em ressentimentos. Sua inveja pelos heróis, pelos deuses, pelos gênios e santos era, apenas um dispositivo para se pôr em marcha. “O efeito é, quase sem exceção, aterrorizante; e quando se conclui, a partir de tal efeito, que o grego era incapaz de suportar a fama e a felicidade: nesse caso se deveria dizer, de modo mais preciso, que ele não podia carregar a fama sem a continuação da disputa, nem a felicidade no final da disputa” (NIETZSCHE, 1872, p.31). O *telos* grego era a guerra, não a paz. Sem inimigos não se pode crescer, não se pode invejar. Sem a alegria do vozerio da imensidão dos guerreiros sedentos por sangue, loucos para ouvir o clamor das cornetas e se porem em linha, para começarem a corrida insana, sabendo da coragem dos seus companheiros, de sua lealdade, sapientes da magnificência e excepcionalidade de seu líder: a vida dos gregos se transmutaria em tédio porque

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

sem o agonismo, a completa falta de sentido da vida se instala da forma mais contundente e cruel sobre o sujeito pacífico mortificando-o lentamente numa longevidade torturante.

E não só Aristóteles, mas a Antiguidade Grega em geral pensa diferente do nosso rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que apontou uma Eris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa. O grego é invejoso e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica: - que abismo existe entre esse julgamento ético e o nosso! (NIETZSCHE, 1872, p.28)

Não são poucos os exemplos de como a disputa era baluarte do modo de ser dos gregos. Na *Ágora* aconteciam os discursos mais eloquentes, mais intensos. Os deuses lutavam entre si. Sofistas rivalizavam entre si e com os filósofos. Atletas se digladiavam, muitas vezes até a morte. Os artistas se olhavam com desconfiança. Atenas intensificava as técnicas de navegação e combate de sua Marinha Mercante para grande proveito de sua Marinha de Guerra, senhora do Mar Egeu; espartanos treinavam seus nobres na arte da obediência e violência e seu exército era o mais poderoso do Peloponeso e da Ática, até o dia em que Felipe II da Macedônia, se aproveitou das animosidades entre os gregos na Guerra do Peloponeso e tomou o território, para tempos depois ser destroçado pelo monumental e implacável Exército Romano. Esse perpétuo confrontar-se não era um sofrimento para os gregos, ao contrário, formalizava aquilo que tinham de mais valioso. Os gregos amavam a vida.

Os grandes mestres musicais, Píndaro e Simônides, encaravam-se com desconfiança e ciúme; o sofista, o maior dos professores da Antiguidade, tinha os outros sofistas como rivais; mesmo o modo mais geral de instrução, a arte dramática, era participado ao povo na forma de uma imensa competição dos grandes artistas musicais e dramáticos. Que maravilhoso! “Também o artista guarda rancor do artista”. E o homem moderno teme no artista, mais do que qualquer outra coisa, as lutas pessoais, enquanto o grego conhece o artista apenas na luta pessoal. Onde o homem moderno fareja a fraqueza da obra de arte, o heleno procura a fonte da sua força mais elevada. (NIETZSCHE, 1872, p.30)

O tipo Homero nos ajuda a comparar isto que nos tornamos com aquilo que éramos. Cansados, os homens querem paz, longevidade e felicidade. A paz não existe, mesmo teoricamente, ou normativamente. A longevidade como um flagrante passar dos dias na sua mesma rotina de trabalho pesado, para o proletariado, e tédio profundo para a burguesia, configuram-se muito mais como uma morte em vida com os seus zumbis imbecilizadas, uns caminhando pacificamente para os seus campos de trabalhos forçados, outros, ocupando seu tempo num consumismo desenfreado como a aplacar a dor de uma vida pacata demais porque se tornou insossa e sem graça, graças a abundância de dinheiro disponível, pela exploração de uns sujeitos incapazes de reagir. A felicidade

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

não existe sem aventura. Ora, a melhor coisa que pode acontecer para a democracia contemporânea é a intensificação da agonística e o tipo Homero não é trivial. Se mesmo o governo dos mediócrs, como Bolsonaro e Trump, pode servir de mecanismo de alerta e luta para a mobilização do povo para o fortalecimento das instituições democráticas, imagina o que os gênios e santos não mobilizariam enquanto afeto e atuações políticas do Estado democrático para a sua não aniquilação, assim como o seu não apequenamento diante dos raros e magníficos. O perfeccionismo deve ser estimulado tanto privadamente quanto publicamente, com os recursos do Estado, pois ele serve como crítica interna a própria democracia, ou a um democratismo que se decidiu chamar de democracia.

A NECESSIDADE DO PERFECCIONISMO AGONÍSTICO

João Kamradt elucida no seu artigo, *Nietzsche, o perfeccionismo e a democracia: tensões entre Rawls, Cavell e os agonistas*, assim como em sua dissertação, *Perfeccionismo e igualdade democrática: um debate em torno de Nietzsche*, uma trajetória dos autores que aproximariam o pensador alemão da tradição liberal. E a construção do seu argumento serve, especialmente, para demonstrar como a concepção trágica na sua aceção agonística é de notável importância para a democracia. Kamradt passa por Cavell e Conway, e ainda apresenta alguns outros autores no sentido de fortalecer a sua tese agonística tornando cristalino que o debate é bem amplo. “Outros comentadores passaram a reivindicar um perfeccionismo não teleológico de base agonística no pensamento de Nietzsche. Entre seus defensores estão David Owen, Lawrence J. Hatab, Herman Siemens e Vanessa Lemm” (KAMRADT, 2017, p. 220).

A cultura enquanto essa pocilga de grandes vertebrados bípedes na sua destemida atuação imbecilizadora, além de aniquilar o homem enquanto homem, inverte o sentido da sentença, rebaixando o indivíduo à impossibilidade de si, em nome da sociedade, como se a sociedade fosse sem os indivíduos e sem que estes tivessem que assumir as suas próprias vidas, primeiro, para a aquisição da fortaleza da sociedade.

A conclusão de Cavell é de que Nietzsche dedicou e viveu sua vida para si mesmo e que, em *Schopenhauer como educador*, ele sugere para todos fazerem o mesmo. É por isso que o perfeccionismo de Nietzsche possuiria características liberais indispensáveis para uma crítica interna ao processo democrático. (KAMRADT, 2017, p. 215.)

Nesse sentido, esse cultivo de si, como a experimentação de uma vontade aquém e além das aspirações do rebanho, uma vontade que almeja um *pathos* como uma diferenciação que se intensifica numa singularidade extraordinária, não para o outro, mas para si mesmo, é ingrediente necessário para uma pluralidade de fato. Homens e mulheres distintos, com suas vozes distintas, com seus modos de vida distintos. Nessa diferenciação intensificante, cada vez mais os indivíduos

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

serão mais, bizarramente, diferentes e estranhos ao olhar um do outro, o que permitiria inferir que, se houver convivência sem derramamento de sangue, os verdugos de uma política democrática se tornariam ainda mais consistentes e robustos. Pois mesmo aquilo que me é mais estranho e inacessível, é possível estabelecer acordos para a sobrevivência da sociedade, o que permitiria a existência de todas as formas de vida: a minha e a do outro.

Para que exista uma verdadeira democracia, a sociedade deve ser composta por seres que possuam vozes distintas. Assim, o perfeccionismo de Emerson e Nietzsche funciona como uma medida de crítica interna a essa democracia, se destacando pelo significado padrão do perfeccionismo moral, ao não ser uma teoria teleológica. (KAMRADT, 2017, p. 215.)

A democracia liberal mais poderosa do mundo não convive muito bem com latinos, indígenas, orientais, árabes, persas, negros e mulheres, pois existe algo de intransigente no olhar daqueles que fundaram os baluartes do *American Way Of Life*. Alguma coisa de insuportável existe neste distinto, que, ou deve ser docilizado, deportado ou morto. Há um medo conservador de que a democracia seja confrontada enquanto sistema, porque já teríamos alcançado o *telos* perfazendo esse modelo como o mais primoroso e absoluto da História. Ora, se ele é tão vigoroso, por que o receio de ter suas bases de sustentação questionadas? Toda confrontação à democracia é fascista? Se a democracia liberal é tão boa por que tantos são excluídos dela, ou pela via da violência direta, ou por tecnologias psico comportamentais cognitivas de adestramento?

Nos interstícios desse grande debate, surgiu uma outra via, a do perfeccionismo agonístico como potencial agente de renovação da democracia. Ou seja, pelo antagonismo, pela oposição e confrontação, a disputa permanecerá eternamente, sem que haja vencedores ou paz. Para que não nos acostumemos com o argumento viciado de que a democracia, - apesar de matar, tolher as liberdades, capturar crianças latinas e aprisioná-las em jaulas, sem os pais, de fraudar eleições, de considerar suspeito todo corpo negro, de supor a existência feminina como uma posse do macho da espécie, de assumir-se porta-voz de uma autoridade maior porque democrática e impor pelo cano do fuzil as grandes maravilhas dessa magnífica liberdade, de bombardear hospitais e escolas em Gaza, Afeganistão, Iraque, de deixar pobres de todos os tipos morrerem sem atendimento médico, de não ter um sistema social eficiente que consiga acolher todos os moradores de rua em abrigos para que não morram congelados, de considerar toda diferença abrupta demais uma forma de vida, em si mesma, terrorista, autorizando os livres e razoáveis a matar em nome da liberdade e da justiça —: de que essa democracia é o melhor e mais avançado sistema já criado pelo homem. George Floyd foi morto pela República democrática mais poderosa do mundo, e por que? Porque a igualdade deve ser garantida a todo custo, e aos desiguais, que sejam eliminados pelo fio da navalha, ou por asfixia mecânica do agente protetor da lei, auspício maior da civilização, dos livres e iguais. “Nietzsche prega a perpétua busca por melhora dos indivíduos, por um *agon* contínuo em que os sujeitos e as instituições sempre estarão se colocando à prova, e por estarem continuamente em disputas, nunca haverá vencedores definitivos.” (KAMRADT, 2017, p. 209.) Ora, quando o Partido dos Trabalhadores(PT), na administração do nordestino operário não letrado, Lula, autorizou uma política perfeccionista, não para quaisquer indivíduos, mas para aqueles que como povo tiveram a sua história marcada pela sangria hedionda do absurdo da escravidão racial, estes ainda poucos, frequentadores dos bancos das universidades, corporificaram a luta contra o racismo institucional e estrutural de uma vez por todas, não só porque sentem na pele, ou porque tivessem começado

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

agora a sua resistência política, a resistência à escravidão é tão longa quanto a escravidão, mas porque indignaram-se veementemente com um Estado liberal e democrático, hipócrita, que desde a constituição de 1891, não se absteve de afirmar a igualdade como pressuposto; outrossim, o olhar vigilante do policial não se confunde quando necessita verificar no meio da multidão, nessa famigerada “democracia racial”, quem é o suspeito e não digno dos valores liberais anunciados como Garantias Fundamentais pelos Direitos Humanos. Em linguagem antiperfeccionista: cotas para pessoas pretas é uma intervenção do Estado para garantir determinadas concepções do Bem que não estão em pleno acordo no debate entre os sujeitos razoáveis desta democracia de livres e iguais (seria leviano suspeitar que esta comunidade de pessoas razoáveis fosse branca e privilegiada?). Melhor teria sido afirmar a desigualdade como princípio, ao menos seria honesto! Povos indígenas, quilombolas, mulheres, LGBTQI+, sempre questionaram exigindo o direito ao seu auto florescimento, inclusive indagando sobre as vicissitudes desse sistema democrático e livre. Não me parece que esta militância seja trivial, é indubitável que houve avanços nos últimos cem anos de História do Mundo.

