



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE  
CURSO DE FILOSOFIA**

**JOSÉ DJANIR NOGUEIRA BARBOSA**

**AUTARQUIA E AMIZADE: UM PARADOXO EM EPICURO?**

**FORTALEZA**

**2018**

JOSÉ DJANIR NOGUEIRA BARBOSA

AUTARQUIA E AMIZADE: UM PARADOXO EM EPICURO?

Monografia apresentada à Banca Examinadora do Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

B198a Barbosa, José Djanir Nogueira.

Autarquia e amizade : um paradoxo em Epicuro? / José Djanir Nogueira Barbosa. – 2018.  
67 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Curso de Filosofia, Fortaleza, 2018.

Orientação: Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida.

1. Epicuro. 2. Autarquia. 3. Amizade. I. Título.

CDD 1000

---

JOSÉ DJANIR NOGUEIRA BARBOSA

AUTARQUIA E AMIZADE: UM PARADOXO EM EPICURO?

Monografia apresentada à Banca Examinadora do Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida  
Orientador  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante  
Examinador  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ursula Anne Matthias  
Examinadora  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

À minha tia Fátima, que me deu a oportunidade de entrar na Universidade.

Aos meus pais, Daniel e Margarida, por terem patrocinado meus estudos e me apoiado durante a vida.

## RESUMO

O presente trabalho pretende compreender a obra do filósofo grego Epicuro de Samos do ponto de vista de uma construção dos afetos, partindo sobretudo de dois pressupostos, a construção de si e a construção do outro. Faz-se inicialmente uma breve apresentação do pensamento do autor e considera-se o contexto político em que viveu, ou seja, partindo da decadência da polis. Em seguida, aborda-se a construção do seu pensamento moral, que pretende descrever uma vida pautada na fruição moderada dos prazeres que são naturais e necessários para a conservação da vida, e analisa-se como o Filósofo do Jardim constrói uma física e uma epistemologia que dão fundamento a esses princípios morais: ele mostra um universo sem teleologia, na ambição de demonstrar que o homem não deve ter medo da morte nem de forças sobrenaturais. Ao final, analisa-se o conceito de amizade na sua teoria e prática tentando resolver o seguinte paradoxo: porque um indivíduo necessariamente autárquico teria a necessidade de fazer amigos?

**Palavras-chave:** Epicuro. Autarquia. Amizade.

## SUMMARY

The present work intends to understand the work of Greek philosopher Epicurus from the point of view of a construction of the affections, starting from two presuppositions, the construction of itself and the construction of the other. A brief presentation of the author's thinking is given. It is considered the political context in which it lived, that is, starting from the decay of the polis. There is talk of the construction of his moral thought, which intends to describe a life based on the moderate enjoyment of the pleasures that are necessary for the conservation of life. It is analyzed how the thinker constructs a physics and an epistemology that underlies these moral principles: he shows a universe without teleology, in the ambition to demonstrate that man should not be afraid of death nor of superior forces. Finally, the concept of friendship is analyzed in his theory and practice trying to solve the following paradox: why a necessarily autarkic individual would need to make friends.

Keywords: Epicurus. Autarchy. Friendship.

## SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO .....	08
2.	APRESENTAÇÃO DO PENSAMENTO DE EPICURO .....	12
2.1	Uma filosofia para a vida .....	15
2.2	Uma vida para a filosofia .....	21
3.	ANÁLISE DOS CONCEITOS .....	25
3.1	Os sentidos e o mundo .....	29
3.2	Princípios físicos .....	36
3.3	Princípios morais .....	43
4.	EPICURO E A AMIZADE .....	50
4.1	A construção de si: o indivíduo autárquico .....	51
4.2	A construção do outro: a comunidade dos amigos .....	52
5.	CONCLUSÃO .....	65
6.	BIBLIOGRAFIA .....	66



## 1. INTRODUÇÃO

No presente trabalho pretendemos elaborar, pensando no que o pensador diz sobre a autarquia e as amizades, uma *aproximação a uma teoria*<sup>1</sup> dos afetos a partir dos postulados filósofo grego Epicuro de Samos (342/341 a.C. – 271/270 a.C.), compreendendo que a *mesma*<sup>2</sup> parte de um paradoxo: considerando que um dos pontos mais importantes da sua filosofia reside na independência de si, na autarquia, como se poderia construir e, na verdade, como se constrói uma relação que não seja exclusivamente de si para si, ou seja, como se dá, e se dá necessariamente, a relação com o outro, especificamente, a relação eletiva com os amigos. Considere-se que a filosofia de Epicuro, que se poderia chamar, guardadas as devidas proporções e considerando o perigo de anacronismos, de *utilitarista*<sup>3</sup>, visava o modo mais perfeito de se conseguir uma felicidade perene, o que se dava na moderação dos prazeres e no controle da dor, ou seja, a partir da satisfação das necessidades mais básicas e inescapáveis, como a fome e a sede, e de um conhecimento da natureza das coisas que

---

<sup>1</sup> Diz-se desse modo humilde pela consciência de que, nesse espaço, não caberia elaborar uma teoria plenamente completa: a começar pelo fato de nos centrarmos na relação potencialmente paradoxal entre o indivíduo autárquico, que tem pleno controle sobre se e suas próprias necessidades, e as relações eletivas de amizade que ele estabelece, como algo necessário, não só na teoria de Epicuro como nas próprias relações estabelecidas no seu Jardim. Ressalte-se que essa “aproximação” leva em conta os textos de Epicuro que chegaram aos nossos tempos como um todo, não beneficiando especificamente a “física” ou a “canônica”. Compreendemos, de outro modo, esses textos a partir do intrincado diálogo interno que estabelecem entre si: o aspecto ao qual Epicuro dá mais importância no seu pensamento diz respeito ao melhor modo de viver, o que o leva a considerar os aspectos físicos da natureza como um ponto de partida que justifica esse mesmo modo de vida. Epicuro, por exemplo, como se verá adiante, prega que não se deve temer a morte e que, portanto, não se deve esperar depois dela nem castigos nem recompensas; sua visão de física, nesse ponto, se torna tão importante quanto sua máxima moral, porque uma se apoia na outra: não se deve temer a morte num universo sem teleologia, no qual a vida e a matéria se dá a partir do choque aleatório dos átomos e com a sua dispersão, ou seja, não se deve temer a morte porque ela nada tem a ver com aqueles que estão vivos (a vida é absoluta para aquele que vive), como também não se deve temer o que viria depois da morte porque para o indivíduo a morte não pode prometer nada semelhante a um “depois” (dito em linguagem moderna, a morte, para o vivente, sendo cessação da vida, não pode ser um devir).

<sup>2</sup> Considerando mais uma vez, como deve ter ficado claro na nota anterior, que o conceito de *teoria dos afetos* não se encontra propriamente no próprio Epicuro, mas na leitura que, aqui, fizemos de sua obra. Trata-se de um paradoxo inerente à nossa análise: o fato de acabarmos analisando Epicuro a partir de conceitos modernos que lhe seriam estranhos ou mesmo incompreensíveis. Isso se deve, naturalmente, à dívida que temos para com o filósofo, ou seja, pelo que nos moveu a iniciar essa pesquisa: não enxergar no pensamento de Epicuro um postulado meramente antigo e ultrapassado, mas que seu modo de descrever o melhor modo de viver pode ser compreendido e até mesmo praticado modernamente.

<sup>3</sup> Utilitarista numa visão moderna (por isso o sublinhado em itálico): uma leitura simplificadora poderia transformar, erroneamente, o pensamento de Epicuro, suas máximas para o bem viver como aparecem resumidas em Moraes (1998, p. 65) – não esperar nada dos deuses, não temer a morte, não esperar um acúmulo dos prazeres e perceber que naturalmente as dores têm duração limitada, salvo quando causadas pela crueldade de outros homens – poderiam tornar Epicuro num espécie de *filosofia clínica*, ou o seu próprio pensamento como um remédio para a vida.

libertasse do medo da dor<sup>4</sup> e do medo da morte. Considere-se, também, que essa relação se dá juntamente com uma quebra da relação dos indivíduos com o Estado, que no pensamento político de Aristóteles e, de certo modo, também no de Platão, para citar os exemplos mais clássicos que antecedem Epicuro, é a instância que justifica todas as relações sociais, que torna necessária a própria comunidade humana, pois não se pode esquecer o contexto político em que viveu Epicuro: dada a invasão macedônica, o pensamento filosófico de Platão e Aristóteles que privilegiava a política e elogiava a polis, a qual entrará em colapso e arrastará consigo todos os pensamentos que nela se baseavam. Epicuro, como se sabe, prega a necessidade de se afastar do mundo político para se viver uma vida de plena satisfação, afastamento que, de modos diferentes, também ocorre em outras linhas de pensamento mais ou menos contemporâneas, como o cinismo, o ceticismo e o estoicismo, as quais também se recolhem do âmbito político devido à decadência da polis, ainda que de modos diferentes.

O trabalho se divide em três capítulos. Uma apresentação do pensamento de Epicuro, contextualizando-o entre os seus contemporâneos e estabelecendo diálogos e quebras com a tradição que o antecede e mesmo a que ele influencia; uma análise mais detalhada dos principais conceitos do seu pensamento, para delimitar uma visão da natureza e, a partir desta, a construção de uma ética (ou moral), ainda que bastante aberta, e, finalmente, um terceiro capítulo que dá conta especificamente da relação que os pensadores, na visão de Epicuro, devem estabelecer em relação a si mesmos e em relação aos outros, ou seja, a construção do indivíduo que tem pleno controle de si e é independente e as relações eletivas, ou seja, as amizades como Epicuro as entendia, e buscava como valor em si.

Os textos do próprio Epicuro que serão utilizados para a análise do seu pensamento são retirados das “Máximas fundamentais” (o resumo de cada termo em forma de aforismo nos pareceu bastante prático neste sentido), e trechos de cartas retirados da obra de Diôgenes Laértios<sup>5</sup>, dado a sua importância clássica. Como cotejamento (comparação) utilizamos a que João Quartim de Moraes apresenta como apêndice ao seu *Epicuro – as luzes da ética*. A escolha foi inspirada nas críticas que o

---

<sup>4</sup> Levando em consideração estritamente o pensamento de Epicuro, prefere-se considerar, aqui, a dor mais como sensação do que como sentimento. A diferença entre uma coisa e outra efetivamente é bastante sutil: a dor daqueles que se entregam a vícios e se encontram privados do que aliviam sua sede é diferente da dor física de quem é, por exemplo, agredido, ou daquele que, não se entregando a excessos, sente a fome e a sede apenas pela privação das necessidades básicas. A escolha se deve ao fato de Epicuro basear o conhecimento nas próprias sensações.

<sup>5</sup> Em que pesem as severas críticas que Moraes (1998) faz ao tradutor *de Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Mário da Gama Kury a começar pelo modo como o nome de Diógenes Laércio é transcrito.

próprio Moraes (1998, p. 106-107) faz às outras traduções da obra de Epicuro para o português. Os aspectos relativos à visão que Epicuro tem da natureza, ou seja, do mundo físico, muito presentes nas cartas do pensador aos seus discípulos, serão apresentados a partir da visão dos seus comentadores modernos, e de trechos de suas cartas também recolhidos na obra de Diôgenes Laértios.

Optamos por nos concentrar numa bibliografia relativamente reduzida, que se baseia nos trabalhos de Pierre Hadot, Giovanni Reale, João Quartim de Moraes e Marcos Antônio Maffissoni, além dos artigos de Miguel Spinelli, imprescindíveis no que diz respeito à dimensão da amizade em Epicuro (destaque-se, em compensação, que foi necessário fazer também referências a pensadores modernos com os quais, em momentos determinados, o pensamento epicurista parece guardar certa semelhança). A decisão se deve ao fato de o pensamento de Epicuro, apesar de sumamente importante para a tradição filosófica ocidental, sobretudo para o pensamento latino que o sucede, ser relativamente simplificado, dado o seu objetivo de chegar à melhor forma de viver a vida e o modo *democrático*<sup>6</sup> como foi difundido, quer dizer, (1) Epicuro formula máximas de compreensão relativamente fácil porque visa a formulação de um modo de vida e (2) seu pensamento será difundido entre pessoas que não teriam lugar nas academias e liceus anteriores, por isso afirmamos, que se trata de um modo *democrático* de difusão, embora confessando o anacronismo de partir de uma ideia do termo que diz respeito não ao tempo de Epicuro, mas ao nosso:

(...) os epicuristas reduziram a sua lógica a uma espécie de crítica do conhecimento, e esta a alguns princípios elementares que, (...) soam como extremamente simples e, em parte, até grosseiros. (...) explica-se por que Epicuro e os epicuristas não reconheciam à lógica qualquer valor autônomo e juntavam-na à física e à ética, e pode ser considerada como o momento metodológico delas. (REALE, 1994, p. 156)

As maiores polêmicas em torno do seu modo de pensar se deram ainda na antiguidade, através dos seus continuadores, como Lucrécio, sobretudo, com seu *De rerum natura*, e das críticas dos estoicos, que, não obstante, também lhe devem muito; a

---

<sup>6</sup> Ressalte-se que não se trata a ideia de democracia da pólis difere da maneira como concebemos a democracia modernamente: no modelo da pólis grega o cidadão, homem livre, chefe de família, nascido na própria pólis, tinha poder de decisão sobre as leis, ou seja, não era representado por outrem. Isso naturalmente não só excluía os escravos como não levantava nenhum questionamento quanto ao estatuto da própria escravidão (fator que, para nós, é claramente contraditório). Utiliza-se o termo aqui de modo moderno, e mais como aproximação.

crítica moderna acabou relativamente repetitiva, discordando os comentadores em detalhes muito sutis, mas em geral chegando a um consenso.