Sua interpretação se aproxima de uma concepção política da cultura concebida como uma questão pública que pressupõe uma pluralidade de agentes envolvidos em disputas agonísticas, visto que há determinados contextos individuais envolvendo elementos de disputas sem vencedores e sem fim, ou seja, em uma busca constante por se auto melhorar continuamente. (KAMRADT, 2017, p. 220)

Outros autores denominariam essa luta com os epítetos dialética ou luta por reconhecimento. Entretanto, de Hegel a Honneth, de Marx a Foucault, da Escola de Frankfurt ao identitarismo mais atual, o que se verifica não é uma confrontação no modo mecânico de uma mola e uma contra mola. A realidade tem como ingrediente de seu existir, o caos e, portanto, a concepção trágica da luta parece mais salutar que a instalação de uma tese para a configuração de uma antítese numa síntese pacificadora do *telos* social. A luta política não é apenas política, no sentido do fisiologismo diplomático partidário, ou da atuação do intelectual orgânico ou na instrumentalização de táticas e estratégias, apontadas num livro de filosofia política: o mundo não é tão bem-ordenado assim, como se coubesse um planejamento consciente anterior para o trabalho de concertar a máquina com defeito, numa semântica linear do diagnóstico, sintoma, tratamento e cura. Um funkeiro com sua indumentária característica e sua poesia irreverente, em total desalinho com as normas de uma estética do poeitar academicamente escravizada, num baile de rua chamado *Mandela*, acaba por promover uma oposição à ordem muito mais contumaz que os ditos aparatos do discurso político habitual. O *Mandela* é tão revolucionário e coloca a democracia liberal sob tantas dúvidas que a primeira análise do Estado Democrático Liberal sobre o fenômeno é o de criminalização radical do evento cultural. “Em primeiro lugar, a interpretação moral perfeccionista de Nietzsche captura mal o significado político da cultura como uma luta pública (*agon*).” (LEMM, 2007, p. 05).² Por meio deste digladiar, que não é somente produto da consciência, que o sujeito atua no real como a tomar posse de sua individualidade, de sua própria vida, responsabilizando-se sem procrastinar ou ressentir. Por meio deste digladiar a política acontece.

² “First, the moral perfectionist interpretation of Nietzsche poorly captures the political meaning of culture as a public struggle (*agon*)”.

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

Em segundo lugar, uma leitura moral perfeccionista de Nietzsche se baseia em uma interpretação individualista da liberdade muito estreita para compreender plenamente a dimensão pública da liberdade como responsabilidade. Contra a interpretação perfeccionista, pretendo mostrar como o significado político da cultura como luta pública se reflete no cultivo da responsabilidade. (LEMM, 2007, p. 05)³

Vanessa Lemm sugere, juntamente com Cavell, ainda, que os gênios na sua raridade extraordinária, não constituem formas de vida que aguçariam noções aristocráticas e anti-igualitárias, ao contrário, serviriam ao cultivo da responsabilidade pela luta agonística. Todavia, esse tipo genial não é alguma coisa que se possa transmitir às futuras gerações, em escolas e universidades, pois o cultivo de si é uma tarefa que somente aquele sujeito pode desempenhar. Mas este trabalho privado não desautoriza o Estado a cumprir suas obrigações primordiais no cuidado com o povo. Se, por um lado, o aluno excelente é aquele que se submete à normalização dos costumes, por outro, a rebelião ao processo de adestramento escolar, além de tratar, do cultivo dos fortes e da afirmação do *pathos* da distância, é também uma reapropriação dos saberes escolares científicos e filosóficos numa reviravolta cognitiva de auto cultivo. “(...) uma leitura moral perfeccionista de Nietzsche deve rejeitar uma interpretação que veja a relação do indivíduo e do exemplar refletida na do discípulo com o professor. A primeira institui uma desigualdade que não pode ser conciliada com uma teoria igualitária da justiça.” (LEMM, 2007, p. 09.)⁴ Não se aprende a ser o que se é pelos outros. Em *Schopenhauer como educador*, supracitado, fica evidente que a assunção dos gênios e santos não se deve a ação das instituições de nivelamento, aliás são esses equipamentos de Estado os responsáveis por uma vida cultural cada vez mais medíocre e imediatista, contribuindo pouco para o florescimento dos raros. “O fato de Nietzsche não usar o termo *lehren* (ensinar) sugere que a cultura não é ensinada em escolas ou universidades, mas sim cultivada à parte, em separação e contra as formas institucionalizadas do que pode ser referido como cultura oficial.” (LEMM, 2007, p. 11.)⁵ Mas o confronto do indivíduo com os outros, na escola, nas artes, na política, é condição *sine qua non* para o desenvolvimento do gênio. Gênio que sabe de sua responsabilidade, sabe na medida em que é o tempo todo contrariado, indagado, desestabilizado e, mesmo sob essa torrente do mais ultrajante para si, enfrenta as afrontas utilizando-as como vitamina para o seu fortalecimento.

Considerando a interpretação de Cavell de Nietzsche como um valor moral do indivíduo, minha interpretação sugere que em Nietzsche o valor moral do

³ “Second, a moral perfectionist reading of Nietzsche relies on an individualist interpretation of freedom too narrow to fully grasp the public dimension of freedom as responsibility. Against the perfectionist interpretation, I aim to show how the political meaning of culture as a public struggle is reflected in the cultivation of responsibility”.

⁴ “(...), a moral perfectionist reading of Nietzsche must reject an interpretation that sees the relation of the individual and the exemplar reflected in that of the disciple to the teacher the former institutes an inequality that cannot be reconciled with an egalitarian theory of justice.”

⁵ “The fact that Nietzsche does not use the term *lehren* (to teach) suggest that culture is not taught at schools or universities but, rather, is cultivated aside, in separation from and against institutionalized forms of what might be referred to as official culture”.

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

indivíduo permanece uma questão em aberto que é constantemente reconfigurada com base nos confrontos do indivíduo com os desafios da responsabilidade. (LEMM, 2007, p. 12.)⁶

Mesmo ao nível do ressentimento, a disputa é um bom caminho para a intensificação do debate para formação de grupos coesos a determinadas ideias em franca dicotomia com outras. O permanente lutar impossibilita uma estabilidade mortificante e fingida como a enganar-se com um: “*está tudo bem?*”. O aparente “*está tudo bem?*” sempre guarda uma incoerência que nos é informada pelo oponente como um tapa na cara, como um ultraje, como uma provocação irônica e sarcástica, em condições de mobilizar no outro os sentimentos mais terríveis de vingança, vergonha, e vontade de reação. Portanto, uma democracia que garanta o valor do debate pelo próprio debate, persiste melhor na ideia de uma sociedade de livres e iguais orientados por uma razoabilidade, não uma razoabilidade de grupo, mas uma razoabilidade agonística. “O desenvolvimento filosófico de um espírito questionador e de desafios às garantias tradicionais ajudou a alimentar práticas de debate aberto e concursos públicos de discursos que passaram a caracterizar procedimentos democráticos.” (HATAB, 2002, p. 134.)⁷

Todavia, os impulsos para a eliminação do oponente, são marcas de uma atitude antidemocrática e antiliberal. Eliminar o outro pelo homicídio finalizaria o debate, o que não é nem um pouco interessante. Por isso, o fascismo na sua forma mais crua (Mussolini) é um engendramento de forças no sentido de eliminar toda a diferença e estancar de uma vez todas as forças disruptivas. Destarte, essa fantasia do tirano é a mais ingênua e infantil⁸, porque a vida para existir enquanto tal: luta, resiste, enfrenta. Nenhum fascista será capaz de calar as vozes que se orientam pelas anuências do caos e do imponderável. A loucura da vida é ser ela sempre uma incompreensão, por isso a dificuldade de domá-la numa paz política, conceitual, moral.

À luz da apropriação de Nietzsche das duas formas de Eris, é necessário distinguir entre conflito agonístico e violência absoluta. Uma agonística radical exclui a violência, porque a violência é na verdade um impulso para eliminar o conflito aniquilando ou incapacitando um oponente, levando o agon ao fim. (HATAB, 2002, p. 135.)⁹

Essa perspectiva agonística, aliás, serve de sustentáculo aos valores liberais Iluministas desde o começo, curiosamente. A defesa contra a tirania do monarca não adviria de outro princípio

⁶ “Whereas Cavell’s interpretation of Nietzsche as a moral worth of the individual, my interpretation suggests that in Nietzsche the individual’s moral worth remains an open question that is constantly refigured based on the individual’s confrontations with the challenges of responsibility”.

⁷ “The philosophical development of a questioning spirit and challenges to traditional warrants helped nurture practices of open debate and public contests of speeches that came to characterize democratic procedures”.

⁸ Ver BARBOSA, Wesley de Jesus. *A desertificação do homem: luta por reconhecimento e o sofrimento da ficção fálica*. Opinião Filosófica, V. 11, 2020.

⁹ “In the light of Nietzsche’s appropriation of the two forms of Eris, it is necessary to distinguish between agonistic conflict and sheer violence. A radical agonistics rules out violence, because violence is actually an impulse to eliminate conflict by annihilating or incapacitating an opponent, bringing the agon to an end”.

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

que não o estabelecido por Montesquieu. Na sua engenharia do político percebeu o caráter pernicioso da absolutização do poder e susteve como contraponto a divisão dos poderes e sua equivalência em termos de força e capacidade de fiscalizar e vigiar os outros poderes. Na medida em que um Poder não é soberano sobre os outros e que os seus dispositivos exercem uma ação no jogo até limite do outro Poder, numa disputa em que os atores engajam-se na perpetuação do poder, aprofundam-se noções mais humanas e realísticas, em que o sujeito comprometido com o poder denuncia o outro, não porque seja uma pessoa boa e virtuosa, moralmente melhor, o faz porque no campo das articulações alguns protagonistas precisam ser enfraquecidos para a sua continuação no poder. A atuação de um poder sobre o outro numa briga, às vezes, decorosa, às vezes, hostil e selvagem, é o meio mais eficiente para desarrumar as premissas enfadonhas das monarquias absolutistas.

As forças da lei não precisam ser vistas como estranhas ao eu, mas como modulações de uma gama onipresente de forças dentro das quais os seres humanos podem localizar esferas relativas de liberdade. E uma concepção agonística da atividade política não precisa ser tomada como uma corrupção ou degradação de uma ordem idealizada de princípios políticos ou virtudes sociais. Nossa própria tradição de separação de poderes e um sistema jurídico adversarial pode ser considerada uma concepção básica da natureza, função e funcionamento adequado dos escritórios do governo e da prática judicial. Os fundadores da Constituição herdaram de Montesquieu a ideia de que a divisão de poderes é o melhor controle da tirania. Em outras palavras, a tirania é evitada não por algum projeto de harmonia, mas pela multiplicação do número de locais de poder em um governo e afirmação de sua competição por meio de autoafirmação e desconfiança mútuas. (HATAB, 2002, p. 137).¹⁰

Owen por sua vez elabora o problema a partir de dois referenciais, haja vista, a morte de Deus e a *Virtú*. Importante considerar que a Morte de Deus esvaziou de sentido todas as totalizações teóricas, assim como toda ordem e mecânica que deem uma conotação verdadeira às coisas. “Esta resposta não está disponível para Nietzsche, pelo menos não nesta forma, uma vez que ele sustenta que é uma das implicações da morte de Deus que apelar para ‘a lei moral’ no sentido de Kant não é mais possível ou desejável.” (OWEN, 2002, p. 115).¹¹ Assim, se antes havia uma orientação em si mesma coesa sobre o sentido do mundo e das coisas, agora tudo deixa de ter um valor em si mesmo, cabendo aos homens confrontarem-se em posições nunca fixas, sempre provisórias, numa incansável batalha dos discursos e das ações. “Tal visão é, para Nietzsche, o produto necessário e necessariamente modesto de reconhecer a morte de Deus - pois é, ele argumenta, apenas com base na crença em Deus (ou algum análogo metafísico para Deus) que

¹⁰ “Forces of law need not be seen as alien to the self, but as modulations of a ubiquitous array of forces within which human beings can locate relative spheres of freedom. And an agonistic conception of political activity need not be taken as a corruption or degradation of an idealized order of political principles or social virtues. Our own tradition of the separation of powers and an adversarial legal system can be taken as a baseline conception of the nature, function, and proper operation of government offices and judicial practice. The founders of the Constitution inherited from Montesquieu the idea that a division of powers is the best check on tyranny. In other words, tyranny is avoided not by some project of harmony, but by multiplying the number of power sites in a government and affirming their competition through mutual self-assertion and mistrust”.

¹¹ “This answer is not available to Nietzsche, at least not in this form, since he holds that it is one of the implications of the death of God that appeal to ‘the moral law’ in Kant’s sense is no longer either possible or desirable.”

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

podemos sustentar de forma inteligível que o mundo está organizado de uma forma que seja receptiva aos nossos propósitos éticos.” (OWEN, 2002, p. 117).¹² Sem os deuses para nos apegarmos, não existem mais orientações sobre a vida boa. Todas as concepções são possíveis, entretanto, pela moralidade dos costumes, se tenta aniquilar a pluralidade das muitas formas da vida boa inviabilizando o caráter autêntico do sujeito que se torna seu próprio guia.

Isso me leva ao meu segundo ponto. É porque Nietzsche permite graus de virtú ética no contexto de uma visão trágica do mundo que ele se concentra em se colocar como um indivíduo soberano, não em termos da realização de algum determinado estado de autogoverno - como se fosse até mesmo inteligível imaginar algum estado perfeito de auto domínio (uma fantasia cujas consequências são esboçadas por Adorno e Horkheimer em *Dialectic of Enlightenment*) - mas em termos de um processo contínuo de autossuperação orientado para exercer e desenvolver nossos poderes de autogoverno. (OWEN, 2002, p. 118.)¹³

Esse senhor de si mesmo é o gênio que com a inversão dos valores morais acaba por ser desprezado, obrigado a se envergonhar. Porém, é a sua condição altiva e jovial que o faz aceitar a vida do jeito que ela é, sem certezas e verdades, sem previsibilidade, sem finalidade ou utilidade: uma vida que é completamente sem sentido. Mas porque não tem sentido nenhum que podemos dar o sentido que quisermos a ela. Alguns medrosos temem assumir essa responsabilidade extraordinária e procrastinam suas responsabilidades perante si, acusando os outros ou projetando seus anseios em fantasias longínquas.

Em vez disso, a figura do indivíduo soberano dramatiza uma atitude, uma vontade de autorresponsabilidade (na linguagem de Emerson: autossuficiência), que se manifesta no esforço perpétuo para aumentar, expandir os poderes de autogoverno de tal forma que se possa suportar, incorporar e, até mesmo, amar o próprio destino - a exposição ao acaso e à necessidade. (Em outras palavras, o indivíduo soberano representa a atitude de amor fati, ou seja, a afirmação de o fato de nossa exposição à fortuna.) (OWEN, 2002, p. 118.)¹⁴

¹² “Such a view is, for Nietzsche, the necessary, and necessarily modest, product of acknowledging the death of God—for it is, he argues, only on the basis of a belief in God (or some metaphysical analogue for God) that we can intelligibly hold that the world is ordered in a way that is receptive to our ethical purposes.”

¹³ “This brings me to my second point. It is because Nietzsche allows for degrees of ethical virtù in the context of a tragic view of the world that he focuses on standing to oneself as a sovereign individual not in terms of the achievement of some determinate state of self-government—as if it were even intelligible to imagine some perfect state of self-mastery (a fantasy whose consequences are sketched by Adorno and Horkheimer in *Dialectic of Enlightenment*)—but in terms of an ongoing process of self-overcoming oriented to exercising and developing our powers of self-rule.”

¹⁴ “Rather the figure of the sovereign individual dramatises an attitude, a will to self-responsibility (in Emerson’s language: self-reliance), which is manifest in the perpetual striving to increase, to expand, one’s powers of self-government such that one can bear, incorporate and, even, love one’s fate—one’s exposure to chance and necessity. (In other words, the sovereign individual represents the attitude of amor fati, i.e., the affirmation of the fact of our exposure to fortuna.)”

Todavia, esses mesquinhos de si mesmos, requerem da sociedade, do Estado, das religiões, uma paz avassaladora. Uma tranquilidade para uma felicidade, uma falta de luta como uma redenção. Essa estabilidade exagerada, esse não querer ter vontade, essa democracia da cordialidade, da razoabilidade, cheia de decoro, essa utopia pequeno-burguesa como esconderijo de seu caos interno. Tais pretensões artificiais e frágeis poderiam levar a um despotismo da conformidade fazendo desta tranquilidade um inebriante tédio. “John Adams, Matthew Arnold, William James, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton, John Stuart Mill, Alexis de Toqueville (para não mencionar Emerson e Thoreau) temem aquele aviltamento da democracia a que Mill e Emerson se referem como ‘o despotismo da conformidade.’” (OWEN, 2002, p. 119.)¹⁵ Esses valores decadentes aniquilam a democracia, retiram o sal que a torna saborosa pela briga encarniçada, pelas articulações, conversas, manipulações. É porque não temos tudo pronto de antemão e porque somos indiscutivelmente diferentes que inventamos a política, pois mesmo sendo tão distintos, só conseguimos ser fortes enquanto grupo constituído, ou seja, a política garante por seu *agon* próprio a força da sociedade. E a sociedade com seu *agon* típico garante a força do indivíduo, e o indivíduo no seu auto cultivo, que é o enfrentamento do caos que somos, se torna autônomo. Mas a direção vetorial deste movimento não é do Estado para o indivíduo ou deste para aquele, esta relação é Complexa, não obedece a uma finalidade, nem utilidade, é sempre um jogo de forças agonístico na dimensão do caos, sem vetores divergentes ou convergentes de uma figura plana do campo de forças, os vetores comportam-se de maneira difusa, chocando-se aleatoriamente por motivos impossíveis de saber, a não ser pela intervenção hermenêutica da mente humana que tenta arrumar as coisas, antes, para entender e se acalmar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Paz é um conceito vazio. Primeiro porque se sua efetivação fosse possível, já não haveria vida. Segundo, que paz é uma mentira para revigorar o espírito dos cansados da vida. Nesse sentido, a política como referência a um salvador da pátria (caso da cultura política brasileira desde, mais ou menos, Vargas), a um redentor que irá com a força do seu cajado arrebatando toda a incoerência e imperfeição de uma nação como a expurgá-la de todo o mal, para nesta fantasia dos contos de fadas de Walt Disney, fundar a felicidade como uma paz santificadora, não passa de debate sem calor, sem energia, sem vida: um debate sem homens. A política e, em especial, a democracia, são as invenções mais importantes do homem, juntamente com o fogo e a agricultura, pois ela garante um campo de combate preliminar ao conflito armado propriamente dito. Assim, antes de extravasarmos em rios de sangue numa agonística radical, temos a chance ainda, de enumerarmos nossas divergências, formar os nossos grupos e irmos para o enfrentamento. Quão mais sinceros forem os choques, mais forte se tornará a democracia. Quanto mais acordos subterrâneos se fizer

¹⁵ “John Adams, Matthew Arnold, William James, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton, John Stuart Mill, Alexis de Toqueville (not to mention Emerson and Thoreau) all dread that debasement of democracy that both Mill and Emerson refer to as ‘the despotism of conformity’”.

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

para evitar o *agon*, mais corrosão sofrerá a democracia. O tipo Schopenhauer aguça a inveja e se ela tiver a forma grega, a agonística se instala como no tipo Homero. A falência das democracias atuais é o resultado de um processo de séculos de sabotagem da vida, numa negação mortificante e ressentida, num treinamento sutil de adestramento do homem. Quando o homem usa a política para aniquilar seus instintos mais naturais, ou seja, valentia, coragem, vaidade, medo, inseguranças, ansiedades, tristezas, alegrias, torpor, força, vontade de contrapor, de guerrear, de mostrar-se mais glorioso e inteligente orador ou executor, então o campo democrático é tomado por uma asfixia por excesso de formalismo e decoro. Do mesmo modo a sociedade paralisa-se quando afunda-se nestes contornos decadentes de artificialização de sua animalidade mais própria. Só há uma saída às democracias liberais atuais, e não será pela via antiperfeccionista, estabilizadora e supostamente cordial, o que resta às democracias liberais é o perfeccionismo agonístico como uma ampulheta sempre pronta a virar, sempre renovada a começar, de novo, o movimento, a guerra, a marcha do tempo como uma tempestade de areia que funda outros territórios, outras ideias, quando desmonta suas imensas montanhas para as montar bem longe dali, pois é no movimento permanente do deserto que a vida se sente indiscutivelmente confrontada e a luta se mostra evidente e necessária.

REFERÊNCIAS

ACAMPORA, Christa Davis. **Demos Agonistes Redux: Reflections on the Streit of Political Agonism**. City University of New York: CUNY Academic Works, 2003.

BARBOSA, Wesley de Jesus. **A desertificação do homem: luta por reconhecimento e o sofrimento da ficção fálica**. Opinião Filosófica, V. 11, 2020.

BARBOSA, Wesley de Jesus. **O Idiota de Jesus: a hipótese literária e a hipótese médica como indicativos de uma posição transvalorada em Nietzsche**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Espírito Santo, 2020.

CAVELL, Stanley. **Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism**. Chicago: University of Chicago, 1990.

CAVELL, Stanley. **Conditions nobles et ignobles: La Constitution du perfectionnisme moral émersonien**. Paris: L'Eclat, 1993.