Pode se questionar que aqui somos nós mesmos que entramos num paradoxo: por que e o que falar sobre um pensador do qual aparentemente tudo que já poderia ser dito já foi dito. Escolhemos o viés, o ponto de vista do afeto e seus potenciais paradoxos dentro do pensamento de Epicuro justamente para alcançar não uma reflexão propriamente inédita e original, mas para compreender o pensador de um ponto de vista mais próximo do nosso, ou de certo modo para, de acordo com o próprio método de Epicuro, partir do fim para compreender o próprio fim.

## 2. APRESENTAÇÃO DO PENSAMENTO DE EPICURO

Epicuro nasceu entre 342 e 341 a.C., o que corresponde aproximadamente ao terceiro ano da 109ª Olimpíada. O lugar de seu nascimento é controverso, dados os processos históricos que o cercam: embora Diógenes Laércio, preservador dos textos de Epicuro que chegaram até nós, o localize como originalmente ateniense, ou mais especificamente nascido na periferia de Atenas, o mais provável é que o filósofo tenha efetivamente nascido em Samos, para onde teriam migrado várias levas de colonos atenienses, nas quais se encontravam os próprios pais de Epicuro, que já teriam saído de Atenas em busca de melhores condições de vida numa época anterior ao nascimento de seu célebre filho. O fato é que foi em Samos que Epicuro passou a infância e parte da juventude, e foi também lá que, graças aos incentivos do pai, Neoclés, que era educador, Epicuro teve acesso à cultura letrada, em especial aos poemas de Hesíodo, que teriam lhe despertado o primeiro espanto filosófico e a dúvida na qual se basearia sua futura filosofia, devido ao verso da *Teogonia* segundo o qual “O caos nasceu primeiro”. Diógenes Laértios (2008, p. 283) chega mesmo a afirmar que Epicuro passa a se dedicar à filosofia devido ao fato de os seus mestres não terem sido capazes de explicar o conceito de caos na obra do poeta.

Com efeito, se tudo se origina do caos, donde se origina o próprio caos? É contraditório dizer que *algo* é a origem de *tudo*, já que *tudo* inclui *todos* os *algos* possíveis e imagináveis. (...) Responder a essa questão apontando para uma entidade da qual se originariam as outras sem que ela própria tivesse origem é apelar para um *mito* em vez de usar a luz da razão ou, ainda, é mudar bruscamente a “regra do jogo” (tudo que existe tem uma origem ou princípio), atribuindo a algo cuja existência é pressuposta (caos, Deus etc.) o duplo privilégio de não *ter* origem e de *ser* a origem de tudo mais. (MORAES, 1998, p. 17-18. Grifado no original.)

O jovem Epicuro, mal chegado à adolescência, permaneceu sem que lhe dessem uma resposta satisfatória para sua dúvida. Nausífanos, o mestre que encontrou na cidade de Teos, para onde fora mandado pela família para estudar física e matemática, também não foi capaz de esclarecer a questão sob o ponto de vista do pobre estudante. A partir da impossibilidade de obter uma resposta, Epicuro, já maduro e postulador de um pensamento próprio, reivindica um radical autodidatismo, muito criticado por comentadores posteriores, como Cícero e Sexto Empírico, que o acusaram de arrogante,

o que constitui apenas uma das calúnias pelas quais passou Epicuro e seu pensamento. Desde a antiguidade até os tempos presentes, é comum confundir o epicurismo com um hedonismo desenfreado. Isso se dá por uma má leitura que se faz de um dos conceitos mais importantes do pensamento de Epicuro: o prazer, ou seja, a *hedoné*, quando não de uma animosidade francamente desonesta, raivosa e despropositada, um franco intuito de destruir a imagem do pensador. Como relata Diôgenes Laértios (2008, p. 285):

Mas, esses detratores são uns desatinados, porque nosso filósofo 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; todos aqueles que conviviam intimamente com o filósofo, ligados a ele pelo vínculo do fascínio de sua doutrina, como se fosse uma sereia (...) a continuidade ininterrupta de sua escola que, enquanto quase todas as outras desapareciam, permanece para sempre com seu contingente inumerável de discípulos transmitindo uns aos outros o posto de escolarca; e a gratidão a seus pais, a generosidade para com os irmãos, a gentileza em relação aos servos, como demonstram claramente seu testamento e o fato de estes últimos participarem de seu ensinamento filosófico (...) e de modo geral sua filantropia extensiva a todos.

Nada mais diferente, portanto, do dissoluto que criaram para vilipendiar o filósofo. Para Epicuro, o que importava era buscar o prazer e evitar as dores, além de se ter um pleno controle de si (autarquia) e de permanecer em tranquilidade não importa o que aconteça ao redor (ataraxia). O fato é que a ideia que Epicuro tinha dos prazeres é não só diferente da visão geral que se tem desse conceito, como o filósofo chega mesmo a criticar a fruição desregrada e os vícios, ou melhor, critica com sutileza e superioridade os homens de hábitos dissolutos:

Se as causas dos prazeres dos dissolutos libertassem o pensamento de tais pessoas do temor suscitado pelos fenômenos celestes, pela morte e pelos sofrimentos, e se ainda lhes ensinassem os limites dos desejos, nunca teríamos razões para censurá-los, pois estariam cumulando-se de toda espécie de prazeres e seu corpo e sua alma nunca experimentariam sofrimentos, que são o mal da vida. (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 316)

O prazer em Epicuro é essencialmente a cessação da dor. Os vícios, ou seja, o desejo por prazeres além do necessário, não podem trazer senão ainda mais dor, já que atribuem ao prazer uma capacidade de acumulação da qual o prazer mesmo, sendo meramente a suspensão, ou mesmo o evitar a dor, não seria logicamente capaz (e é justamente a inteligência, o discernimento, o que nos dá a noção da limitação dos prazeres). Se os prazeres não tivessem limite, a própria vida não poderia ter um limite –

ou seria uma vida aquém da possibilidade desses mesmos prazeres, o que, de modo mais ou menos direto, também gera o medo supersticioso da morte, que para Epicuro não deve ser temida. Logo, aquele que se entrega aos prazeres desenfreados, esperando a sua acumulação, apenas sofrerá ainda mais, e não estará de acordo com o pensamento do filósofo.

A carne não admite limite algum ao prazer, nem é limitado o tempo necessário para proporcioná-lo. O espírito, entretanto, tendo atingido um entendimento racional do bem carnal supremo e seus limites, e tendo dissipado os temores relativos à eternidade, proporciona-nos a vida integral, e já não temos necessidade de tempo infinito. Mas, o espírito não repele o prazer, nem, quando as circunstâncias começam a levar-nos ao termo da vida, aproxima-se de seu fim como se houvesse interrompido algum modo a vida ótima. (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, p. 318)

O conhecimento profundo das máximas de Epicuro faz com que se descartem facilmente as falsas acusações que se fizeram a ele e à sua filosofia original. Descontadas essas más interpretações e mesmo a má-fé de alguns detratores, Epicuro ainda é uma das principais figuras da antiguidade e seu pensamento um dos mais importantes da história da filosofia, devido mesmo às respostas que oferecia quanto ao melhor modo de viver, a melhor maneira de desfrutar moderadamente dos prazeres e de não ter mais à morte um medo supersticioso, e uma resposta também a um tempo em que as instituições tradicionais, como se verá adiante, entravam em colapso:

(...) ele não constituía um movimento da moda, como uma atração puramente ou prioritariamente intelectual, mas antes, era o apelo a um modo de vida verdadeiramente inusitado. Há em Epicuro vários traços que relembram a figura do profeta e do santo. (REALE, 1994, p. 153)

Afirma Moraes (1998, p. 22): “talvez com a única exceção de Sócrates, nenhum filósofo terá exercido por sua personalidade cativante tão grande fascínio espiritual sobre os que dele se aproximaram”. Epicuro elabora uma filosofia na qual o melhor modo de viver é o ponto central, no que se diferencia dos chamados filósofos pré-socráticos, mas também, como eles, leva em consideração a descrição da natureza, ou seja, do mundo físico, com a diferença de que a sua física nasce como suporte necessário à sua moralidade. Mas diferentemente de Platão e Aristóteles, Epicuro se afasta e, conseqüentemente, afasta o seu pensamento do universo político: o homem já não é essencialmente o cidadão, conceito e identificação que naquela sociedade entrava em colapso, mas antes o indivíduo. Por isso, a interpretação mais adequada de sua

filosofia leva mesmo a pensar na figura de Epicuro mais em relação ao santo do que propriamente à do pensador (o que posteriormente evolui até mesmo para comparações e aproximações do pensamento de Epicuro com a teologia cristã):

(...) era mais um profeta do que um filósofo, mais um santo do que um profeta. A instituição do Jardim foi a sua resposta aos males do mundo. A sua autoridade espiritual mostra-se no fato de ter levado consigo os irmãos, como o fez, por exemplo, são Bernardo de Claraval, que levou consigo para a vida monástica toda a família. (FARRINGTON apud REALE, 1994, p. 153, nota)

Não se pode esquecer, em compensação, do contexto histórico em que surge o pensamento de Epicuro e mesmo o pensamento de seus contemporâneos, cínicos, estoicos, pirrônicos, que acabam empurrados também a negar a esfera política. Boa parte de sua filosofia, como ocorre também com as demais correntes do helenismo, se deve grandemente à decadência da polis grega.

## **2.1 Uma filosofia para a vida**

Percebe-se, na filosofia de Platão e Aristóteles, uma forte defesa da polis grega. Na época de Epicuro, e mesmo já no final da vida de Aristóteles, Atenas e outras grandes cidades gregas perdem a independência sob o jugo da Macedônia, que se dá com a morte de Filipe e com a subida ao poder de seu filho Alexandre Magno, cujo preceptor fora justamente Aristóteles, que chegou a ser mesmo considerado traidor por isso, tendo que se refugiar nos seus últimos anos de vida no pequeno sítio que herdara de sua mãe, em Cálcis, na ilha de Eubeia. A decadência da polis tem consequências profundas no pensamento grego. Uma forte tradição filosófica já tinha se desenvolvido. Com Sócrates e Platão, essa tradição chega ao auge. Aristóteles será o primeiro a realizar uma revisão crítica que se inicia com os filósofos que antecedem Sócrates, o qual é posto num lugar tão importante que os que o antecedem acabam por ser tradicionalmente chamados de pré-socráticos. A obra de Platão, que dá voz a Sócrates, que nada escreve de seu próprio punho, e a de Aristóteles, opera um momento decisivo para o pensamento grego, e que não ocorria aos pré-socráticos, especificamente preocupados com os princípios físicos e metafísicos de todas as coisas: a política e os modos possíveis de vida passam a ser tratados também como temas importantes para a filosofia. A polis grega, o ambiente no qual esse pensamento se desenvolvia, era posta como já se disse no lugar mais privilegiado, eleita como a melhor forma de governo em comparação com as outras formas possíveis, identificadas em outros lugares. Ora, com a



decadência da polis esse pensamento entra não propriamente em descrédito, mas ele perde sua base na realidade. A percepção que se tem, e que provavelmente tiveram seus contemporâneos, do pensamento de Epicuro se dá, portanto, como a percepção de:

(...) algo que por si voltava-se para o futuro, enquanto as escolas de Platão e Aristóteles voltavam-se, então, quase exclusivamente para o passado: um passado que, por mais próximo que fosse, cronologicamente, dos novos acontecimentos, repentinamente tornou-se espiritualmente remoto. (...) criava-se objetivamente um vazio espiritual no qual podiam com facilidade inserir-se novas propostas alternativas que respondessem às novas necessidades dos novos tempos. (REALE, 1994, p. 142)

Dentro do pensamento de Epicuro prega-se a imperturbabilidade, a ataraxia, que também se encontra presente no pensamento pirrônico e no estoicismo. Em Epicuro, porém, esse recolhimento encontra mesmo um lugar físico, o famoso Jardim (terreno pequeno, afastado ou mesmo virado de costas em relação ao meio urbano, comprado pelo filósofo, segundo Diôgenes Laértios (2008, p. 285), “por oitenta minas”), onde se davam suas reuniões e seus ensinamentos. O recolhimento em relação à política era um aspecto específico do recolhimento geral que Epicuro pregava em relação à vida pública como um todo. Sua reação não é, em compensação, agressiva como a dos cínicos, que não simplesmente se afastavam da sociedade e das suas convenções, mas se voltavam furiosamente contra ela. Para Epicuro, o recolhimento do indivíduo que deseja o conhecimento, e que deseja o conhecimento para encontrar a felicidade, é apenas uma radical forma de coerência consigo mesmo. Seu pensamento, embora consequência de uma profunda ruptura política que mudara mesmo o cotidiano de todos, também não prega esse recolhimento como protesto ou como forma de ir contra o Estado. É certo que a decadência da polis fez com que os pensadores evitassem a política como tema, mas parte da tradição conquistada persistia. Ainda cabia à filosofia meditar sobre qual seria o melhor modo de viver. Depois das decepções políticas, com a drástica perda do poder e da autonomia, o pensamento de Epicuro parecia uma saída viável.