CONANT, James. Nietzsche's Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator. In: SCHACHT, R. **Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future**. Illinois: Cambridge University Press, 2001, p. 227.

CONWAY, Daniel W. **Nietzsche & the Political**. USA and Canada: Routledge, 1997.

DEVEAUX, Monique. **Agonism and pluralismo**. Philosophy & Social Criticism 25 (4), pp. 1-22, 1999.

FERREIRA, Rafael Dias. **Nietzsche e a Tarefa da Grande Política: Sobre a interpretação perfeccionista de seu radicalismo aristocrático**. Dissertação de Mestrado. Pelotas, 2013.

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais

BARBOSA, Wesley de Jesus

- FOSSEN, Thomas. **Agonistic Critiques of Liberalism: Perfection and Emancipation**. *Contemporary Political Theory*, 2008, 7, (376–394).
- HATAB, Lawrence J. Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans. **The Journal of Nietzsche Studies**, Issue 24, Fall 2002, pp. 132-147,
- KAMRADT, João Francisco Hack. **Perfeccionismo e igualdade democrática: um debate em torno de Nietzsche**. Dissertação. Florianópolis, 2016.
- KAMRADT, João Francisco Hack. Nietzsche, o perfeccionismo e a democracia: tensões entre Rawls, Cavell e os agonistas. **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.38, n.3, p. 207-235, setembro/dezembro, 2017.
- LEMM, Vanessa. Is Nietzsche a perfectionist? Rawls, Cavell and the politics of culture in Nietzsche's 'Schopenhauer as educator'. **The Journal of Nietzsche Studies**, Issue 34, p. 5-27, 2007, p. 05.
- LOPES, Rogério. Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. **Cad. Nietzsche**, São Paulo, n. 33, p. 89-134, 2013.
- MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. London/New York: Verso, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: editora 7 Letras, 1872.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: Uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Schopenhauer como educador: Considerações extemporâneas III**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, p. 62.
- NUSSBAUM, MARTHA C. **Perfectionist Liberalism and Political Liberalism**. *Wiley Periodicals, Inc. Philosophy & Public Affairs* 39, no. 1, 2011.
- OWEN, David. Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism. **Journal of Nietzsche Studies**, No. 24, pp. 113-131, 2002.
- OWEN, David. Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism. **Journal of Nietzsche Studies**, Issue 24, 2002, pp. 113-131, p. 118.
- QUONG, Jonathan. **Liberalism without perfection**. New York: Oxford University Press, 2011.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- SIEMENS, Herman. **Nietzsche's political philosophy: a review of recent literature**. Ontario Canada: Queens University Library, pp. 510-526, 2016.
- SOUTHIER, Diane. **Uma defesa nietzschiana da democracia é possível?**. Entrevista com Lawrence Hatab. Em Tese: Programa de pós-graduação em sociologia política, UFSC, 2016.
- SWANTON, Christine. **Virtue Ethics: A Pluralistic View**. Great Britain: Oxford University Press, 2003.
- TEMP, Daniel. Nietzsche e a orientação perfeccionista de sua tentativa de estimar valores. **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.38, n.3, p. 93-123, setembro/dezembro, 2017.

DOI: [10.25244/uf.v15i2.3423](https://doi.org/10.25244/uf.v15i2.3423)

O perfeccionismo agonístico como necessário contraponto ao liberalismo político de Rawls: a salvaguarda das tensões políticas como sustentáculo à existência das democracias liberais atuais
BARBOSA, Wesley de Jesus

VACCARI, Alessio. The perfectionist dimension in Friedrich Nietzsches's critique of morality. **Τελος Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas**-2010, XVII/2: 171-187

VIESENTEINER, J. L. **A Grande Política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

VIESENTEINER, J. L. Agente moral expressivista em Nietzsche e avaliação de juízos práticos perfeccionistas. **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.41, n.2, p. 145-189, maio/agosto, 2020.

VIESENTEINER, J. L. Considerações sobre juízos práticos perfeccionistas em Nietzsche. **Dissertatio** [51] 31-72, 2020.

**UMA ANALÍTICA HEIDEGGERIANA SOBRE A FUNDAÇÃO DA
ESSÊNCIA MATEMÁTICA DO PENSAR MODERNO NA METAFÍSICA
CARTESIANA**

[A HEIDEGGERIAN ANALYSIS OF THE FOUNDATION OF THE MATHEMATICAL
ESSENCE OF MODERN THINKING IN CARTESIAN METAPHYSICS]

Lisandra Teixeira

lisandrateixeira1010@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7904-7746>

Possui graduação em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba (2018). Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (2020). Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) na Linha de Pesquisa Fenomenologia e Hermenêutica. Estuda o pensamento de Martin Heidegger e possui interesse pelas áreas de metafísica, fenomenologia, ontologia, hermenêutica e estética filosófica. Atua nos seguintes temas: crítica à modernidade, verdade, técnica e ciência moderna.

DOI: [10.25244/tf.v15i2.3455](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.3455)

Recebido em: 16 de setembro de 2021. Aprovado em: 09 de março de 2023

Caicó, ano 15, n. 2, 2022, p. 205-219

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i2.3455](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.3455)

Dossiê Epicurismo antigo e sua recepção – Fluxo Contínuo



Resumo: Procura-se traçar a fundamentação do pensamento e da metafísica moderna através da obra e da filosofia de René Descartes, partindo da análise da crítica heideggeriana centrada no pensamento moderno do 'eu', do *subjectum*, que é posto como fundamento absoluto para todo pensar representativo moderno. O homem enquanto sujeito torna-se medida, um 'centro de referências' para as coisas, para o que é re-presentado. O ente é, então, objetificado, posto em sua disponibilidade para o sujeito. O mundo, como o que o *subjectum* se opõe, tornou-se sua medida e extensão, ele é *res extensa*. A crítica traçada por Heidegger tem por base a determinação do projeto matemático do pensar moderno. O elemento matemático do pensar é definido pelo próprio *subjectum* que antecipadamente calcula e assegura o real em seu re-presentar (*Vor-stellen*). A verdade se torna, portanto, na efetivação desse elemento matemático sobre o real, certeza da representação. O sujeito é substância primeira do pensar moderno, pois é o que há de mais certo, o que é indubitável. O mundo, *res extensa*, como extensão do *cogito*, é forçado a apresentar-se diante dele em sua objetividade através de um cálculo-axiomático prévio sobre ele, determinando o caráter de intervenção ilimitada sobre o real.

Palavras-chave: *Cogito*. Sujeito. Representação. Matemático. Verdade. Real. Objeto.

Abstract: This article seeks to trace the foundation of thought and modern metaphysics through the work and philosophy of René Descartes, based on the Heidegger's analysis and critics centered on the modern thinking of the 'self', *subjectum*, which is put as an absolute foundation for all modern representative thinking. Men as a subject becomes a measure, a 'Reference center' for things, for what is re-presented. The world is objectified, it is available to the subject. The world is opposed to the subject. It has become its measure and extension, *res extensa*. The critics made by Heidegger is based on the determination of the mathematical project of modern thinking. The mathematical element is defined by the *subjectum* itself, which in advance calculates and ensures the real in its re-presentation (*Vor-stellen*). Therefore, the truth becomes certainty of representation. The subject is the first substance of modern thinking because it is the most certain, undoubted. The world, *res extensa*, as an extension of the *cogito*, is forced to present itself to it through an axiomatic calculation. Determining the character of unlimited intervention in reality.

Key words: *Cogito*. Subject. Representation. Mathematical. Truth. Real. Object.

INTRODUÇÃO

No presente artigo busca-se traçar o fundamento moderno do pensar a partir do *Discurso do método* (1983) de Descartes publicado no ano de 1637. Analisando-o através da crítica heideggeriana ao pensar representativo do *cogito*, onde o mundo como extensão acaba por se tornar seu reflexo. A determinação de um *subjectum* do pensar é definida pela busca de um fundamento primeiro e absoluto do pensamento. A essência moderna do pensamento representativo é a certeza clara e indubitável na determinação de um sujeito como fundamento de todo o pensar, um *fundamentum absolutum inconcussum*.

Na obra de Descartes é possível observar o delinear e a fundamentação de todo o pensamento moderno posterior. No *Discurso do método* (1983), que possui como subtítulo: *Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*, Descartes nos põe um caminho para uma ciência universal através da unificação, via bases seguras, do conhecimento humano que seria guiado pela busca da verdade universal. Estabelece, assim, o próprio fundamento da metafísica moderna.

Descartes procura, então, desenvolver um método único, um projeto para uma ciência matemática universal pautada no aprimoramento do conhecimento humano. Com o estabelecimento desse projeto metafísico se estabelece, aqui, uma concepção diversa de verdade como certeza do que é correto. A ciência, e centralmente a matemática, tomará papel central nesse projeto moderno de pensamento que tem por base a mudança no caráter de verdade e põe o *subjectum* como central. A ciência se torna, portanto, o reduto da verdade como certeza representativa, rompendo, assim, com as “crenças teológicas” do pensamento medieval.

Portanto, a razão é central para a análise científica. Descartes desenvolve o método universal da razão capaz de garantir a verdade como certeza indubitável e universal, determinando o estabelecimento do pensar moderno. A razão é posta, assim, como protagonista, é a partir dela que a verdade mais evidente pode ser obtida. Esse método para uma nova ciência teria como objetivo a busca pela verdade universal, podendo, assim, desocultar a “alma do mundo” e o que nele estivesse oculto. É, dessa forma, para Descartes, através da matemática, de cálculos numéricos evidentes e exatos que é possível desvelar a verdade oculta do mundo. Assim, garantindo um conhecimento seguro sobre toda a totalidade.

Todo o conhecimento do mundo sensível, do que está a nossa volta, é desvelado através da matemática, a partir da pretensão de traçar uma fórmula universal que seja capaz de desocultar o próprio real. Essa determinação pode ser bem exemplificada nas pretensões da física matemática moderna, no que tanque à busca pela descoberta do mundo a partir do cálculo. O real se torna o que podemos medir. Logo, podemos citar a afirmação de Descartes sobre o domínio da razão matemática (1983, p.60-61):

[...] e, considerando que, entre todos os que precedentemente buscaram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes, não duvidei de modo algum que não fosse pelas mesmas que eles examinaram; embora não esperasse disso nenhuma outra utilidade, exceto a de que acostuariam o meu espírito a se alimentar de verdades e a não se contentar com falsas razões.

A inauguração da física moderna enquanto uma ciência exata da natureza é fundamentada para o estabelecimento da metafísica moderna. Em Descartes, no seu traçar de uma ciência universal, para um método universal, a matemática possui papel central. Ela possui a tarefa de unificar e validar o conhecimento, sendo esse o que é o mais certo e evidente. A matemática, então, é posta como basilar por trazer um conhecimento efetivamente verdadeiro. Dessa forma, reflete na mudança do sentido de verdade na modernidade.

Verdade, aqui, já não é mais adequação do ente com a proposição, mas é, agora, o que é evidente para a razão, o que é claro e exato para o conhecimento universal. Nas regras para o uso da razão, Descartes, que inaugura o fundamento para a determinação da própria ciência moderna, põe a centralidade na matemática. É através dela que podemos conquistar a verdade como certeza.

A DETERMINAÇÃO DO *COGITO* NO PENSAR MODERNO

O mundo, portanto, no pensamento de Descartes, como *res extensa*, acaba por ser extensão da consciência pensante do homem. Ele pode ser, agora, totalmente conhecido através do cálculo, dos fundamentos matemáticos e axiomáticos. Descartes inaugura, assim, uma forma de matematização da modernidade. É através da *dúvida metódica* que podemos chegar à clareza da razão humana.

Ao questionar as crenças, os próprios sentidos, os pensamentos e a realidade, Descartes chega no que não pode haver dúvidas: a própria existência daquilo que pensa, do *Cogito*. É pela dúvida que tem-se a certeza do *eu* pensante, da consciência. Como consciência, *Cogito*, a coisa pensante é substância primeira do próprio pensar. Ela é *subjectum, res cogitans*, que se opõe ao mundo externo que, agora, é *res extensa*. É inaugurada, aqui, a dualidade moderna na relação entre *res cogitans*, o *subjectum*, consciência do eu e *res extensa*, o mundo como *objectum*. É, dessa forma, através do sujeito que há uma tentativa de apreender o mundo pela razão, uma investigação matemático-racional que investe contra o real e tenta fundamentá-lo por formulações e axiomas. A realidade, no pensamento de Descartes, é o que é apreendido pelo pensamento e, também, conduzida por ele. O real acaba por se tornar reflexo da consciência do *Cogito*.

No caminho tomado por Descartes, no *Discurso do método* (1983), o pensar faz parte do existir. *Penso, logo existo* é a verdade mais evidente de seu pensar e é fundamento primeiro do novo método universal desenvolvido pelo filósofo, em que o homem enquanto *subjectum*, substância primeira pensante, dá medida às coisas, o mundo é sua extensão. Considerando isso, afirma Descartes (1983, p.69):

No concernente aos pensamentos que tinha de muitas outras coisas fora de mim, como do céu, da terra, da luz, do calor e de mil outras, não me era tão difícil saber de onde vinham, porque, não advertindo neles nada que me parecesse torná-los superiores a mim, podia crer que, se fossem verdadeiros, seriam dependências de minha natureza, na medida em que esta possuía alguma perfeição; e se não o eram, que eu os tinha do nada, isto é, que estavam em

mim pelo que eu possuía de falho. Mas não podia acontecer o mesmo com a idéia de um ser mais perfeito do que o meu; pois tirá-la do nada era manifestamente impossível [...]

Para Heidegger, portanto, a determinação do *cogito* é determinada pela necessidade por um fundamento sólido no pensar moderno. O fundamento primeiro desse pensar é o *cogito*, ele é o sujeito da re-presentação. O pensamento moderno é, então, re-presentativo na medida em que o sujeito põe diante de si, para si e a partir de si a coisa no re-presentar. Dessa forma, garante o real para si, determinando a calculabilidade do pensar moderno. No alemão *Vor-stellen* é, de forma literal, pôr diante.

Re-presentar (*Vor-stellen*) é, então, um cálculo que garante a certeza da representação. Essa certeza se torna verdade em sentido moderno e determina a própria concepção do que é certo e evidente das ciências modernas em sua análise da razão através de cálculos lógicos. Trata-se, portanto, de um assegurar que parte do *subjectum* em oposição ao real, uma forma de dominação sobre o que é representado, o próprio objeto (*Gegenstand*). Afirma, assim, Heidegger em sua obra *O tempo da imagem do mundo* (2014):

O representar é agora, de acordo com a nova liberdade, um avançar, a partir de si, para a área ainda por assegurar do que está seguro. O ente já não é o que está presente, mas só o que está posto em frente no representar, o que é objetivo [Gegen-ständige]. Re-presentar é a ob-jetivação que avança, que doma. (2014, p.133)

O *eu* é substância primeira, algo que pensa: *res cogitans*. Enquanto *subjectum* é a certeza fundamental do pensar moderno inaugurado por Descartes. O homem toma, aqui, o papel central como medida para a re-presentação. Continua, dessa forma, Heidegger a explicar sobre a fundamentação da verdade no pensar moderno (2014, p. 134):

Nesta certeza fundamental, o homem está seguro de que ele está assegurado, enquanto re-presentador de todo o re-presentar e, assim, enquanto âmbito de todo o estar-representado, enquanto âmbito de qualquer certeza e verdade, isto é, está seguro de que ele é. [...] ser sujeito torna-se agora a distinção do homem enquanto ser pensante-representador.

O homem enquanto *subjectum* se torna medida para todas as coisas, ele é “*cogitatio* do *ego*”. O *subjectum* assegura o objeto na consciência. Portanto, na relação binária moderna, entre sujeito e objeto, o homem põe-se como senhor, ele é medida da re-presentação. Para Heidegger, o homem se estabelece como medida para tudo que se mede, que se calcula, o que vale como evidente é verdadeiro. A relação com as coisas é, por conseguinte, posterior à certeza indubitável do *cogito* como substância primeira. Podemos destacar a seguinte afirmação na obra de Descartes sobre a centralidade do homem nesse pensamento moderno (1983, p.85):

[...] se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza.

O *subjectum* é seu próprio fundamento. Sua primazia, segundo Heidegger, é determinada, assim, pela necessidade de um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, ou seja, de um fundamento de verdade como certeza indubitável. Dessa forma, explica o filósofo (HEIDEGGER, p. 2014, p. 132): “ A tarefa metafísica de Descartes foi a de criar um fundamento metafísico para a libertação do homem, libertação para a liberdade enquanto auto-determinação certa de si mesmo”.

Logo, o fundamento primeiro de toda a metafísica moderna fundada por Descartes é a existência de quem duvida, isso é indubitável, pois para existir a dúvida é necessário a própria existência de quem a ponha, o próprio *ego cogito*. O ser precede, assim, o representar. A certeza fundamental é o asseguramento do homem enquanto *subjectum*, como *fundamentum absolutum inconcussum*. Podemos destacar, assim, a afirmação de Heidegger (2014, p. 134): “[...] homem tem de se tornar no ente destacado, num *subjectum* que, na perspectiva do primeiro ente verdadeiro (isto é, certo), tem a primazia entre todos os *subjecta*.” Com Descartes, portanto, é inaugurada a filosofia moderna. Como substância primeira, o *cogito* é o que determina o real, como *res extensa*.

O mundo como extensão do *subjectum*, as coisas existentes são reflexos da consciência do eu, a partir do pensamento representativo da razão. Dessa forma, o sujeito do pensamento substancialista moderno é posto como central. Ele é indubitável. Para Heidegger, por conseguinte, a *dúvida metódica* estabelecida por Descartes é determinada pelo domínio do projeto matemático do pensar moderno.

O ESTABELECIMENTO DO PROJETO MATEMÁTICO MODERNO

O fundamento do projeto matemático antecede e fundamenta a própria metafísica moderna. Esse projeto estabelece tudo a partir de um fundamento primeiro como axiomático e universal. Para Heidegger, trata-se de um esboço previamente assegurado do real e é estabelecido como norma que unifica todo o pensar sobre a realidade. Explica, então, o filósofo (HEIDEGGER, 2014, p. 103):

Mas isto significa apenas que o matemático quer, de acordo com a sua exigência mais íntima, fundamentar-se a si mesmo; quer apresentar-se expressamente a si mesmo como padrão de todo o pensar e estabelecer as regras daí resultantes.

Descartes é parte essencial deste trabalho de reflexão acerca do matemático, no seu significado principal.

A inauguração do pensar moderno com Descartes é determinada, portanto, pela fundamentação do matemático. Ao citar uma obra póstuma inacaba de Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (1701), Heidegger explica que “*Regulae*” são as proposições diretrizes do próprio matemático, logo, sua essência e, também, onde o conceito de ciência moderna está caucado.

Dessa forma, o matemático que não necessariamente trata, aqui, do numérico, mas de um projeto axiomático de dominação da natureza que dá medida e diretrizes para a própria investigação científica. As ciências modernas da natureza têm por fundamento o caráter axiomático metafísico-matemático que se opõe ao real, à natureza, para abarcá-lo em sua totalidade. O que se busca é um domínio sobre o real. O projeto de uma ciência e de um método universal, a partir de Descartes, mostra o caráter desse fundamento matemático na inauguração da ciência moderna.

Nas regras citadas por Heidegger da obra de Descartes tem-se que: as coisas objetivas são o que podemos intuir seguramente e claramente sobre os fatos. O método universal da ciência é fundamental para a investigação, onde a experiência é feita a partir do que pomos antecipadamente através dos conceitos. Deve-se, portanto, penetrar na investigação sobre a coisa com o intuito de chegar à verdade.

No fundamento moderno matemático do pensar que determina a metafísica moderna como *prima philosophia* é, para Heidegger, através de Descartes que a verdade sofre uma mudança de concepção. Verdade se torna, agora, o que é correto e evidente por si. Verdade é a certeza do re-presentar que tem como fundamento do pensamento moderno o *subjectum*. Ele é o solo do pensar metafísico moderno. Sobre isso, explica Heidegger através de sua obra *Que é uma coisa?* (1987, p. 106):

Somente assim o *subjectum* é um *fundamentum absolutum*, qualquer coisa puramente posta a partir da proposição enquanto tal, do matemático enquanto tal, uma fundação, uma base e, como tal, *fundamentum absolutum* e, ao mesmo tempo, *inconcussum*, indubitável, absolutamente certo.

Assim, o *subjectum* como substância primeira é o fundamento irrefutável. O domínio do projeto matemático permeia toda a apreensão do conhecimento, esse que deve ser posto à prova. O sujeito é o que duvida, pois justamente possui o matemático como fundação na procura de um solo firme para o conhecer. A essência do matemático, como projeto prévio assegurador sobre o real é, para Heidegger, desvelado como *tá mathemata*, que possui por fundamento primeiro o *cogito* que se torna o princípio substancial do pensamento moderno. Afirma, assim, Heidegger sobre o caráter fundamental do eu (1987, p. 107): “No ‘eu ponho’, o ‘eu’, enquanto aquele que põe, é antecipadamente e ao mesmo tempo posto como o que já está aí, como ente. O Ser do ente determina-se a partir do ‘eu sou’, como certeza do pôr.”

O *cogito* põe previamente as proposições para, dessa forma, assegurar o real em sua calculabilidade, revela, assim, a essência do caráter matemático moderno como *tá mathemata*. A existência do eu, no entanto, não é uma determinação de seu pensamento, mas a antecipação do

pôr que tem por base o *sum*, a existência do *cogito* que é *fundamentum absolutum*. Por conseguinte, explica Heidegger (1987, p. 107): “A proposição ‘eu ponho’ encontra-se na essência do pôr; é uma proposição que não se dirige a qualquer coisa previamente dada, mas que dá a si mesma somente o que nela está. O que nela está é eu ponho; sou aquele que põe e pensa.” O *subjectum* coloca o pensar e, em sua natureza, o fundamenta. Ele re-presenta o objeto.