Essa renúncia à política, bem como a todo ideário social que não se harmoniza com a vida prazerosa e que é expressa pelo clássico e polêmico, quando mal compreendido, *látthe biôsas* (viva recolhido), não tem origem na intenção de negar o modo de vida dominante da cultura, mas na necessidade de afirmar um novo modo de vida, vivendo-o. (...) Ora, Epicuro, certamente, não estava interessado em contrapor-se de forma retumbante contra os donos do poder, primeiro, porque estava interessado em afirmar seu modo de vida, vivendo-o, ao invés de convencer ao governante e à multidão de suas razões; e, segundo, porque não seria prudente levantar-se contra o poder

instituído, já que isso ameaçaria perigosamente a vida. No entanto, “aceitar e servir” é o que há de mais distante a uma postura que, sem estardalhaços, afirma um novo modo de vida, que desconsidera a busca e o exercício do poder como valiosos para a vida prazerosa. (MAFFISSONI, 2017, p. 107)

Pode se perceber mesmo que há uma ampliação do público em relação ao pensamento. Para Aristóteles e para Platão, o filósofo de certo modo faz parte de uma espécie de *casta* que estaria não propriamente acima dos demais cidadãos, mas seria aquela a quem estaria destinado o pensar sobre a natureza, a política e os melhores modos de viver. Tanto é que em Platão se pode ter a impressão, sobretudo no *Fédon* e no *Político*, desse papel destacado: o modo de vida pensado, especificamente em relação à morte, é o modo de vida do filósofo, o mais apropriado dos líderes políticos (embora essa resposta não apareça diretamente), também é o filósofo. Esse lugar privilegiado se perde quando o próprio papel do cidadão em geral não é mais o mesmo quando a própria polis não é também ela mais a mesma:

(...) esse aristocratismo intelectual foi rudemente golpeado pela perda da independência, que afetou em profundidade os valores da cultura grega. Irônica mas compreensivelmente, ao serem nivelados na comum condição de súditos do Império, os gregos aderiram a uma concepção mais igualitária da sabedoria. Epicuro exprimiu-a abrindo a todos – aos homens como às mulheres e mesmo aos escravos, aos que haviam estudado e aos que pouco sabiam, mas tinham sede de compreender – a luminosa perspectiva de sua ética. (MORAES, 1998, p. 10)

Por isso, o Jardim de Epicuro será diferente dos liceus e academias como vinham se desenhando até a sua época. Epicuro aceita, no seu jardim, gente que não seria aceita nas instituições anteriores, e, mais do que isso, quebra as antigas hierarquias entre mestre e discípulo. O conhecimento não vai se dar como uma construção coletiva. A busca sempre será individual, mas na pequena comunidade que se reúne ao redor de suas ideias, as pessoas se apoiam umas às outras como amigas, unidas sobretudo pelos seus objetivos em comum:

(...) não era, como estes, um centro de pesquisas, debates e reflexões, mas a sede de um modo concreto de existência comunitária. (...) Os que ali viviam, mais do que meros correligionários, eram entranhadamente amigos. Eram, sobretudo, portadores de ideal generoso: voltando as costas ao patriotismo estreito da *pólis*, inscreviam-se na tendência, que poucos séculos mais tarde seria canalizada pelo cristianismo nascente, à afirmação da fraternidade humana, portanto do *cosmopolitismo*, entendido como *cidadania universal*. (MORAES, 1998, p. 14, grifo do autor.)

No Jardim encontram-se homens e mulheres. Dentre os homens não há apenas homens livres, como também há escravos. Dentre as mulheres, não apenas respeitáveis senhoras casadas, como também cortesãs. Essa união de *desiguais*, que, no entanto, não são desiguais nas relações estabelecidas no Jardim, não seriam possíveis no Liceu e na Academia, mesmo com declarações relativamente *liberais* de Sócrates em relação a capacidade de aprendizagem das mulheres ser a mesma dos homens. O Liceu e a Academia instauravam certa liberdade de acordo com normas sociais que se encontravam também fora dos seus muros. O pensador é antes e necessariamente cidadão da polis, e mais que isso, um ser independente, e era nessa independência, base da crítica que Platão e Aristóteles fazem aos sofistas, por exemplo, que residia a capacidade de pensar. Lembre-se, então, de que esse antigo modo de pensar, também, não se encontra apenas em anacronismo, mas jogado mesmo para uma radical impossibilidade:

(...) fora da *pólis* não há academias nem liceus, não há *paidéia*, nem, portanto, possibilidade de acesso à sabedoria contemplativa (*sofia*). É a comunidade política que permite ao sábio buscar, mais além da política, a forma superior de satisfação que o conhecimento teórico proporciona. (MORAES, 1998, p. 55, grifo do autor.)

Epicuro, então, funda um modo de pensar e de difundir o pensamento a partir das possibilidades e angústias de sua época, inclusive para estabelecer uma nova forma de independência do indivíduo que não precisasse mais ter como sustentáculo a política, já que essa independência se sustentara, antes, num modo específico de política, e a mesma entrara em colapso, e, ao fazer isso, atinge uma parcela da população que o pensamento tradicional dificilmente abraçaria. Ou seja, mesmo partindo de um ponto de vista que vira as costas para a política, evitando mesmo bater de frente com ela, Epicuro opera uma radical democratização do conhecimento que não seria possível dentro da polis, que instituíra efetivamente uma democracia direta, mas que funcionava apenas a partir daqueles que, no Estado, eram considerados cidadãos. Mas o pensamento de Epicuro se torna tentador naquele contexto, oferecendo mesmo um tipo de resposta às questões do seu tempo, por se concentrar mais no indivíduo que propriamente na comunidade: é o indivíduo que conseguirá um poder sobre si mesmo que nenhum movimento político exterior pode questionar.

A ruptura é mais que política, é moral, porque Epicuro não reconheceu como realmente valiosos os valores que guiavam a sociedade de seu tempo. Ainda mais profundamente, é um rearranjo existencial, porque

a doutrina epicurista anuncia uma nova forma de viver, uma nova forma de se relacionar consigo e com o mundo, com as vistas direcionadas à finitude e beleza da vida, ao prazer que há em viver mesmo quando não se tem muito, mas se dispõe do suficiente. O que o modo de vida epicurista anuncia é que a vida não tem no que se realizar senão nela mesma, e que, portanto, não se pode submetê-la a nada que lhe aprisione e desperdice, a nada que não se harmonize com a simples *joie de vivre*, que é, ao mesmo tempo, a preciosidade e a realização do vivente. O epicurista não se revolta contra a sociedade, não deseja negá-la: esse é o papel do cínico, em geral, que, para negar os valores instituídos, precisa se manter no convívio da pólis e ridicularizar os valores alheios – ridicularizando-se ao mesmo tempo. Mas, também, Epicuro não veste a roupa do reformador, do filósofo que pretende, metido na política, fazê-la mais justa, porque ele não idealiza uma sociedade perfeita. (MAFFISSONI, 2017, p. 108)

O pensamento de Epicuro resolve a crise existencial do grego, de certo modo um desterrado em sua própria terra desde a invasão de Alexandre, já anunciada anteriormente pelas campanhas militares de Filipe, seu pai, que, tendo tomado importantes cidades ao redor, até então poupava Atenas, negando a importância do que até então fora principal. O indivíduo toma o lugar do cidadão, desacreditado em seu conceito e incapaz, ele mesmo, de continuar acreditando. O objetivo de Epicuro não é declaradamente político, mas é inevitável que o seu modo de ver a vida e o próprio pensamento e sua difusão não tenham consequências políticas.

Difícil saber até que ponto o recolhimento apolítico preconizado por Epicuro correspondeu à clara constatação de que o poder político na bacia oriental do Mediterrâneo se deslocara para o âmbito das monarquias imperiais. Traz, entretanto, a marca inequívoca de seu tempo histórico. O desinteresse de todas as filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo, misticismo neoplatônico... Cada um desses movimentos de ideias extraiu suas próprias conclusões da constatação de que a *pólis* estava morrendo ou tinha morrido. Mas, em conjunto, todos partilhavam da convicção de que, (...) “o homem doravante devia encontrar em si mesmo o princípio de sua liberdade”. (MORAES, 1998, p. 61-62, grifo do autor.)

O indivíduo se salva enquanto tal quando sua vida já não gira em torno da polis, mas em torno de si mesmo – em Epicuro, especificamente, quando o indivíduo passa a se centrar em si mesmo e a esperar da vida os valores inerentes à própria vida, ou seja, quando elege a vida como valor em si. A filosofia não é mais obrigada a pensar a política, e se o fizer será inevitavelmente arrastada pelo e para o pessimismo, mas o filósofo ainda é capaz de apontar modos possíveis de vida, e formas de se conquistar a felicidade, como o faz Epicuro.

Epicuro vive e pensa numa época em que a polis, o seu *ethos* e sua escala de valores foram postos em crise pela revolução de Alexandre; além disso, sendo de sangue grego, mais ainda, de origem ateniense, compreende perfeitamente o sentido trágico daquele vazio espiritual que se formou e pretende preenchê-lo, propondo exatamente um novo *ethos* que rompe com o passado, agora morto e impossível de ser ressuscitado para uma nova vida. O novo *ethos*, contrariamente ao tradicional enraizado na polis, funda-se sobre o *homem individual*, o *homem privado*: é o *ethos do indivíduo*. Sócrates, Platão e Aristóteles ensinavam “a virtude política”, vale dizer, a virtude que aperfeiçoava o *homem como cidadão*, pressupondo que o *homem enquanto tal coincidissem com o cidadão* (homem = cidadão). A nova virtude de Epicuro ensina que a *virtude do homem privado*, a que aperfeiçoa o *homem como indivíduo*, ou seja, o homem considerado em si, fora da convivência num Estado. Epicuro contesta definitivamente a identificação do homem com o cidadão; antes, condena a política como “inútil afã” e proclama a validade e a excelência do “viver escondido”, separado e longe do tumulto da política. (REALE, 1994, p. 151, grifo do autor.)

Esse recolhimento, que se recusa a bater de frente com o Estado e a questionar diretamente a política, redundante, de certo modo, num radicalismo político mais radical mesmo do que as atitudes chocantes dos cínicos, que não só desprezavam os valores sociais como pareciam dispostos a destruir até mesmo a si próprios, sobretudo se os julgarmos do ponto de vista do próprio Epicuro, que diretamente aconselha que se evite tornar-se um cínico, conselho óbvio, já que se pode perceber claramente a distância daqueles modos de agir, do cínico e do epicurista. O epicurismo, pregando o controle dos desejos, o destemor pela dor e pela própria morte e o conhecimento da natureza, oferece uma forma de o indivíduo se reencontrar consigo mesmo na sua independência, e uma saída *moral*, ou mesmo *política*, na qual se tem uma profunda indiferença pela própria política e mesmo pela vida comum regida pelos parâmetros políticos.

A verdadeira anticultura é a dos cínicos, mas a atitude dos epicuristas exprime, na realidade, mais do que uma aversão à cultura enquanto tal, sobretudo uma contestação dos valores dos quais a cultura tradicional era portadora. Só assim explica-se que Epicuro tenha, ao mesmo tempo, combatido a cultura tradicional e escrito trezentas obras e, em particular, um monumental tratado *Sobre a natureza* composto de trinta e sete livros. (REALE, 1994, p. 152)

Epicuro instaura um modo de pensar especificamente voltado para se viver do melhor modo possível: toda sede de conhecimento deve girar, inclusive, em torno disso. Sua filosofia parece relativamente simplificada e às vezes mais próxima da religião exatamente porque o conhecimento para Epicuro interessa sobretudo na medida em que embasa a possibilidade de se conseguir a felicidade e ajuda a alcançá-la: é

especificamente uma filosofia para a vida, mas vive-la plenamente exige que se dedique a essa filosofia a própria vida.

## 2.2 Uma vida para a filosofia

À parte a grande originalidade do pensamento de Epicuro, não se pode dizer que ele quebre tão radicalmente com toda a tradição que o antecede. É certo que ele precisou demarcar seu modo de pensar como uma novidade, mas não como uma moda, numa época que exigia um novo modo de pensar, sua reivindicação de autodidatismo total se dá em consequência disso, e não, como dizem seus detratores estoicos, da necessidade arrogante de desbancar os mestres. Em dois pontos fundamentais, o pensamento de Epicuro se mantém em conformidade com a tradição, no sentido em que ele “mantém firme as duas crenças que no mundo antigo são as razões íntimas da vida: a fé no real e no conhecimento, e a fé na conquista da felicidade” (REALE, 1994, p. 153). A diferença se dará na hierarquia que Epicuro estabelece entre os termos. O conhecimento deve ser buscado sobretudo porque ajuda a alcançar a felicidade. Quando não o fizer será simplesmente inútil. Há em Epicuro, como de certo modo já houvera em Pitágoras ou mesmo em Sócrates, a necessidade de se encarar o conhecimento como uma espécie de religião, ou seja, o conhecimento terá validade se mudar o modo de viver daquele que o abraça: “ponto de partida do epicurismo, existe uma experiência e uma escolha” (HADOT, 2014, p. 170). Mas a escolha de Epicuro se dá de um modo diferente da de seus antecessores. Perceba-se, sobretudo, o quanto essa escolha se dá tão radicalmente em relação ao indivíduo que, de certo modo, exclui, ou não coloca como ponto principal, a relação com o outro (razão na qual se encontra o paradoxo sobre a amizade do qual se falará mais adiante).