Toda dimensão representativa do sujeito não é, portanto, decidida por ele em sentido subjetivo, mas determinada previamente a partir do encaminhamento matemático do pensar. Nesse caráter matemático tudo é remetido e determinado pelo sujeito, que se torna medida de todo pensar, de todo re-presentar. Nele, as coisas são objetos diante da dis-posição do *subjectum*. Os entes, o mundo como sua extensão, agora, são objetos em disponibilidade, *objectum* do pensar representativo. O objeto é o que é representado, é reflexo do sujeito. A razão, *ratio*, possui, então, papel central, já que é princípio e fundação do conhecimento. Afirma, assim, Heidegger (1987, p. 109):

Mas agora a razão, enquanto ‘eu penso’, é erigida expressamente em princípio supremo, enquanto fio condutor e tribunal de toda a determinação do Ser.” Esse axioma primeiro, fundamental para todo saber é o cogito sum que se estabelece no subjectum [...] Enquanto tal, o enunciado, para ser enunciado, deve pôr sempre aquilo que se encontra no subjectum. O que se põe e diz no predicado não deve nem pode contradizer o sujeito [...] no sentido de contradição.

O estabelecimento do caráter matemático moderno, *tá mathemata*, o determina como norma uniformizadora do pensamento. Pensar significa “eu penso”. O que é posto por ele, pelo sujeito, é um produto da razão. Os princípios axiomáticos de caráter matemático guiam, assim, o próprio conhecer humano e uniformizam sua apreensão. Para Heidegger, então, (1987, p. 110):

Os princípios que resultam simplesmente da razão, de acordo com o traço matemático fundamental do pensar, tornam-se os princípios do saber autêntico, quer dizer, daquilo que é a filosofia em grau mais elevado, a metafísica. Os princípios da mera razão são os axiomas da razão pura.

Razão, ou também *lógos*, estabelece a própria filosofia moderna através da fundamentação e reorientação matemática estabelecida por Descartes. A metafísica moderna é inaugurada pelos princípios universais do “eu”, da razão e da contradição lógica. Para Heidegger, eles dominam toda estrutura interna da metafísica e normatiza o domínio sobre o próprio conhecimento.

Portanto, no pensamento metafísico moderno o homem possui o papel central como o que pensa. Os entes são pré-determinados pela razão, por seus princípios e leis. A concepção de verdade, até então tida como conformidade da proposição com os entes, *veritas*, torna-se determinada pela razão humana. Ela é, agora, correspondência entre a re-presentação do *cogito* com o que é representado: *res extensa*.

Para Heidegger, a forma de pensamento moderna como re-presentação é a tentativa de apresentar qualquer coisa sob forma de conceitos universais. Heidegger trata da inauguração da era moderna através da mudança na concepção de verdade e do pensamento subjetivo como re-presentar (*Vor-stellen*). Assim, como fundamento metafísico que rege a modernidade. Re-presentar é a objetivação do ente que é antecipadamente calculado e assegurado para se ter certeza sobre, ele é planejado a partir de um projeto matemático-axiomático sobre o real, *tá mathemata*.

A determinação da verdade dá base para a forma de apreensão do mundo pelas ciências modernas que, para Heidegger, se desvela, como forma de investigação sobre o real. Dizer, então, que a essência da ciência é investigação significa, também, que a verdade que ela busca é a certeza do que é correto e mais claro. Conforme afirma Heidegger (2014, p. 110): “Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar”.

Todo fundamento metafísico tem, portanto, como ponto de partida a filosofia de Descartes, através da reorientação para o caráter matemático do pensar e na mudança do caráter de verdade. O *subjectum* calcula previamente o ente e, assim, tem certeza sobre ele. Para Heidegger (2014, p. 110): “É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objetividade do representar, e a verdade como certeza do representar”. A metafísica moderna é sustentada na concepção de ente e verdade que foi posta primordialmente por Descartes. Seu pensamento estabelece fundamento para o pensar moderno. Continua a afirmar Heidegger (2014, p.123): “Com Descartes, começa a consumação da metafísica ocidental. Mas é porque uma tal consumação só volta a ser possível como metafísica que o pensar moderno tem sua grandeza própria”.

Logo, a constituição do pensar representativo se movimenta na imaginação, *imaginatio*. Por conseguinte, a representação põe imageticamente o ente como objetividade, como imagem. O *subjectum* é a consciência pensante “encapsulada” que torna o mundo sua imagem e representação. Ele é, na era moderna, o “centro de referências”. Como explica Heidegger (2014, p.111): “Mas se o homem se torna o primeiro e autêntico subjectum, então isto quer dizer que o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda”.

A imagem pode ser tida como uma pintura ou uma imagem fixada do mundo como ele é. Entretanto, nessa imagem do mundo, a coisa está diante de nós em sua totalidade. Porém, conforme explica o filósofo, uma imagem do mundo moderno não é uma imagem que se faz dele, mas quer dizer que o próprio mundo é concebido como imagem. A imagem do mundo da modernidade (*Weltbild*) é o próprio fato do mundo ter se tornado imagem. O mundo objetificado é posto pelo sujeito e re-presentado por ele. É a partir da objetivação do ente no representar que o mundo pode ser imagem (*Bild*).

Dessa forma, a essência da modernidade é o fato do mundo ter se tornado uma imagem. O mundo é re-presentado, forçado a ser a-presentado diante do homem, a partir dele e para ele. O mundo como imagem (*Weltbild*) é resultado da antecipação calculadora e asseguradora de seu pensar calculador. O *subjectum* é imagem-referência para o ente. Explica Heidegger (2014, p.115): “O homem torna-se no que representifica [Repräsentant] o ente, no sentido do que é objetivo. Que o mundo se torne imagem e que o homem, dentro do ente, se torne subjectum, é um e o mesmo processo”.

Re-presentar é, dessa forma, trazer diante de si o ente objetificado que se tornou imagem. Ele está diante como algo contraposto ao sujeito. Impera, aqui, um aspecto de dominação desse que se vê como senhor e põe-se como medida ao ente. A posição humana no mundo que se torna imagem é a *mundividência*, ou seja, o sujeito se torna centro de referência para os entes. Imagem passa a ser o delinear da elaboração que representa (*Das Gebild*). Logo, por ser medida, é

que o *subjectum* pode fazer uso da “violência” ilimitada do cálculo e do planejamento antecipador do ente através da razão, *ratio*. Acrescenta Heidegger (2014, p.117):

Que mesmo assim a palavra mundividência se afirme como nome para a posição do homem no meio do ente, tal fornece a prova de quão decisivamente o mundo se tornou imagem, assim que o homem trouxe a sua vida, enquanto *subjectum*, para a primazia do centro de referência.

O homem é posto centralmente como sujeito do pensar, por consequência, seu elemento é subjetivo. Para Heidegger, isso é o que rege a humanidade moderna e o próprio conhecer. O *subjectum* é base de toda forma de pensar moderna. Dessa forma, em sua preleção *Nietzsche* (2014), Heidegger explica sobre o domínio do sujeito na modernidade e afirma (2014, p.557): “Por meio de Descartes e desde Descartes, o homem, o ‘eu’ humano, se torna ‘sujeito’ de maneira predominante”.

O elemento subjetivo na modernidade passa, então, a significar o que subjaz por si mesmo, o “eu”, o *cogito*. Esse é o fundamento e solo da metafísica moderna, nela é estabelecido o método, um caminho traçado pelo sujeito para algo que é indubitável, certo e seguro. A questão sobre a verdade se torna *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, o conceito de verdade como certeza.

TRANSIÇÃO DE VERDADE PARA CERTEZA DO RE-PRESENTAR (*VORSTELLEN*)

A mudança na concepção de verdade determina a reorientação do caráter moderno do pensar. O sentido da liberdade moderna é a liberdade para a certeza de que o homem se assegure de sua determinação central. Esse assegurar determina seu domínio sobre a terra. Tudo é, então, previamente determinado pelo cálculo antecipador (*tá mathemata*), da razão e de suas leis, em direção ao real. Cria-se, portanto, uma unidimensionalidade do pensar, voltado para o domínio do racional e do cálculo como asseguramento. Conforme explica Heidegger (2014, p. 560):

No interior da história da modernidade e como a história da humanidade moderna, o homem enquanto o centro e a medida procura colocar a si mesmo a cada vez por toda parte na posição de domínio, isto é, empreender o asseguramento desse domínio. Para tanto, é necessário que ele se assegure cada vez mais de suas próprias capacidades e de seus próprios meios de dominação, deixando-os constantemente prontos uma vez mais para uma disponibilidade incondicionada.

Portanto, a fundamentação da metafísica moderna através de Descartes é a tarefa de fundar a libertação para o autoasseguramento do homem como *subjectum*. Para Heidegger, Descartes antecipa o fundamento metafísico da modernidade. O sujeito assegura o ente que vai ao encontro representando-o através do cálculo planeador do real. A certeza do representar é o estar seguro da modernidade. A certeza é, para o filósofo, o que constitui o ‘*ego cogito ergo sum*’, ‘*penso, logo existo*’, o que é mais certo e evidente. Esse é o estabelecimento fundador da própria verdade como certeza. A mudança em sua concepção é o fato de ter se tornado uma certeza cuja essência é o princípio, fundado por Descartes, do ‘*ego cogito sum*’. O *cogito* é, assim *Cogitare*, o pensar.

Em sua preleção *Nietzsche* (2014), Heidegger acrescenta que por *cogitare* utiliza-se, também, a palavra *percipere* como assegurar-se de algo, pôr diante de si como representação. Explica, dessa forma, que o que Descartes põe como *cogitare* e *percipere* é o próprio re-presentar. Conforme afirma (HEIDEGGER, 2014, p. 564):

Se compreendermos *cogitare* como re-presentar nesse sentido literal, então já nos aproximamos mais do conceito cartesiano de *cogitatio* e de *perceptio*. As palavras que terminam em ‘ção’ frequentemente designam algo duplo que se acha em uma copertinência: representação possui tanto a significação de ‘representar’ quanto a significação de ‘algo representado’.

Perceptio pode ser compreendido, então, em sentido ambíguo como a própria representação, como execução do re-presentar, e o “algo representado” numa co-pertença. Portanto, o *cogitare* é apresentar para si o que é representado, diante e pelo sujeito, como algo disponível. Essa dis-ponibilidade do real é o que é previamente assegurado, calculado e fixado como *objectum*.

O *cogitare* é o representar em que o sujeito põe a si mesmo como medida. No representar, no cálculo prévio em direção ao real, não deve restar nenhuma dúvida, sendo o mais evidente possível. A *dúvida metódica*, estabelecida por Descartes, não é duvidar continuamente, mas tem por base o fundamento do indubitável, do que é mais certo e é fixado em sua determinação. O que é previamente planejado, examinado, verificado e calculado e que vale como sendo: é o real. Assim, explica Heidegger que (2014, p. 565):

Aquilo que é constantemente ponderado de antemão no pensamento ponderador é o fato de o representado ser assegurado a cada vez no interior do círculo da disposição calculadora. O fato de todo *cogitare* ser essencialmente um *dubitare* não diz outra coisa senão: o re-presentar é um assegurar.