Uma experiência, mas também uma escolha: o que importa, antes de tudo, é libertar a “carne” de seu sofrimento, o que lhe permite atingir o prazer. Para Epicuro, a escolha socrática e platônica em favor do amor do Bem é uma ilusão: na realidade, o indivíduo é movido apenas pela procura de seu prazer e de seu interesse. No entanto, o papel da filosofia consistirá em saber procurar o prazer de maneira racional, isto é, em procurar o único prazer verdadeiro, o puro prazer de existir, pois toda a infelicidade, toda a pena dos homens provém de que eles ignoram o verdadeiro prazer. Procurando o prazer, são incapazes de atingi-lo, pois não conseguem satisfazer-se com o que têm, ou porque procuram o que está fora do seu alcance, ou porque arruinam o prazer pensando o tempo inteiro que hão de perdê-lo. Pode-se dizer, em certo sentido, que o sofrimento dos homens é proveniente principalmente de suas opiniões vazias, portanto de suas almas. A missão da filosofia, a missão de Epicuro será, antes de tudo, terapêutica: será necessário

curar a doença da alma e ensinar o homem a viver o prazer. (HADOT, 2014, p. 171)

Epicuro instaura algo que se aproxima de uma moral, mas que pensa o melhor modo de viver a partir do indivíduo independente, no que se diferencia não apenas dos seus antecessores Platão e Aristóteles, que identificam o cidadão em relação à polis, como também dos estoicos, que se preocupam com um modo de bem viver que ultrapassa as necessidades do indivíduo e mesmo as da “carne”. Perceba-se, aqui, que com o termo “carne” Epicuro quer transmitir uma ideia um pouco mais ampla: “A ‘carne’, aqui, não é uma parte anatômica do corpo, mas, em um sentido quase fenomenológico e totalmente novo, parece, em filosofia é o sujeito da dor e do prazer, isto é, o indivíduo” (HADOT, 2014, p. 170). Preocupando-se com o evitar da dor, Epicuro fala de um bom modo de viver a vida, mas restringe-se a um modo de vida que só pode ser vivido pelo indivíduo e apenas em relação a si mesmo, ou melhor, em relação consigo mesmo e com a própria vida: Epicuro será um defensor da vida como valor absoluto, e seu pensamento será um modo de descobrir o melhor modo de vive-la. Basicamente, esse modo se baseia em buscar o prazer e evitar os sofrimentos, como já se disse. Prega que não se busque prazeres de modo excessivo exatamente porque o excesso necessariamente redundará em dor. A dor deve ser ao máximo evitada, e quando não puder ser evitada deve ser suportada com sabedoria, de um modo tal que nem mesmo ela faça com que se deseje a morte, do mesmo modo que o apego à existência não deve levar a que se tema a morte.

Se Epicuro se revolta com posturas desdenhosas em relação à existência, é porque reconhece nela um valor, porque reconhece que viver vale a pena e porque, em relação a filosofia, considera que este pressuposto é o ponto de onde forçosamente se deve partir, já que o objetivo do filosofar, para o epicurismo, é o de proporcionar uma vida prazerosa. Ora, já se disse que o epicurista tem como base fundamental de seu modo de vida a certeza de sua finitude e o caráter não transcendente de sua existência. Também já se argumentou que o reconhecimento da própria vida como finita e sem nenhum sentido transcendente a ela própria não tem como consequência, na filosofia de Epicuro, qualquer postura de desprezo em relação à vida ou de lamentação da condição em que ela se dá. O caminho do epicurista é o oposto ao da negação, do desprezo ou do desespero em relação à própria condição: é o caminho da afirmação da vida e de seus limites, que se expressa no usufruto sóbrio, prudente, sereno e prazeroso de seu tempo limitado. (MAFFISSONI, 2017, p. 82-83)

Epicuro afirma a vida como um valor absoluto em relação a tudo. Vimos como ele vira as costas à política para concentrar sua atenção no indivíduo. De modo

semelhante, não crê em grandes forças cósmicas que possam alterar o destino dos homens. Acredita, ainda, que existam deuses, e esses são felizes seguindo o mesmo caminho que ele aponta para a felicidade: são diferentes dos deuses passionais da própria religião grega, em Epicuro, aliás, eles nem sequer têm nomes próprios. “O ser bem-aventurado e eterno 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” (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 315) De qualquer modo, não sendo movidos por paixões, também não se interessam em interferir nos destinos humanos. São felizes porque não buscam o que não podem alcançar nem têm a ilusão de prazeres que se acumulem além de limites estabelecidos, mas são felizes também porque naturalmente não precisam temer a dor e a morte, assim como não precisam demonstrar bem-aventurança porque não precisam barganhar as benesses de um “pós vida”, medos que, para Epicuro, são justamente o que empurra o homem a pensar, a precisar buscar conhecimento. O universo como um todo, então, não é regido por uma lógica personificada, por deuses intercessores. A ausência desses aspectos pode dar a ilusão de que Epicuro acredita num universo desencantado: o que ocorre é que o pensador acredita na vida e na felicidade a um ponto tão extremo que esses valores não precisam de nenhum tipo de justificativa exterior, do mesmo modo que não precisa de um tempo eterno, já que para o epicurista coerente consigo mesmo o presente basta e nada deve ser desejado além dele. Antes não precisava da comunidade política. Agora já não depende nem sequer da ajuda dos deuses.

O que há de peculiar e de grandioso na perspectiva humanista em que a ética de Epicuro se conclui, é que não são necessários valores absolutos e universais, e nem justificativas intermináveis para sustentá-los, porque toda a perspectiva ética epicurista não parte de outro lugar senão da vida de cada um, e é na vida que possui que o epicurista reconhece os valores de que necessita. É claro, não há como obrigar ninguém a ser ético, não há como coagir ninguém a assumir um sentimento e uma postura humanista respeitosa, primeiramente, com a vida que tem e, depois, com os amigos, com os outros e, por fim, com o mundo. A grande vantagem, no entanto, é que o epicurista não precisa convencer o mundo de que está certo para poder viver segundo os valores que julga realmente grandiosos, porque a ética de Epicuro tende e intenciona à realização individual, já que compreende que sem que o vivente se realize plenamente na vida que tem, qualquer projeto ético se encontra fadado a figurar na história do pensamento, mas não na vida dos humanos. Ora, um projeto de sabedoria que se queira vivido só pode se direcionar à primeira pessoa do singular, não sendo assim, não tarda em transformar qualquer valor moral em moralismo. (MAFFISSONI, 2017, p. 117)



Epicuro parte do ponto de vista de uma presentificação absoluta. Disse-se que ele pregava a necessidade de evitar a dor e que, nisso, reside o bom viver. Porém, pense-se como se poderia viver a dor quando a dor é inevitável? Pense-se que, para Epicuro, dor e prazer se dão numa relação com o tempo que pode ser o tempo todo relativizada: desfruta-se o prazer como suspensão da dor e, nesse sentido, o prazer é absoluto, mas se vive a dor lembrando que ela é essencialmente passageira: passará ou, antes disso, o corpo ou se cansará dela ou cessará de existir, o que já não diz respeito ao vivente. “Uma dor contínua não dura muito tempo na carne; ao contrário, quanto mais aguda é a dor menor é a sua duração, e também se por sua intensidade ela vence o prazer, não dura muitos dias na carne. As doenças prolongadas permitem até uma preponderância do prazer sobre o sofrimento carnal” (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 315): e o permite no sentido mesmo em que se preliba o momento em que cessará, como o sedento que persiste em seu caminho pelo deserto quando tem a certeza de um oásis para o qual é preciso continuar andando. Isso dirá respeito, é claro, a sede de cada um: o meu conforto não é necessariamente o conforto do outro, e é no meu mesmo que me concentro; isso faz com que eu mesmo não me torne seu benfeitor, porém, também não serei o seu carrasco, no sentido em que não lhe imporei, enquanto epicurista, o meu modo de pensar.

Diz-se que, coerente consigo mesmo e com sua filosofia, Epicuro teria morrido em plena paz. Já tendo suportado serenamente as dores do mal que o consumia, os cálculos renais, e a própria fragilidade do corpo (seu modo de vida frugal acabou tendo como consequência a formação de um corpo fisicamente fraco), Epicuro teria mergulhado numa bacia de bronze cheia de água quente, bebido uma taça de vinho puro, pedido aos seus discípulos que não esquecessem os seus ensinamentos, e teria então falecido tranquilamente.

### 3. ANÁLISE DOS CONCEITOS

Atribui-se uma enorme quantidade de textos a Epicuro, aproximadamente trezentos. O que efetivamente sobrou de sua obra em muito se deve a Diógenes Laércio, que recolheu três cartas e um conjunto de quarenta máximas. Existem também contribuições posteriores dos seus próprios discípulos e da tradução do epicurismo em poesia que nasce com o *De rerum natura*, de Lucrécio, em Roma, no século I a.C.

O pensamento de Epicuro é relativamente simples, e, como se acabou de dizer, se concentra em poucos textos escritos de próprio punho pelo autor. Epicuro se preocupa com uma busca pela felicidade, e a felicidade só pode ser encontrada quando se evitam as dores e se buscam os prazeres, mas apenas os naturais e necessários. “Dos desejos, alguns são naturais e necessários, outros são naturais e não-necessários; outros ainda, nem naturais nem necessários, devidos à imaginação ilusória” (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 319) Naturais e necessários são a necessidade de se alimentar e de se hidratar, por exemplo; natural, mas desnecessário, o desejo sexual; nem natural nem necessário o desejo por poder e fortuna, a vaidade etc.

Alguns homens procuram tornar-se famosos e ilustres, pensando que desse modo garantiriam para si mesmos segurança diante dos homens restantes. Se, então, a vida de tais pessoas for realmente segura, elas terão atingido o bem conforme a natureza; se, entretanto, for insegura, elas não terão atingido o fim que perseguiram impelidos pela própria natureza. (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 316)

Considerando os desejos que são necessários, deve se buscar uma satisfação que não gere o excesso: é preciso comer na medida em que se precisa matar a fome, e é preciso beber na medida em que se precisa matar a sede. “A magnitude do prazer atinge seu limite na remoção de todo sofrimento. Quando o prazer está presente, durante todo o tempo em que ele permanece não há dor nem no corpo, nem na alma, nem nos dois” (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 315). Desejar em excesso a bebida ou a comida, ou desejar as mesmas na forma de comidas e bebidas requintadas, em vez de ser um prazer, pode redundar em dor, por ser um modo de alimentar desejos desnecessários: a infelicidade nasce, justamente, de se desejar aquilo que não é necessário ou numa quantidade que seja, ela mesma, além do necessário. Para Epicuro, o prazer é meramente a supressão da dor e, sendo assim, não pode ser acumulado, ou seja, não faz

sentido continuar comendo quando não se tem mais fome, como não faz sentido desejar um alimento especial quando um alimento simples cumpre do mesmo modo a função essencial da comida. “O prazer carnal não cresce quando o sofrimento devido à necessidade é afastado, mas somente varia. O limite dos prazeres da alma resulta do cálculo racional dos próprios prazeres e das emoções afins a eles, causas habituais dos maiores temores do espírito” (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 317). Se o prazer pudesse ser acumulado, essa possibilidade de acumulação faria com que todos os tipos de prazer se tornassem iguais entre si, ou em outras palavras: “Se todo prazer pudesse intensificar-se de tal maneira que durasse e influenciasse todo o organismo, ou as partes mais essenciais de nossa natureza, os prazeres nunca difeririam uns dos outros” (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 316). Nem o prazer nem a dor são absolutos, mas são necessários, inerentes à condição do homem, ou mesmo de tudo aquilo que viver. O que ocorre, para Epicuro, é que somos a princípios dotados de inteligência e de uma capacidade de conhecimento que nos torna capazes de administrar o prazer e a dor. Ou ainda:

(...) o limite do prazer, como já sabemos, *é a ausência da dor, a aponía*. Noutros termos: *o prazer aumenta até que a necessidade se apague e a dor desapareça, e aqui o prazer toca o seu limite extremo, além do qual não pode mais crescer*. É a própria natureza do prazer catastemático que impõe tais conclusões: se ele consiste na ausência de dor (*aponía*), é claro que nenhum acréscimo e nenhum incremento são pensáveis no momento em que não se experimenta mais dor. Portanto, o prazer (catastemático), quando existe e enquanto existe, é pleno e total, tem valor absoluto, sendo, portanto, infinito. (REALE, 1994, p. 216, grifo do autor.)