Para se ter algo correto e verdadeiro, esse deve ser antecipadamente calculado pela razão e ter como finalizada qualquer dúvida. É, como afirma Heidegger em *Nietzsche* (2014, p. 565), aquilo em relação ao que a conta está fechada. O sujeito se põe nesse representar de forma que traz diante de si o re-presentado. Para o filósofo, portanto, existe nesse pensar representativo um

co-pertencimento entre o que representa e a própria representação. É, então, pela consciência de si mesmo, do *subjectum*, que a calculabilidade dos objetos é estabelecida e garantida.

Cogitare é re-presentar e re-presentar é, também, um corepresentar-se já que antecipadamente põe a partir de si e diante o que vige como real, o que é fixado e constante, verdadeiro e universal. O objeto é contraposto ao *subjectum* que está apresentado na representação. A reorientação para o elemento matemático do pensar é central na fundação metafísica e nos princípios axiomáticos determinantes para a mudança da concepção de verdade. *Cogito ergo sum* não diz apenas sobre pensar e existir, seguindo uma articulação lógica do pensar, mas antes trata do próprio re-presentar (*Vor-stellen*) do homem como medida. Assim, explica Heidegger (2014, p. 572):

[...] o meu representar decide, enquanto a *re-praesentatio* normativa, o estar presente de todo representado, isto é, a presença daquilo que é visado nele, ou seja, o seu ser enquanto o ser de um ente. A sentença diz: o re-presentar que é re-presentado para si mesmo posiciona essencialmente o ser enquanto ter-sido-re-presentado e a verdade como certeza.

A essência do representar é o fundamento indubitável, a certeza suprema do *cogito* e o que subjaz por si como substância primeira. Como *res cogitans* sua essência é essa que tem seu modo de ser no representar. É estabelecido a partir dele a essência da verdade, assim como, a própria forma da apreensão de conhecimento na modernidade e do que pode ser conhecido. Continua Heidegger (2014, p. 574): “A certeza da sentença *cogito sum* (*ego ens cogitans*) determina a essência de todo conhecimento e de tudo que é passível de ser conhecido, isto é, a essência da *mathesis*, do elemento matemático”.

Aquilo que podemos ter certeza é o que é constatado, verificado e, posteriormente, posto como verdade. A aquisição da verdade é só, então, validada pelo elemento matemático do conhecimento. Esse elemento da filosofia de Descartes é o que pode ser de modo previamente assegurado. O que é antecipadamente calculado é o ente, o objeto posto como *res extensa*, o real. A própria natureza é tida como o que pode ser previamente posto e assegurado de acordo com os axiomas matemáticos, ela própria é objetivada. Sobre essa essência matemática continua a explicar Heidegger (2014, p. 574):

O elemento matematicamente acessível, seguramente calculável no ente que não é o próprio homem, na natureza inanimada, é a *extensão* (o elemento espacial), a *extensio*, que inclui *tanto* o espaço *quanto* o tempo. [...] Por isso, o âmbito não humano do ente finito, a ‘natureza’, é concebido como *res extensa*.

O pensar calculador sobre a natureza, como *res extensa*, faz parte do projeto planejador matemático sobre o real. É o que, posteriormente, determina o desenvolvimento das ciências modernas da natureza, em especial, da física moderna e, também, que põe a natureza unicamente como conjunto de pontos de massa passíveis de serem calculados no espacialmente e temporalmente. Sobre esse caráter da modernidade destaca Heidegger que (2014, p. 574):

Por mais unilateral e em certos aspectos insuficiente que a interpretação da natureza como *res extensa* possa ser pensada inteiramente em vista de seu conteúdo metafísico e segundo a aptidão de seu projeto metafísico, ela é, apesar disso, o primeiro passo decisivo, por meio do qual a técnica das máquinas mecânico-motoras modernas, e, com essa técnica, o novo mundo e sua humanidade se tornaram metafisicamente possíveis.

O domínio é compreendido a partir da determinação do *cogito* por Descartes. A natureza tida unicamente como matéria inanimada é consequência do estabelecimento do *cogito sum* como fundamento de todo pensar. O *subjectum, res cogitans*, é o que determina o mundo como *res extensa*. O próprio pensamento enquanto re-presentar é medida para o estabelecimento da verdade como certeza. Portanto, continua Heidegger (2014, p.575): “No âmbito de dominação desse *subjectum*, o *ens* não é mais *ens creatum*, ele é *ens certum: indubitatum: vere cogitatum: ‘cogitatio’*”.

O *cogito sum* é, então, o princípio fundamental para a mudança de verdade para certeza da re-presentation na consciência. A verdade como certeza se torna modo normativo do conhecer, trata-se de uma mudança essencial. Afirma, dessa forma, o filósofo sobre a determinação da verdade enquanto certeza moderna (HEIDEGGER, 2014, p. 762):

A certeza não é considerada aqui apenas como um adendo ao conhecimento no sentido de que ela realiza a apropriação e a posse do saber. A certeza é muito mais do que a consciência cônica de si mesma daquilo que é sabido. Ela é o modo normativo do conhecimento, isto é, da ‘verdade’.

A certitude como verdade é o que determina a própria realidade do real. Agora, o homem está certo e traz para si o autoasseguramento e o assegurar de todo real. Para Heidegger, a segurança de si estabelece o real para o homem. Por conseguinte, a essência da verdade enquanto certeza é o próprio assegurar que põe, assim, o homem como central, ao qual tudo é remetido. O sujeito, então, estabelece e constrói o real como o que é por ele legitimado. Continua o filósofo (HEIDEGGER, 2014, p. 763): “O efetivamente real transforma-se em algo efetivável no interior daquela atuação humana, que, colocando-se conscientemente sobre si mesma, constrói e cuida de tudo”.

O que, portanto, garante a segurança do representar é a certeza. O estabelecimento da verdade como certeza afirma o domínio do homem sobre o real. A certeza é essência normativa da verdade. Apenas vale como verdadeiro o que podemos afirmar, ter como certeza, depois de toda a verificação do cálculo da razão. Verdade passa, então, de adequação do enunciado para certeza do representar. Afirma Heidegger (2014, p. 765):

Com isso, se mesmo a representação natural daquilo que é efetivamente real, uma representação alcançada pelo próprio homem, é sustentada e dirigida pela verdade como certeza, então todo ente efetivamente real disposto na verdade, todo ente verdadeiro (*ens verum*) é um *ens certum* [...]

O que é real é garantido pela certeza do representar. O real é o que é fixado, que possui constância e continuidade. A realidade, portanto, se torna o que é representado, o que se pode ter certeza. Afirma Heidegger (2014, p. 766) “Certeza é a segurança de tudo aquilo que é representado, uma segurança que se funda na própria essência da certeza e que só se confia a essa essência.” A verdade como certeza determina, assim, no interior da metafísica moderna a própria possibilidade do saber, do que pode ser conhecido e do que é seguro e certo, ou seja, o que pode ser plenamente assegurado na representação como constância do ente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi percorrido, portanto, um caminho através da crítica heideggeriana à metafísica moderna inaugurada por Descartes. O percurso foi centrado na reorientação para o matemático e na fundamentação do pensar moderno por Descartes, partindo da separação binária moderna entre *subjectum* e *objectum*. Assim, estabelece em conjunto o fundamento do que determina propriamente a modernidade a partir do projeto matemático do pensar que antecipa e assegura o real.

Posteriormente, determina-se, aqui, o *subjectum* como fundamento indubitável do projeto moderno sobre o ente e como base para a mudança na concepção de verdade como certeza do re-presentar. Essa conceituação de verdade determina e unidimensiona toda possibilidade do saber, isso reflete no próprio desenvolver das ciências modernas. Apenas vale como sendo, ou seja, é real o que é verdadeiro. Verdade se torna, assim, apenas o que não possuímos mais nenhuma dúvida. O que temos certeza, o que se “fecha” a conta depois de toda verificação. É depois de todo esgotamento do real que se tem a certeza.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. **Descartes: os pensadores**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESCARTES, René. “O discurso do método”. In: **Descartes: os pensadores**. 3. ed. São Paulo: Abril, 1983.

DESCARTES, René. **Regras para a direção do espírito**. Lisboa: Edições 70, 1989.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

DOI: [10.25244/uf.v15i2.3455](https://doi.org/10.25244/uf.v15i2.3455)

Uma analítica heideggeriana sobre a fundação da essência matemática do pensar moderno na metafísica cartesiana
TEIXEIRA, Lisandra

HEIDEGGER, Martin. “O tempo da imagem no mundo”. *In: Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. Cap. 2. p. 97-138.

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?**: Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Lisboa: Edições 70, 1987. 237 p.

HAN, BYUNG-CHUL. **NO ENXAME: PERSPECTIVAS DO DIGITAL**. TRADUÇÃO DE LUCAS MACHADO. PETRÓPOLIS: VOZES, 2018.

Caudatário da tradição fenomenológica, o filósofo sul-coreano, radicado na Alemanha, Byung-Chul Han, trata do sentido da distância enquanto campo para o exercício da atenção. Quando os caminhos da fenomenologia se abriam para a filosofia, Husserl falava em *epoché*, uma distância que revela a suspensão da relação de proximidade e transparência entre sujeito e objeto, como um exercício fenomenológico para atingir a pluralidade significativa possível da experiência, para além de sua objetividade mecânica e para uma abertura da vida contemplativa. Han, nessa esteira, é um filósofo que se mantém atento ao circundante, mas na medida em que se afasta dele. Realiza um caminho de distância, contudo, tal caminho, assim ele quer nos apresentar, lhe aproxima do âmago daquilo que ele se afasta, e permite-lhe a captura do sentido do que ele se mantém distante. Essa tarefa, de realizar uma experiência de “distância próxima” e “proximidade distante”, é realizada na esfera do digital, na qual Han irá descortinar uma sociedade, a qual ele chamará de “enxame”, o nascimento da psicopolítica e o narcisismo digital. Esse assunto é destrinchado na obra *No Enxame: perspectivas do digital*, com consistente tradução de Lucas Machado.

Han irá, então, no 1º capítulo, intitulado *Sem Respeito*, criticar as relações atuais do mundo digital como relações que carecem de distância necessária para gerar os sentidos e a vivência deles. A falta da distância é o que produz a confusão entre espaço público e espaço privado. O espaço privado, que em teoria exige a distância, sucumbe e dar lugar à onipresença do espaço público, ou melhor, converte-se em espaço público. A distância requer a atenção, o cuidado, o desdobrar-se sobre algo, daí que se relaciona com algo que se priva e se recolhe. Quando isso é corrompido, gera-se o desrespeito. Por outro lado, o espaço público, nessa esteira, também perde seu sentido original. Isso porque ela já está misturada com o privado e emana, no máximo, um tipo de atenção compactada, ao invés da experiência da atenção plena. O espaço público assim, se desorganiza.

No 2º capítulo, intitulado *Sociedade da indignação*, Han irá afirmar que as ondas de indignação, geradas pelas relações digitais, são insuficientes para gerar a estabilidade necessária à constituição do espaço público e, mesmo, da atitude política. Nelas, a atenção é compactada e reduzida, dando lugar à indignação e ao escândalo, à reatividade inconstante e vulnerável. Para Han, a indignação digital não gera nem ação nem poder e isso não permite um espaço público eficiente.