Assim, Epicuro constrói uma disciplina do corpo que pretende mais propriamente evitar a dor do que buscar o prazer como nós o conhecemos ou mesmo como o concebiam os seus contemporâneos ao interpretá-lo erroneamente. Epicuro, então, prega mais propriamente uma *administração* ou *economia* das sensações como um modo de bem viver. Não nega a necessidade de dor, sabe que se sentirá fome e sede pela necessidade natural que o indivíduo tem de se alimentar e de se hidratar, e mesmo que o corpo sofrerá se for submetido a maus tratos. Para ele o importante é que à necessidades naturais não sejam acrescentadas necessidades vãs e que o indivíduo se preserve de maus tratos que possa cometer a si mesmo ao desejar além do necessário:

(...) a dor, o medo e o sofrimento estão sempre à espreita: a missão da ética é ensinar a evitá-los ou suportá-los. Quanto a sentir prazer, todo mundo já nasce sabendo. O que podemos e devemos aprender é

escolher os prazeres mais propícios para atingir a vida feliz, que nos torna “como um deus entre os homens”. (MORAES, 1998, p. 7)

Mas outro temor que apavora aos homens é o medo da morte. Para isso, e mais uma vez colocando a vida mesma como valor absoluto, Epicuro tem uma resposta direta: “A morte nada é para nós, pois o que se decompõe é insensível, e o que pé insensível nada é para nós” (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 315). A máxima diz ao mesmo tempo de dois pilares do pensamento de Epicuro: um do absoluto da vida, que enquanto é, é; em segundo lugar, dos sentidos como modo necessário para se assimilar e adquirir conhecimento, como objetivo em si mesmo e como modo de adquirir autocontrole, já que o sábio, para Epicuro, dentre outras coisas, seria naturalmente o mais capaz de evitar os males que ele mesmo diagnostica.

As causas dos males praticados pelos homens são o ódio, a inveja e o desprezo, que o sábio domina por meio do raciocínio. Aquele que se torna sábio uma vez, nunca mais assumirá nem fingirá assumir voluntariamente uma atitude contrária. Ele será mais suscetível aos sentimentos, porém isso não constituirá um estorvo à sua sabedoria. Entretanto, nem toda constituição física nem toda nacionalidade permite a um homem tornar-se sábio. Mesmo submetido à tortura o sábio é feliz. Somente o sábio saberá ser grato aos amigos, presentes e ausentes igualmente, e demonstrará a amizade em palavras e atos. Quando for submetido à tortura, então gritará e lamentar-se-á. (...) Não punirá os servos – ao contrário, apiedar-se-á deles, e perdoará os que se lhe mostrarem dedicados. Segundo os epicuristas, o sábio não se apaixonará, nem se preocupará com sua sepultura. (...) O sábio também não cederá ao fascínio dos artifícios retóricos. Os epicuristas sustentam ainda que a união carnal jamais faz bem, e que se deve ficar contente se ela não faz mal. (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 310)

Aqui se encontra um aparente paradoxo: para Epicuro os sentidos são o modo mais seguro de apreensão da realidade, por causa do seu estrito imediatismo: não são os sentidos que se enganam, mas o pensamento e a linguagem que podem fazer com que se incorra em engano: bem, se os sentidos, mais do que o pensamento e a linguagem, é a base do conhecimento, por que um pensador epicurista não pode se entregar às tentações da carne? É que não se pode confundir os sentidos com os impulsos, e não se pode esquecer de que Epicuro afirma que as necessidades (desejos) cuja satisfação leva a preservar e conservar a vida devem ser sempre atendidos na medida mesma do possível, e que sábio é aquele que sabe suportar serenamente os momentos de privação. Cultivar desejos excessivos é provocar dores desnecessárias, logo, se trata de um equívoco, mas um equívoco que não se deriva das sensações e dos sentidos. Os sentidos são mesmo a base do que se poderia chamar de uma epistemologia epicurista, por

antecederem à linguagem e às interpretações. A sensação por si mesma é pura, neutra e desinteressada, daí poder ser plenamente creditada.

Toda sensação, diz ele, é destituída de lógica e incapaz de memorizar; nem por si mesma, nem movida por causas externas, pode acrescentar e tirar seja o que for. E nada existe que possa contradizer as sensações. Tampouco uma sensação homogênea pode contradizer outra contradição homogênea, porque uma e outra são equipolentes, nem uma sensação heterogênea pode contradizer outra heterogênea, porque os objetos de seus juízos não são os mesmos; nem a razão pode contradizer as sensações, porque a razão depende totalmente das sensações. Nem uma sensação pode contradizer outra, porque nossa atenção está voltada igualmente para todas. A veracidade das sensações é garantida pela existência efetiva das percepções imediatas. Ver e ouvir são tão reais quanto sentir a dor; logo, é necessário que nossas inferências sobre aquilo que não cai no âmbito dos sentidos provenham do mundo dos fenômenos. Realmente, todas as nossas noções derivam das sensações, seja por incidência, ou por analogia, ou por semelhança, ou por união, com uma certa colaboração também do raciocínio. As visões dos loucos e as que aparecem nos sonhos são verdadeiras, porque movem a mente; e o que não existe não move. (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 290)

Ponto no qual ele rompe radicalmente com os conceitos de Sócrates e Platão, para os quais o mundo sensível é apenas uma ilusão, a cópia de uma cópia. O mundo sensível é especificamente valorizado porque, para Epicuro, não há outra vida que não seja essa: a alma mesma, embora exista, existe como parte do corpo, e se desagrega quando se desagrega o corpo: “esta vida que estamos vivendo e que terminará com a desagregação dos átomos que nos compõem é a *única* de que dispomos. Não tem sentido, portanto, no horizonte de seu pensamento, perguntar se no absoluto o homem *é* ou *não é* feliz” (MORAES, 1998, p. 12, grifo do autor). Nesse ponto, Epicuro depara com a necessidade de uma explicação do mundo físico que justifique e fundamente as suas ideias sobre a felicidade, da busca do prazer, do evitar a dor e da indiferença total em relação à morte.

### 3.1 Os sentidos e o mundo

Para Epicuro, ao contrário do que acontecia para Sócrates e Platão (o *Fédon* será o principal exemplo disso), os sentidos são uma fonte direta de conhecimentos, e seria deles mesmos que se deve adquirir, por intuição, até mesmo os conhecimentos aos quais não se pode ter acesso diretamente. Em Platão, o verdadeiro mundo se encontra além da realidade sensível, da qual não se poderia dizer, rigorosamente, que seria uma realidade em primeiro plano. Epicuro rompe com essa ideia e, por isso, diz-se de Epicuro que ele teria sido o primeiro dos pensadores materialistas:

(...) a visão da *physis*, da realidade, proposta por Epicuro, torna-se um verdadeiro “materialismo”, graças à negação clara e explícita do *suprassensível*, do *incorpóreo* e do *imaterial*. Epicuro é, em certo sentido, o primeiro materialista que formulou de modo teoricamente consciente o próprio materialismo. (...) (o materialismo só é tal se *nega existência de outra realidade além da material*). (REALE, 1994, p. 146, grifo do autor)

Seu materialismo não é exatamente o mesmo de que tratam as vertentes modernas do materialismo: talvez Epicuro seja ainda mais radical, por não derivar tantas consequências e pensar mais especificamente o indivíduo do que a comunidade. Como se disse poucas linhas atrás, para Epicuro os sentidos são a mais segura, senão a única, via do conhecimento. A princípio, todos, salvo exceções, seriam dotados de sentidos e, com eles, poderia perfeitamente e inequivocamente, conhecer o mundo. De onde viriam, então, os erros, pode se perguntar, e para essa pergunta a resposta é: “o erro não estará na sensação, já que efetivamente assim a vejo, mas na conclusão indevida que extraí daquilo que percebi” (MORAES, 1998, p. 29). A sensação, em si mesmo, jamais pode estar errada, e é basicamente a *mesma* para todos (o que difere é a interpretação que se pode dar de cada fenômeno). O que ocorre é que a sensação mesma não pensa: de certo modo é isso que a torna isenta e confiável, mas o pensamento pode ser equivocado e, sobretudo, na sua transmissão podem surgir erros.

Com a linguagem manifesta-se a possibilidade do erro. Para reconhecer a verdade de um enunciado, será necessário verificar se ele está de acordo com os critérios de verdade que são as sensações e as noções gerais. O pensamento poderá assim, como dizem os epicuristas, “projetar-se” para a frente: para intuir o que não está presente, por exemplo para afirmar a existência do vazio, que, por definição, é invisível, mas cuja existência é necessária para explicar a existência do movimento. Essa projeção sempre deverá ser controlada pela experiência, portanto pela sensação. (HADOT, 2014, p. 179)

A dor e o prazer são sensações *tão* inatas que se pode mesmo perguntar como se pode fazer uma relação entre as mesmas, dor e prazer, e a linguagem; logo, a linguagem deve ser depurada de acordo com as sensações, ou seja, o pensamento e a linguagem conduzirão ao equívoco sempre que se dissociarem do que *dizem* as sensações, de um modo tal (daí a necessidade, para Epicuro, de uma linguagem simples como base para a transmissão do pensamento filosófico), que cada postulado se mostre tão imediato quanto as próprias sensações, ou seja, que se mostrem evidentes por si mesmos.

Para atingirmos esse objetivo é essencial que a primeira imagem mental associada a cada palavra seja percebida, e que não haja necessidade de explicação, se quisermos ter realmente um padrão ao qual seja possível referir um problema de investigação ou reflexão ou uma inferência mental. Além disso devemos compatibilizar todas as nossas investigações com nossas sensações, e particularmente com as apreensões imediatas, sejam elas da mente ou de qualquer outro instrumento de juízo, e compatibilizá-las igualmente com os sentimentos existentes em nós, para podermos ter indicações que nos permitam julgar o problema da percepção por via dos sentidos e do que é imperceptível aos sentidos. (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, p. 291.)

A dor e o prazer, voltando a um ponto anterior, sendo de certo modo os extremos das sensações individuais, acabam por se mostrar inexprimíveis, ainda que o que as cause de forma imediata possam ser fatores externos, quer dizer, objetivos: o problema aqui são *limites* que o próprio Epicuro não podia enxergar de todos os pontos de vista: até que ponto as sensações individuais são propriamente particulares. A criança, desde o nascimento, sabe diferenciá-las e expressá-las, dor e prazer, ainda que não através da linguagem, a qual, no nascimento, ainda não possui. A criança recém-nascida poderia mesmo ser um exemplo o mais adequado daquilo que Epicuro deseja falar quando se refere à confiabilidade que as sensações merecem na construção do conhecimento: o recém-nascido ainda não é capaz de controlar as emoções provocadas pelas sensações; sorrirá e chorará ou se manterá sereno de acordo com aquilo que o afeta, e está livre de se enganar porque, próximo demais da vida dos instintos, não pode chegar a conclusões mais complexas, e livre de expressar o engano porque não domina uma linguagem que poderia fazer com que ela se equivocasse, ou mesmo que mentisse. Para Wittgenstein, nas *Investigações filosóficas*, isso chega mesmo a ser um paradoxo, porque, ao ensinar a alguém que esteja aprendendo uma primeira língua o que são os objetos, a sua própria exterioridade seria um princípio (ainda que não deem conta de tudo, como em Agostinho, nas *Confissões*, em trecho que o próprio Wittgenstein (1975, p. 13)

comenta), mas como seria possível ensinar, por exemplo, o que é a dor, se a mesma, mesmo podendo ser provocada por fenômenos exteriores, não é exterior, ou melhor dizendo, não é exteriormente sentida? (WITTGENSTEIN, 1975, p. 70). Melhor dizendo, como se pode estabelecer uma relação entre o que denomina e o que é denominado, sobretudo quando se pode dizer que as dores, agora na lógica de Wittgenstein, não são uma coisa que se conhece, mas uma coisa que se tem? A pergunta de Wittgenstein não é tanto como ensinar as sensações através da linguagem, mas como essa própria interioridade interfere nas relações que a linguagem estabelece. A linguagem *simples* do epicurista, embora aqui não se trate propriamente de aprender a falar, mas mais especificamente de saber empregar a linguagem de um determinado modo, não se perde no apontamento das coisas simples e imediatas, lá onde estão os próprios objetos, até porque esse apontar é feito por quem, imagina-se, já adquiriu uma linguagem: o paradoxo do modo de *aprendizagem* da linguagem na descrição de Agostinho, para Wittgenstein, vem do fato de que o simples apontar só serviria para quem já conhecesse uma língua anterior e estivesse, agora, assimilando rusticamente os elementos de uma língua estrangeira, daí o apontar não ser um modo suficiente. Em compensação, o apontar mais importante do epicurista não é para as coisas exteriores, assim como não é propriamente para uma interioridade, e nem pode ser descrito como apontar, mas como relacionar-se. Conheço a partir das sensações, mas não mais como uma criança, porque as privações mais simples já não me levam ao choro, que não foi necessário que alguém me ensinasse: o que precisei aprender com o tempo foi o nome geral que têm as sensações que fazem com que eu, quando ainda não dotado de linguagem, me expressasse a partir do choro, ou seja, a dor. A partir do momento que domino esse conceito, em si abstrato, posso me equivocar sobre ele ou, deliberadamente, expressá-lo de forma errônea, dissimular, mentir. A partir do momento em que domino o conceito de dor posso me expressar opostamente ao que verdadeiramente sinto. Quando se tem diante dos olhos um recém-nascido, imagina-se que o mesmo não dissimule as sensações que expressa, mas em algum momento será capaz de fazê-lo, e para Wittgenstein a pergunta não é *quando*, mas *como*. Wittgenstein não está preocupado com a mentira como fenômeno ético, mas como uma das possibilidades dos “jogos de linguagem”: é necessário que se expresse aquilo que se sente ou algo no lugar daquilo que se sente (quanto à dor, posso tanto fingir que a sinto como, quietamente, fingir que não a sinto). De qualquer modo, Wittgenstein admite que é preciso parar em determinado ponto, e que isso é constituinte da linguagem humana, e



pode redundar tanto na angústia daquele que não consegue exprimir exatamente aquilo que sente (não é possível através da linguagem mensurar o grau de uma dor que se sinta a não ser em termos vagos, como  *muito e pouco*) e a daquele que não sabe do outro se diz ou não a verdade. O que para Wittgenstein sugere um paradoxo, para Epicuro será uma saída: é a partir das sensações que se deve, se não propriamente aprender, pelo menos abalizar a linguagem; as sensações são mesmo confiáveis porque antecedem a linguagem, a qual seria a mais rica fonte em potencial de mal-entendidos (o mentiroso que deliberadamente distorcesse a realidade para Epicuro seria tão tolo quanto aquele que fizesse afirmações falsas por não compreender a realidade). Epicuro, que encara o problema da linguagem de forma bem diferente da de Wittgenstein, acredita nos sentidos como inequívocos justamente por causa dessa anterioridade: a mentira é tão posterior quanto o engano. Para Epicuro essa questão não será um problema justamente porque, nesse sentido, o indivíduo não procura a certeza quanto às possíveis assertivas do outro, daí a pouca eficácia que teria entre os epicuristas o mentiroso. Os sentidos ainda são a fonte mais confiável do saber exatamente por causa do seu caráter imediato não porque digam ao outro o que sinto, mas porque dizem a mim mesmo. O epicurista, diria Nietzsche (2004, p. 100), teria a superioridade de não saber o que seria um viver para outros, ao ponto mesmo de essa preservação de si e conseqüente indiferença em relação ao resto, ou seja, sua autarquia, poder ser mesmo tomada como uma  *imoralidade*. Em compensação, justamente essa  *imoralidade* nascida da indiferença é o que faz com que aqui a mentira, vista tanto do ponto de vista da moral como do ponto de vista de uma possível praticidade, não seja um problema: entre epicuristas legítimos a mentira não faz sentido. Assim, o ser humano pode indiferentemente mentir ou se enganar, mas as sensações não podem fazer o mesmo:

(...) ele não só nega que a sensação esconda as coisas e confunda a alma, mas afirma que ela constitui  *o mais sólido critério de verdade*, que só ela é sempre verdadeira, e, portanto, que “capta o ser” (...) Os raciocínios e as demonstrações terminam no vazio porque procedem ao infinito e, portanto, afastam-nos sempre mais das coisas, ocultam-nas e nunca as desvelam. A platônica referência metaempírica e a dialética que opera essa inferência são, portanto, decepcionantes: é preciso fixar-se nas coisas e nas suas “vozes” (sensações). (REALE, 1994, p. 144-145, grifo do autor.)

A linguagem e o pensamento são modos que podem levar ao erro quando, em vez de partir das sensações e tentar buscar nelas uma visão do mundo sensível, negam as sensações como fonte de conhecimento, ou seja, quando como em Platão se deseja

atingir a partir do pensamento e da linguagem um mundo que esteja além daquele que conhecemos diretamente a partir dos sentidos. Por outro lado, é preciso que se interprete as sensações dentro de um bom-senso que evita a derivação em erros: o pensamento e a linguagem não são, nesse sentido, males em si, mas males em potencial, devido à possibilidade da redundância em erro. Já as sensações, pelo seu caráter inato, jamais podem incorrer em erro, dada a sua própria natureza.

A sensação e a emoção constituem, com efeito, não só a evidência primeira, mas também a fonte mesma donde provêm as prenoções, isto é, as significações sem as quais não há discurso, comunicação ou pensamento. Porém só começamos a dizer e a pensar quando, afastando-nos da sensação, relacionamos o dado imediato do aqui e do agora à imagem mental da classe de objetos em que ele se insere. As palavras servem para conservar as noções dos objetos quando não estamos percebendo, permitindo-nos decolar do aqui e agora, no qual se exaurem a sensação presente o gesto que a designa. (MORAES, 1998, p. 32)

O princípio do conhecimento só é possível a partir das sensações, mas se dá além delas, sobretudo porque existe o pensamento, a linguagem e a memória, a partir dos quais é possível ter a intuição daquilo que as sensações não são capazes de alcançar, como o todo e o vazio. Ainda assim, percebe-se que Epicuro dá um passo mais uma vez diferente daquele dado por Platão, pois, em Epicuro, aquilo que se pode intuir não pode ser alcançado pelas sensações do indivíduo, como as fronteiras dos mundos possíveis, assim como, em compensação, não há um mundo suprassensível que se possa alcançar com uma vida que vá além do corpo, ou seja, além dos sentidos materiais do próprio corpo. As sensações vêm antes do pensamento racional e da linguagem, e mesmo a linguagem e o pensamento racional derivam das sensações, que também as tornam possíveis, assim como tornam possível, na base, a comunicação: os enunciados das pessoas se encontram porque as palavras nomeiam as coisas em comum acordo, e é desse mesmo modo que podem chegar à verdade sobre as coisas. Em outros termos, “o caráter de a-racionalidade e passividade da sensação constitui a melhor garantia do fato de ser pura reprodução de dados não modificados e, justamente por isso, a declara absolutamente verdadeira” (REALE, 1994, p. 160). São as sensações que dão ao conhecimento um princípio e uma possibilidade de objetividade:

(...) a sensação, enquanto *afecção* e, portanto, passiva, não se produz por si, mas deve ser produzida por alguma coisa da qual é o efeito; e, se é produzida por alguma coisa, deve ser também correspondente a ela. Como as afecções de prazer e dor são produzidas por alguma

coisa e correspondem a ela (é impossível que o que produza a dor, se e na medida em que a produz, não seja doloroso, e o que produz prazer, se e na medida em que o produz, não seja apazível), assim ocorre com qualquer outra sensação: é necessário não só que subsista o objeto que a produz, mas que corresponda também à sensação que produz. (...) a sensação é objetiva e verdadeira porque, em última análise, é produzida e, portanto, garantida *pela própria estrutura atômica da realidade*. (REALE, 1994, p. 157-158, grifo do autor.)

A teoria do conhecimento de Epicuro, se assim podemos chama-la, é bem simples. O que Epicuro evita é a construção de um conhecimento que não seja assimilável pelas sensações, embora tenha que pensar fenômenos que as sensações não possam abarcar, porque é justamente desse distanciamento que mais facilmente derivam erros, e com eles os temores supersticiosos, como o próprio medo da morte: mais apropriadamente, já que Epicuro precisa lidar com afirmações cuja comprovação não pode se basear propriamente no sensível, Epicuro elege as sensações como o melhor modo, ou mesmo o único, de compreensão das coisas mais próximas, e é dessa compreensão do mundo que se deriva, por dedução, aquilo que não pode ser observado. O medo da morte deriva, para Epicuro, do falso julgamento de que a mesma seria algo que se pudesse conhecer: teme-se a morte porque ela é a suspensão da possibilidade de prazer, e por isso a temem aqueles que se entregam a vícios, a prazeres desmedidos, aqueles que desejam acumulá-los como se isso fosse possível, e a temem aqueles que veem nela o final de uma fase, depois da qual se sucederá um outro mundo, de castigo para os maus e recompensa para os bons. É ao pensar muito além dos sentidos ou de intuições derivadas mais ou menos diretamente dos sentidos que surgem esses medos, para Epicuro essencialmente supersticiosos.

Ao insistirem em que o erro de julgamento não provém das sensações, mas de interpretações equivocadas dos dados sensoriais, os epicuristas estavam principalmente preocupados em libertar o homem dessas funestas consequências das falsas explicações inspiradas pelo terror supersticioso. (...) Epicuro interessava-se pouco pela explicação pormenorizada de fenômenos complexos. (...) O essencial, para ele, não era o conhecimento, mas sim aquele conhecimento que libertasse o homem dos temores e terrores. (MORAES, 1998, p. 35)

Em compensação, como se disse antes, os sentidos não podem dar conta de toda a realidade do universo, por isso “quanto mais longe estivermos das coisas visíveis e palpáveis, mais teremos de nos apoiar em nossas mentes” (MORAES, 1998, p. 40). Os átomos e o vazio, que não podem ser assimilados pelas sensações, precisam ser elaborados mentalmente, mas ainda assim como forma de intuição comum. Guardadas

as devidas proporções, e observadas importantes diferenças entre um e outro, pode se dizer que, em parte, o pensamento de Epicuro antecipa o de Kant, na *Crítica da razão pura*, no que diz respeito à intuição de tempo e espaço.

O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitissem a sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados nele. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição *a priori* (que não é empírica). (KANT, 2013, p. 74-75)

É a infinitude do próprio espaço – assim como ocorre com o tempo, sobre o qual Kant (2013, p. 79-80), faz afirmações análogas – que faz com que não se possa ter dele um conhecimento empírico. Kant afirma o espaço como intuição *a priori* porque sabemos de sua infinitude embora não possamos experimentá-la: vivemos o espaço dentro de limites de observação, a partir das partições de um todo que não pode ser abarcado pela experiência. O espaço é condição da experiência, por isso a antecede como intuição pura. Epicuro coloca o espaço como condição do movimento dos corpos, e o intui pela existência dos corpos, usando como base primeira os sentidos:

(...) a existência de corpos é atestada em toda parte pelos próprios sentidos, e é nos sentidos que a razão deve basear-se quando tenta inferir o desconhecido partindo do conhecido. Se aquilo que chamamos vazio ou espaço, ou aquilo que por natureza é intangível, não tivesse uma existência real, nada haveria em que os corpos pudessem estar, e nada através de que eles pudessem mover-se, como parece que se movem. 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 essência inteiras e seus nomes significam, por isso, essências realmente existentes e não propriedades ou acidentes de coisas separadas. (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 292)

Epicuro deduz a infinitude do espaço da infinitude dos corpos, num movimento circular: um espaço limitado não poderia conter uma quantidade infinita de corpos, assim como uma quantidade limitada de corpos se dispersaria indefinidamente num espaço infinito (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 293). Não se pode negar que, para nós, a concepção de Epicuro seja um pouco difícil não propriamente de compreender,

mas de aceitar: o argumento tem uma lógica interna irrefutável, mas esbarra na impossibilidade de intuir uma infinidade de corpos: a infinidade do espaço é mais facilmente aceitável porque, se pensássemos num limite para o espaço, logo cairíamos na tentação de nos perguntarmos por um além desse limite. Kant e Epicuro se diferenciam, na solução do problema, porque a intuição do tempo e do espaço, para Kant, é a própria condição da experiência, enquanto para Epicuro a infinitude do espaço e a natureza do tempo<sup>7</sup>, embora não possam ser experimentadas, são deduzidas pelas experiências, ou melhor, pelas sensações. É um pouco como se o ponto de partida de Kant fosse o ponto de chegada de Epicuro. A física de Epicuro, calcada mais na observação de fenômenos empíricos e nas deduções que se pode derivar delas, acaba se assemelhando mais a uma espécie de epistemologia da qual Epicuro derivara um tipo de moral, no que também se diferencia de Kant por não calcar esse *tipo de moral* no dever e esse dever na razão<sup>8</sup>.

### 3.2 Princípios físicos

É apenas sendo livre, e sobretudo livre dos medos, que se pode viver de acordo com a teoria epicurista, aliás, é apenas a partir da eliminação desses mesmos medos e na construção de um modo de liberdade que a filosofia de Epicuro encontra um sustentáculo, caso contrário, cairia em contradição interna. É certo que são necessários o prazer e a dor, os quais se pode administrar com sabedoria. É certo também, que se vive, e que morte cessará esse momento, mas quando isso ocorrer o indivíduo já não terá relação com o fenômeno, já que a relação do indivíduo vivo é uma relação com a própria vida, morto, não apenas não terá mais relação com nada, como deixará mesmo de ser propriamente algo que se possa chamar indivíduo. Porém, acreditar nesses

---

<sup>7</sup> O tempo em Epicuro é visto de uma maneira um pouco diferente da maneira como o mesmo vê o espaço, mesmo porque seria estranho que Epicuro se aplicasse com tanto empenho em afirmar a infinitude do tempo (embora tacitamente a aceite, ainda que como algo que, ultrapassando-nos, não deve nos importar), já que se ocupa com o vivo enquanto vivo (é óbvio que mesmo aquilo que é vivo não pode experimentar a infinitude do espaço, mas enquanto estiver vivo fará parte dele): o tempo, para Epicuro (apud DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, p. 299-300), deve ser percebido a partir das durações nas quais naturalmente o dividimos, como os dias e as noites, ou a partir das sensações que nos afligem, nas relações entre mobilidade e imobilidade, e no que diz respeito à duração do prazer e da dor.

<sup>8</sup> Perceba-se, naturalmente, que nada seria mais estranho para o pensamento de Epicuro do que a construção de um imperativo categórico. Epicuro e Kant partem da razão como pressuposto de modos de viver, mas as relações daí derivadas são bastante diferentes. Para Kant, o indivíduo deve se submeter à razão por si mesma, também sem esperar conseguir as benesses de um devir incerto ou temendo os castigos de um outro mundo. Mas em Epicuro, a razão, o conhecimento da ordem do mundo devem, justamente, libertar o indivíduo de toda e qualquer relação que pareça desnecessária. Ou seja, para Kant o indivíduo deve sempre servir à razão, enquanto em Epicuro a razão deve servir ao indivíduo.

pressuposto exige que se explique aquilo que nos cerca, a própria realidade, ou seja, a natureza das coisas:

(...) para poder atingir o prazer estável, é necessário que ele seja livre; mas de outro, se sua alma e seu intelecto são formados de átomos materiais movidos por um movimento sempre previsível, como poderia o homem ser livre? A solução consistirá precisamente em admitir que é exatamente nos átomos que se situa um princípio de espontaneidade interna, que não é senão essa possibilidade de desviar-se de sua trajetória, o que dá, assim, um fundamento à liberdade do querer e a torna possível. (HADOT, 2014, p. 177-178)

A breve teoria do conhecimento de Epicuro será sumamente importante neste ponto: Epicuro, aqui, precisa partir justamente da intuição, nascida do sensível, que ele prega. É preciso pensar nesse momento dois aspectos além do sensível: o vazio e o comportamento dos átomos. O objetivo de Epicuro ao construir o que seriam os princípios de uma física é libertar o homem dos medos de forças que ele não possa controlar. Para chegar a isso, Epicuro constrói uma visão do universo, baseada no movimento dos átomos no vazio e na sua união nos corpos que percebemos, num princípio de radical aleatoriedade.