Han utiliza essas primeiras reflexões para, no capítulo 3º, intitulado *No enxame*, refletir sobre o que conceitua por “enxame” - lembremos, tese central e título do seu livro. As relações no campo digital geram agora a era do enxame, que vem substituir a era das massas. A diferença está em que o enxame é incapaz de se organizar e se estruturar enquanto massa. Falta um “nós”

aos indivíduos que se juntam em um enxame. O enxame se revela no barulho, no aglomerado sem reunião e na ausência de alma e espírito.

Em seguida, no o 4º capítulo, intitulado *Desmetiatização*, Han aborda que as relações digitais são, além disso, desmetiatizadas, o que significa que são também desertoras do espaço da representação midiática, como os jornais, o rádio e a televisão, que, embora existentes, são, ainda assim, “superados” pela apresentação sem a *inter(media)ção* representativa. Elas encerram, em suma, a era da representação.

O 5º capítulo, intitulado *Hans, O Esperto*, irá trazer à baila a referência à pobreza do olhar na era digital condicionada pela nossa indiferença com o contato comunicacional real das pessoas, movida também pela intencionalidade da exposição permanente, que, para Han, destrói o não exposto, próprio do que move a necessidade de olhar. O não desvelado como aquilo que se realiza como convite ao desvelar, não se prossegue nesse contexto. O que se deseja, agora, ao se olhar algo, não é o não exposto a vir ser exposto, mas uma nova forma de encobrimento. O excesso do que se mostra vem cobrir algo.

No 6º capítulo, *Fuga na Imagem*, veremos a continuidade dessa reflexão, a qual irá abordar que a exposição virtual irá revelar a fuga de tudo à imagem, que por si é exemplarmente narcisista. Portanto, a fuga “na” imagem também se expressa como fuga “da” imagem real do que circunda os indivíduos. A fuga na imagem em si revela também uma tentativa de parecermos mais bonitos, melhores e mais vivos. A imagem representa o ideal para além do real. Han é enfático: “fotos belas, como imagens ideais, os protegem da realidade suja”. (HAN, 2018, 55).

O 7º capítulo, intitulado *Do agir ao passar de dedos*, vem tratar de algo seminal na obra, a questão do agir e o lugar do gesto das mãos na era digital. Tal gesto, para Han não é imprescindível. As mãos lidam com coisas tangíveis e materiais, já os dedos, ou seja, as digitais (daí o sentido de digital), lidam com o intangível. É a saída do *homo faber* para o *homo ludens*, aquele que joga com o intangível. “O ser humano que passa os dedos sem mão do futuro, o *homo digitalis*, não age” (HAN 2018, 62). Os dedos enumeram e é no enumerável que se instaura o ser do digital.

O 8º capítulo, intitulado *Do camponês ao caçador*, Han recorre ao exemplo da vida do camponês representada na pintura de Van Gogh e discutida por Heidegger, em “*A origem da obra de arte*”. Nessa abordagem, Han irá diferenciar a vida da informação e a vida da verdade. A vida do camponês é um exemplo de vida com a verdade, a vida do caçador é o exemplo de vida com a informação. Enquanto a verdade é seletiva e exclusiva, a vida do caçador é aditiva e cumulativa. Nós, pertencentes à era digital, somos caçadores. Nós não habitamos o espaço, nós percorremos o espaço em busca de presas digitais (as informações, as imagens, etc). Não é a verdade que importa, mas o número de informações intercaladas e subsumidas a uma conquista predatória. A verdade é implícita e a informação é explícita.

O 9º capítulo, intitulado *Do sujeito ao projeto*, aponta para o problema do narcisismo digital no campo da comunidade virtual. Han é incisivo e considera que o sentido de comunidade digital, por sua vez, esconde o narcisismo dos indivíduos. O estar com o outro no digital revela uma âncora narcísica de autodivulgação e autopublicação. Não se trata de estar de fato com o outro, mas de estar subsumindo o outro em pró de própria performance enquanto projeto de si. Também Han aponta para os desastres psicológicos disso e sobre como esse processo narcísico acaba por se voltar contra os seus adeptos, eis a fatalidade mítica de Narciso: dissipar-se, morrer. “O si como belo projeto se mostra como projétil, que ele, agora, aponta contra si mesmo” (HAN, 2018, 88).

No 10º capítulo, intitulado *Nomos da Terra*, Han trará uma crítica à ideologia do “curtir”, fazendo referência ao conceito de negatividade como oposto à esfera das redes que investem na positividade. Para Han, falta à sociedade digital a vivência da negatividade, logo, da dor e do dissabor, falta-lhe a abertura para essa perspectiva na qual o espírito se exala em seu parto. O curtir quantitativo, o curtir aditivo e em série expõe a experiência do negativo, ou, numa perspectiva hegeliana, o *medium* do espírito, que é a dor. Nessa direção, para Han, saímos então de uma fenomenologia do espírito para uma fenomenologia do curtir. Assim, onde só há a permissão do curtir há a ausência das fronteiras e dos contrastes, há a impossibilidade da negatividade. Para Han, isso é a saída do *nomos* da terra, ou seja, da ordem da terra, a saber, aquilo que exprime o sentido de que as coisas possuem suas diferenciações, demarcações e distinções, ou seja, a relação, em suma, entre os contrários.

No 11º capítulo, *Fantasmagorias Digitais*, Han procura definir a comunicação digital como algo fantasmagórico, dando a esse conceito o sentido de algo que se relaciona dialeticamente com o barulhento e o visível. O fantasmagórico é o que parece ser algo escondido, mas que se mostra. É por isso que se coloca como próprio da sociedade da transparência, que, para Han, pode ser compreendida como um fenômeno de superfície. Por isso, ela é espectral. “São algoritmos e máquinas que se comunicam entre si” (100), que por isso produzem o fantasmagórico e do qual advêm fenômenos “impre-visíveis” para nós. “Com a transparência crescente, também cresce a escuridão” (HAN, 2018, 101).

Han aprofunda essa questão no 12º capítulo, *Cansaço da Informação*, ao afirmar que a informação não produz por si nenhuma verdade. “Ela não traz nenhuma luz à escuridão”. (106). Nesse cenário, vivenciamos não só a caça à informação, mas também o cansaço da informação. O cansaço aqui é como um mecanismo de esgotamento por excesso e obrigatoriedade do informacional. Semelhante ao contexto neurofisiológico, quando o excesso de dopamina (hormônio da alegria) gera infelicidade. É no cansaço da informação, pelo excesso dela, que a informação deixa de ser informativa para ser deformativa. A informação se instaura então, entre a caça ávida do que informa e o cansaço anulador do informado.

No capítulo 12º, intitulado *Crise da Representação*, Han irá se referir enfaticamente à transformação das massas em enxames barulhentos, incapazes de constituírem uma esfera pública e, portanto, incapazes de representatividade. Similar à fotografia digital que, diferentemente da fotografia analógica, não se refere ao real, mas apenas o toma como mera citação - já que não é com o real que ela se preocupa, mas com seu projeto - os enxames também assim se relacionam com o eixo político. Não há o referencial político *tout-court* e, nisso, não há o discurso político, mas elementos, citações soltas, enumerações temáticas. Assim Han dispara: “Em que medida a democracia é também pensada sem discurso?” (HAN, 2018, 113). É por uma unidade organizada que Han chama atenção enquanto algo ausente. Essa unidade não tem o agir, porque converteu a ação no passar dos dedos em telas. Nisso, não há discurso, porque apenas enumera informações aditivas, não tem realidade, porque apenas se projeta na fuga da imagem digital.

No capítulo 13º, *De cidadãos a consumidores*, o mercado entra em questão. Passamos de cidadãos para consumidores e há aí uma grande mudança. A sociedade da transparência da era digital nos tem como caçadores de curtidas a partir do que instauramos como fonte e desejo de consumo. Isso é levado até à esfera política, na qual, segundo Han, o digital se torna o espaço eleitoral, no qual o que importante não é representatividade política e a demanda social, mas a propaganda política aliada à caça de dados e acúmulo de eleitores, enquanto consumidores passivos. É o cenário da *Ágora* digital, na qual polis e economia são a mesma coisa.

No capítulo 14º, *Protocolamento Total da Vida*, Han apresenta o problema do protocolamento da vida, trazendo à tona a ideia do panóptico digital para explicar uma sociedade

vigiada num trabalho diário no qual os indivíduos não são os explorados, mas os autoexploradores. Nesse processo, as informações são sobre o que fazemos, o que consumimos, o que escolhemos. E elas são enviadas e partilhadas em uma medida vigilante permitida que se sustenta como um protocolamento de nossas vidas.

No capítulo 15º, *Psicopolítica*, Han investe numa tese que vem repensar a validade do conceito de biopolítica, para pensar no conceito de psicopolítica. Assim, para Han, não é mais sobre o controle de corpos e vidas (biopolítica), mas sobre o controle de mentes (psicopolítica), que precisamos falar para atingir a nervura identitária da sociedade atual. A psicopolítica lê e controla pensamentos, para além da biopolítica, que visa disciplinar os corpos e práticas sociais. Aqui Han irá trazer também o conceito de “inconsciente ótico” da câmera presente nos nossos suportes digitais. Por isso, é possível também falar em “inconsciente digital”. Para Han, o psicopoder vigia o ser humano a partir de dentro, ao contrário do biopoder, que vigia a partir de fora.

A filosofia de Han é uma fuga do mito de uma suposta aldeia global em evolução e com algo promissor a partir dos avanços do digital. É um testamento melancólico de uma geração concebida como condenada. Além disso, é uma maneira de invocar o isolamento crítico e filosófico, como uma forma de recuar conscientemente da esmagadora maioria fadada às práticas mecanizadas e hábitos destruidores do que ele invocará por *medium* do espírito. Nesse contexto, a influência da fenomenologia (que recorre desde Hegel a Heidegger) em Han não é mera soma. Sua posição em relação ao resignio e ao recuo, que permite a solidão e a reflexão diante de um mundo atordoado e coisificado, remete, com frequência, por exemplo, a influências heideggerianas. Essa necessidade de reclusão e solidão filosófica se coloca como um embate diante do enxame global, barulhento e vertiginoso. Han também demarcará, por isso, uma voz distópica da realidade digital, saindo na contramão de uma perspectiva acolhedora e, até mesmo compromissada, como vemos em um Pierre Lévy ou Marshall McLuhan. Não há lugar para abraçar qualquer positividade do digital. É na negatividade, e é por ela, que Han se coloca. Resta-lhe resignar-se em seu jardim, assumindo uma vida contemplativa, como ele diz fazer, ao negar o convite do enxame.

Ana Monique Mouraⁱ

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN

anamoniquemoura@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8195-6180>

ⁱ Bacharelado, Mestrado e Doutorado em Filosofia. Pesquisa acadêmica de Doutorado realizada com orientação do professor Dr. E. A. Azevedo no Brasil e com orientação do prof. Dr. Christoph Türcke na Alemanha. Alma Mater UFPB. Professora Temporária do Departamento de Filosofia da UERN em Caicó.