Como a natureza em geral é constituída por átomos materiais e agregados de átomos, assim também a específica natureza do homem é constituída por agregados de átomos: o agregado de átomos da alma e o agregado de átomos do corpo; ambos materiais. Se material é a essência do homem, material será necessariamente também o seu bem específico, aquele bem que, atuado e realizado, torna feliz. Qual seja esse bem, a natureza considerada na sua imediateza no-lo diz sem meios termos, mediante os sentimentos fundamentais do *prazer* e da *dor* (assim como sem meios termos nos diz o que é verdade mediante a sensação). Os seres vivos, desde o nascimento, instintivamente buscam os prazeres e instintivamente fogem das dores. (REALE, 1994, p. 204, grifo do autor.)

Essa citação de Reale, grosso modo, é uma generalização da teoria como um todo, mas essa explicação, por si mesma, deveria ser o que mais e melhor deixa claro que não é preciso temer mesmo a própria morte, provavelmente o objetivo mais importante de Epicuro ao descrever a natureza física das coisas: aqui se unem causa e consequência, quer dizer, a aleatoriedade da natureza é o princípio da vida e da morte, pois os átomos geram a vida quando se agregam numa determinada forma, e essa forma cessa porque é necessário que, do mesmo modo aleatório, os átomos se desagreguem, não restando uma vida após a morte. Nesse ponto se percebe a diferença radical entre o pensamento de Epicuro e o pensamento cristão, o que fez com que Nietzsche (2004, p.

57-58) o elogiasse: nada fazia Epicuro de mais relevante do que arrancar pela raiz, através do seu pensamento, a noção dos eternos castigos infernais para os pecadores, ideia de eternidade que acabou tendo mais força do que a de que os justos seriam acolhidos num paraíso também por toda a eternidade; para o judeu-cristão, a própria ideia de finitude já aparecia como um castigo, e era da morte que os justos desejavam ser salvos; o castigo eterno, que faz mesmo com que o supliciado deseje a morte, ao mesmo tempo se torna uma coisa temível, mas exerce um estranho poder de convencimento ao oferecer também ao pecador a própria vida eterna. A angústia derivada do cristianismo nasce da dupla pergunta quanto ao que seremos depois de sermos, ou seja, do que acontecerá conosco depois da morte, pois para o cristianismo é sumamente importante o princípio de causalidade segundo o qual cada um de nós foi criado por Deus e a quem esse mesmo Deus prometeu recompensas ou castigos num mundo após a vida que conhecemos, promessa à qual podemos nos agarrar ao ponto de imaginar ou que o pensamento de Epicuro não oferece nada ou mesmo que a função de todo e qualquer pensamento seja justamente a de oferecer alguma coisa, a não ser que se pense, como ele, que esperar seja pela recompensa seja pelo castigo depois da vida seja por si mesmo criar uma angústia que não existia. Schopenhauer (2005, p. 363-364), dá uma resposta semelhante a de Epicuro para essa questão: angustiar-se quanto a possibilidade de, no futuro, não-ser não faz sentido, porque ninguém se angustia, a princípio, com o fato de antes *não ter sido*. Epicuro responde às duas negativas ao mesmo tempo, e depois lhes vira as costas. Quando o indivíduo chega a esse conhecimento, compreendeu na prática a filosofia de Epicuro, o momento em que um universo sem teleologia, em vez de angustiar, explica o quanto a morte não se relaciona com aquele que vive.

Pode o prazer ser perfeito se o medo da morte e das decisões divinas neste mundo e no outro podem turvá-lo? (...) é o medo da morte que está na base de todas as paixões que tornam os homens infelizes. É para curar o homem desses terrores que Epicuro propõe seu discurso teórico sobre a física. Não se deve, sobretudo, representar a física epicurista como uma teoria científica, destinada a responder a interrogações objetivas e desinteressadas. Os antigos já tinham notado que os epicuristas eram hostis à ideia de uma ciência estudada por ela mesma. Ao contrário, a teoria filosófica, aqui, é apenas a expressão e a consequência da escolha da vida original, um meio de atingir a paz da alma e o prazer puro. (HADOT, 2014, p. 175)

Nesse ponto, mas mais uma vez guardadas as devidas proporções, pode se enxergar uma aproximação do pensamento de Epicuro com o pensamento existencialista

moderno, sobretudo em Sartre ou em Camus, mas também, de certo modo, em Kierkegaard: num universo que não tem ele mesmo um sentido delimitado, cabe ao indivíduo construir esse sentido, com a diferença de que, em Epicuro, essa reação não se dá numa esfera política, mas, sobretudo, porque, para Epicuro, a angústia inaugural do existencialismo (mesmo o do existencialismo ateu), não faria tanto sentido. O epicurismo, efetivamente, constrói seu modo de vida pensando no que é a morte, mas, diferente do existencialismo, não coloca o indivíduo como “ser para a morte”, mas resolve a questão negando a própria morte como problema e fazendo como que o indivíduo se encontre consigo mesmo em relação à vida. A visão de Epicuro e a dos existencialistas, ateus e cristãos, de modos diferentes, visa a libertar o indivíduo para que o mesmo decida por si mesmo. Perceba-se que os existencialismos cristão e ateu são diferentes no sentido em que, para o cristão, a escolha é mais rigorosamente direcionada, enquanto para o ateu as questões se encontram angustiosamente abertas, embora, ainda assim, haja uma radical responsabilização do indivíduo quanto às suas escolhas, nesse caso, por se darem também num universo não teleológico. A finitude mesma é algo de que não se foge e nessa “angústia abre-se a extrema possibilidade do homem como projeto, a saber, a morte. Toda angústia, portanto, é angústia da morte” (LUIJPEN, 1973, p. 387-388). Nesta perspectiva só o que resta é reencontrar, ou reinventar a partir de si, uma nova “fé na realidade” (LUIJPEN, 1973, p. 82). As escolhas de Epicuro, por outro lado, se encontram num horizonte mais *limitado*, se é que se pode mesmo falar em horizonte: não há, aqui, a necessidade de restaurar uma fé na realidade porque a própria negação da morte já deve, por si mesma, restaurá-la. Epicuro livra o homem dos medos em relação ao além, mas o coloca numa relação com a vida na qual o bem viver depende de relações simples de causa e efeito com o prazer e a dor. Epicuro também não constrói propriamente um ser para a morte, porque sua solução para esse problema é justamente que a morte seja efetivamente um problema para aqueles que estão vivos, assim como não pode ser um problema para os mortos, que estão mortos e não têm absolutamente problema nenhum. Ou seja, a morte não sendo problema para absolutamente ninguém, também não pode, em contrapartida, ser tomada como horizonte de sentido.

Há, de um lado, o núcleo sistemático indiscutível, que justifica a opção existencial, por exemplo a representação de um universo eterno construído pelos átomos e o vazio no qual os deuses não intervêm; de outro, as investigações sobre os problemas da importância secundária, por exemplo os fenômenos celestes, meteorológicos, que não



permitted the same rigor, but admit a plurality of explanations. In the two domains, the investigations are conducted exclusively to ensure the peace of the soul, be it thanks to dogmas fundamental that will eliminate the fear of gods and death, be it, in secondary problems, thanks to one or several explanations that, by showing that these phenomena are purely physical, will suppress the disturbance of the spirit. (HADOT, 2014, p. 176)

Epicuro parte de uma visão da física muito anterior à sua. Talvez para evitar um diálogo com o pensamento de Platão e Aristóteles, que em outros pontos se mostrava falido (Epicuro não deseja, sobretudo, construir uma física ou uma visão de natureza que redunde numa teleologia). Ele deriva seu pensamento sobre a física de pensadores pré-socráticos, relendo-os de forma original dentro do seu sistema, considerando sobretudo que os pré-socráticos não tinham, como ele, a preocupação em sistematizar um modo de bem viver:

(...) foi principalmente pela originalidade da *síntese* que operou entre a *física atomística* de Leucipo e Demócrito e a *ética hedonista* anunciada pelos sofistas e defendida pelos cirenaicos que Epicuro passou à posteridade como um grande filósofo. Por constituir uma síntese, seu pensamento não é mera *justaposição* de ideias anteriores, mas uma *composição* cujos elementos foram elaborados uns em relação aos outros e completam-se uns aos outros. Por ser *original*, essa síntese relaciona de maneira nova o saber filosófico, notadamente ao buscar na física os fundamentos da ética. (MORAES, 1998, p. 28, grifo do autor.)

A originalidade de Epicuro está em atrelar a ética, ou mais propriamente moral, como se explicará mais adiante, aos conhecimentos da física. Epicuro opera um deslocamento histórico dos seus antecessores, mas não um levantamento, ou seja, uma doxografia rigidamente ligada à tradição: pelo contrário, Epicuro sempre fez questão de se mostrar independente de tradições, o que, inclusive, o levou a ser visto como arrogante e pedante por seus detratores. Aqui se operam, ao mesmo tempo, dois movimentos, um de retorno a uma tradição que antecede Aristóteles e Platão, ou seja, retomando o pensamento físico de filósofos pré-socráticos, e um segundo de ruptura com a teleologia de Platão, assim como quebra com Aristóteles, e mais uma vez com Platão, ao se utilizar da física apenas como um modo de sustentar um ponto de vista ético, ou moral:

(...) para uma exata situação histórica e teórica do pensamento de Epicuro, fica ainda um ponto essencial a ser destacado. Os pré-socráticos só conheceram a filosofia como cosmologia e como ontologia, ignorando a ética; Sócrates e os socráticos rejeitaram a cosmologia e a ontologia e reduziram a filosofia unicamente à ética, à

doutrina da sabedoria; com Platão e Aristóteles, a ontologia (que se torna metafísica) voltou a ser momento essencial da filosofia e sobre ela foi fundada a ética: a superioridade da ontologia (da doutrina que explica a causa de todas as realidades) sobre a ética é claríssima em Platão e é afirmada em nível temático com Aristóteles. Pois bem, Epicuro, enquanto reafirma a necessidade da ontologia como fundamento da ética, *inverte a hierarquia platônico-aristotélica e declara a ética superior à física* (à ontologia). À ciência e à *Sophia* superpõe-se a *phrónesis*, a sabedoria. (REALE, 1994, p. 149, grifo do autor)

O filósofo acreditava na infinitude do vazio e na infinitude dos corpos que por ele se movem. O próprio fato de o movimento ser possível é a prova fundamental do vazio, de modo circular o movimento comprova o vazio e o vazio torna possível o movimento. A contribuição radical de Epicuro é acreditar que o movimento e a união dos átomos se dá de forma aleatória, e é dessa aleatoriedade que se deve derivar que não somos, no todo, coordenados por grandes forças cósmicas que decidiriam sobre a nossa existência e o nosso destino: “sua ideia central, resumo de todas as outras, é, com efeito, a de que compreendendo a ordem cósmica como efeito mecânico do entrelaço dos átomos, libertamo-nos do terror supersticioso e do temor da morte” (MORAES, 1998, p. 8). Originalmente a ideia pode parecer potencialmente desoladora, pois, da mesma forma que se pode temer por um destino ditado por forças além do nosso controle, também se pode depositar algum tipo de esperança nessas mesmas forças, como o faz, por exemplo, o pensamento cristão. Epicuro, ao contrário, fundamenta suas ideias nesse princípio de aleatoriedade para que a busca pela felicidade encontre um limite na finitude do corpo, a qual, no fim das contas, é a única coisa sobre a qual se pode exercer algum tipo de controle:

(...) exatamente por resultar do entrelaço mecânico dos átomos, o cosmos não contém nenhum *télos*, nenhuma finalidade ou intenção imanente ou transcendente, natural ou divina. A morte é meramente a separação dos átomos que nos compõem. Não anuncia portanto nem castigos nem recompensas para os homens. Não devemos temer a morte e, menos ainda, as punições infernais inventadas pela ignorância e pela superstição. (MORAES, 1998, p. 8)

O homem é libertado do temor e de esperanças que, para Epicuro, são também elas vãs. Não se trata mais de responsabilizar os deuses ou quaisquer outras forças superiores e misteriosas pelo destino dos homens: “os deuses nada têm a ver com a produção do universo, que eles não se preocupam com o que acontece com o mundo e com os homens e, (...) que a morte nada é para nós” (HADOT, 2014, p. 176). A vida é apenas o encontro aleatório de átomos. A morte é apenas o momento em que esses

átomos devem se dissolver. De um modo que vá além da esfera de nossa observação limitada, tampouco as coisas que estão acima de nós necessitam de uma instância superior que as gere: as coisas que são existem porque foram geradas por átomos, os quais, naturalmente, existem. O que deixa de existir deixa de existir apenas pela dissolução dos mesmos, os quais, por sua vez, jamais deixam de existir, porque sempre existiram e sempre existirão. Ou ainda:

(...) o Todo não tem necessidade de ser criado por uma potência divina, pois é eterno, porquanto o ser não pode ser proveniente do não-ser mais que o não-ser não pode ser proveniente do ser. Esse universo eterno é constituído pelos corpos e pelo espaço, isto é, o vazio, no qual se movem. Os corpos que vemos, os corpos dos seres vivos, mas também os corpos da Terra e dos astros, são constituídos por corpos indivisíveis e imutáveis, em número infinito, os átomos, que, caindo com força igual em linha reta, graças ao seu peso, se unem e geram corpos compostos, no momento em que se desviam infimamente de sua trajetória. Os corpos e os mundos nascem, mas também se desagregam, em consequência do movimento contínuo dos átomos. Na infinitude do vazio e do tempo, há uma infinitude de mundos que aparecem e desaparecem. Nosso universo é apenas um dentre eles. A noção de desvio dos átomos tem dupla finalidade: de uma parte, explicar a formação dos corpos, que não poderiam constituir-se se os átomos se contentassem em cair em linha reta com força igual; de outra, ao introduzir o “acaso” na “necessidade”, dar um fundamento à liberdade humana. (HADOT, 2014, p. 177)

A vida mesma do homem é gerida pelos mesmos princípios que regem a vida de qualquer outro ser vivo. Sua visão do mundo físico também retoma a primeira dúvida do pensador, nascida das suas leituras de Hesíodo quando Epicuro ainda era bem jovem: nega que haja um criador incriado que esteja acima de todas as coisas, como acontece nas grandes religiões mosaicas, o cristianismo e islamismo. Tudo que existe, existe por si, a partir de uma concepção de existência eterna dos átomos que podem compor todas as coisas.

Se o fundamento de todas as coisas é a matéria corpórea, a forma deixa de ser concebida como um princípio de energia espiritual animando como um sopro a matéria corpórea, para reduzir-se ao mero *formato* de cada um dos infinitos aglomerados de corpúsculos atômicos; portanto, a um epifenômeno da matéria. Consequentemente, a vida, como qualquer outro fenômeno, passa a ser explicada, (...) como “um sistema particular de relações atômicas”. A vida surge quando, num mundo já formado, o calor, a umidade e a luz combinam-se em proporções adequadas à formação de *matrizes orgânicas* capazes de se reproduzir. A partir de um determinado grau de complexidade, tais organismos abrigarão, em seu interior, complexos atômicos mais sutis, que assumirão as funções de órgãos da sensibilidade. (...) O mais importante para a biologia atomística é

mostrar que todos os organismos, dos mais ínfimos vermes aos viventes dotados de sensibilidade e de pensamento, resultam do entrechoque mecânico dos átomos. Ela recusa, portanto, toda e qualquer concepção que erija a vida em princípio eterno e incriado. (MORAES, 1998, p. 45, grifo do autor.)

O texto mais específico de Epicuro sobre esses aspectos se encontram provavelmente na *Carta a Heródoto*. Epicuro não se demora tanto nessas questões, e mesmo nelas uma série de paradoxos surge, ou mais propriamente lacunas do que paradoxos. É que para o filósofo a necessidade de explicação do mundo físico só existe para que se compreendam os modos de agir que ele prega:

(...) o conhecimento físico não é verdadeiro porque tranquiliza a alma, mas, ao contrário, tranquiliza a alma porque é verdadeiro. Perderíamos a paz de espírito se as certezas teóricas em que a baseamos fossem desmentidas pelos fatos ou por sólidos argumentos. Por isso, o esforço filosófico deve voltar-se, antes de mais nada, para a análise do processo do conhecimento e, principalmente, para a identificação dos critérios de verdade. (MORAES, 1998, p. 28)

É mesmo a própria infelicidade, gerada pelos medos da dor e da morte, que nos levam a procurar a filosofia, ou mesmo a propriamente filosofar, e Epicuro crê e prega que efetivamente a filosofia pode trazer a cura para esses males, pois aquele que conhece, a partir do momento em que conhece, não mais deveria temer. Pois o conhecimento mesmo, se não fosse capaz de livrar de males como esse, o medo, de pouco valeria.

### 3.3 Princípios morais

Não se pode falar propriamente de uma moral ou de uma ética de Epicuro, pelo menos não no sentido moderno que se tem de moral e ética. Seus princípios são bastante reduzidos e abertos. O que faz com que se aproxime o seu pensamento de um pensamento de caráter ético ou moral é a forma prescritiva na qual se estruturam as máximas. Se as mesmas máximas, por outro lado, mesmo simplificadas, não dependessem de uma explicação física, seriam meramente um conjunto de prescrições morais. Se, em compensação, esses mesmos princípios se baseassem numa teleologia, teríamos uma religião. Não é o que ocorre. Eis, portanto, a razão pela qual Epicuro se debruça sobre os fenômenos naturais:

(...) Epicuro, elabora uma “canônica” e, sobretudo, uma “física”, para dar à ética uma fundação não só antropológica, mas também ontológica, *porque uma visão do homem só pode justificar-se*

*verdadeiramente em função de uma concepção do cosmo e do ser, do qual o homem é parte.* (REALE, 1994, p. 149, grifo do autor.)

Embora o conhecimento não seja um bem em si mesmo, mas um meio para se atingir a felicidade, o sábio que se contenta com pouco e dedica a vida à contemplação da natureza é o modelo supremo de felicidade para Epicuro: “na contemplação solitária do movimento das esferas celestes e da natureza das coisas o sábio encontra a mais durável e sólida felicidade” (MORAES, 1998, p. 9). Contemplar essa esfera é contemplar, naturalmente, a estrutura em que se baseia a própria vida e os seus fundamentos. Trata-se, ainda que se fale de algo que diz respeito a essa mesma vida que vivemos, de uma contemplação que se vale por si mesma. É nesse momento que o pensador pensa a própria vida à sua própria altura. O fenômeno está acima dele e é indiferente a ele. Ele, ao contemplar o fenômeno com a mesma indiferença, se coloca à mesma altura. A contemplação entra na lógica, da equação dos prazeres que se valem por si mesmo, sem que haja presunção de acumulação. Ou ainda:

Se não o prazer da carne, *mas o da alma* é superior, de modo qualitativo e não só quantitativo, então seria preciso concluir que na natureza particular que é o homem há uma componente que se diferencia da mera componente carnal e física, ao menos na medida correspondente à diferença dos dois tipos de prazeres sobre os quais estamos raciocinando. (REALE, 1994, p. 210, grifo do autor.)

Aqui podemos encontrar, mais uma vez, o elogio do sábio que se retira para meditar, daquele que se afasta da vida política e da vida pública e, conseqüentemente, se dissocia dos seus valores. A meditação, obviamente, não é apontada como uma *necessidade necessária* (na verdade nem é diretamente elencada no pressuposto epicurista fundamental), mas dialoga com a busca da felicidade por duas razões: não é possível ser feliz sem ser sábio, porque é preciso conhecer para não se ter medo, em segundo lugar, a contemplação não se assemelha a nenhum dos desejos não naturais e não necessários, no sentido em que não pode causar dor, pelo fato mesmo de ser algo que não pode ser retirado do indivíduo: a contemplação e, conseqüentemente, a sabedoria, fazem parte do conjunto das coisas simples de que pode viver o filósofo, pois a contemplação e a sabedoria se bastam a si mesmos:

(...) contemplamos por contemplar e somos felizes contemplando, ao passo que as atividades política e militar, mesmo quando desenvolvem excelentes e gloriosas virtudes, visam a finalidades diferentes da própria atividade, não sendo portanto desejáveis por si mesmas (só um

louco provoca uma guerra para poder mostrar suas qualidades bélicas). (MORAES, 1998, p. 9)

O sábio que atinge esse modo de conhecimento pode ser até mesmo comparado com os deuses em sua tranquilidade absoluta (a própria imperturbabilidade do homem é semelhante à imperturbabilidade desses deuses *de* Epicuro, que não se interessam e não se intrometem no destino individual dos homens):

(...) o acesso ao prazer da contemplação dos deuses. Porque os deuses existem, o conhecimento que temos deles é, com efeito, uma clara evidência que se manifesta na preocupação geral dos deuses presente em toda a humanidade. O raciocínio exige também e necessariamente que exista uma natureza superior a tudo e soberanamente perfeita. Os deuses existem, embora não tenham nenhuma ação sobre o mundo, ou melhor, porque eles não têm nenhuma ação sobre o mundo, está é a condição de sua perfeição. (HADOT, 2014, p. 180)

A superioridade do sábio em relação aos demais, aqui, aparece num ponto que amplia o controle dos próprios impulsos, a eleição apenas dos desejos cuja satisfação é necessária. Livre desses desejos, e conseqüentemente das próprias dores que se derivam deles, o sábio, como os deuses, pode se dedicar à contemplação das coisas. Em outras palavras, saindo da esfera dos deuses e voltando para a simples esfera dos homens, e especificamente dos pensadores:

(...) o filósofo em sintonia fina com a beleza cósmica será mais divino que humano, logo, mais metafísico que político. Ser bom cidadão já não é mais o ideal do filósofo (como era para Sócrates e Platão) e sim ser filósofo, o ideal do bom cidadão: para divinizar-se de vez em quando, o homem deve se tornar plenamente educado, portanto plenamente político, isto é, plenamente humano. (MORAES, 1998, p. 12)

Conhecer é a via que dá acesso à felicidade (num mundo em que a agregação política deixou de fazer sentido), porque, ressalte-se, é conhecendo que o homem se livra dos seus medos irracionais. A sabedoria, porém, não se trata de um dom, em compensação, por isso mesmo, se torna acessível a quem a desejar e se empenhar para consegui-la.

A sabedoria que abre a porta da felicidade, exatamente por não constituir um dom da natureza, nem menos ainda da graça divina, só pode ser atingida por um esforço perseverante. O acesso é facultado a todos, mas não são muitos os que chegam ao termo da caminhada. (MORAES, 1998, p. 11)

Epicuro constrói uma física para embasar a liberdade que torna possível e viável a busca de uma felicidade facilmente ao alcance: é a partir mesmo dessa liberdade, e do conhecimento, que o indivíduo pode descartar aquilo que for desnecessário para o bem viver. É saber da *desnecessariedade* do que não é necessário que me ajuda a evitá-lo. Disso nasce o que se poderia chamar a sua ética ou, mais propriamente, sua moral, suas *regras* para o bem viver:

(...) a moral de Epicuro busca na consciência adequada da ordem cósmica o fundamento da conduta mais propícia à felicidade. Mas distingue-se das outras, notadamente do estoicismo, por conceber o cosmos como efeito mecânico do entrelaque dos átomos e, conseqüentemente, por negar toda e qualquer intervenção divina na trama da física universal. (MORAES, 1998, p. 63)

É mais lógico mesmo dizer que se trata de uma moral do que de uma ética porque, embora Epicuro construa uma visão de universo que exclui toda e qualquer teleologia, as conclusões a que chega quanto a esse mesmo universo desencantado é que faz com que ele construa as regras possíveis para um bem viver, fora das quais o homem só encontrará a infelicidade: é infeliz porque deseja o que não pode conseguir e é infeliz porque teme o que não deve temer. Na visão de Epicuro, o homem deve deixar de olhar para o vazio de um universo, para ele ficcional e, portanto, inalcançável, e concentrar suas forças no possível da própria vida:

(...) em vez de rezar para implorar a misericórdia divina, o sábio epicurista, tendo constatado, lúcido e sereno, que não está em nosso alcance (mas somente no dos deuses) sentir apenas prazer e nunca sofrer dor, concentra o esforço na busca de um prazer durável e do controle da dor. (MORAES, 1998, p. 64)

A construção desse conhecimento redundando num modo de viver que só faz sentido se for posto em prática, caso contrário redundaria num conhecimento que não valeria a pena. A construção de um pensamento que se voltasse para modos de bem viver, ausente na maioria dos pré-socráticos, já se encontrava em Platão e Aristóteles, mas será radicalizada em Epicuro, para o qual a validade de todo conhecimento deriva, justamente, da possibilidade do mesmo em sustentar os preceitos de um bem viver:

No que concerne à ética, trata-se de pô-la em prática, na medida em que a validade da doutrina será imediatamente verificada pela experiência da vida vivida, enquanto, no que concerne à física, uma vez que esta, diferente da ética, tem função mais negativa de libertação que positiva de promoção, não haverá qualquer necessidade de possuir a doutrina, conhecer a efetiva explicação dos vários

fenômenos, *mas bastará saber que tal explicação existe.* (REALE, 1994, p. 150, grifo do autor.)

Não se trata de uma moral (ou de uma ética, como chama Reale) posta em mínimos detalhes. Epicuro parte de pressupostos relativamente simples e de fácil assimilação, mas que, por outro lado, também não se propõem a construir uma lista detalhada que dissesse como se deve agir em cada situação. Vale ressaltar, porém, que há subentendidos nas máximas de Epicuro (ou mesmo que as mesmas não se dedicam a descrever deliberadamente tudo), e que no seu Jardim havia modos de agir que de certo modo expandiam as máximas, ou que as colocavam em prática em contextos um pouco mais específicos do que os previstos na generalização de sua fórmula.

Epicuro, de fato, nunca se preocupou em compor uma teoria moral no sentido de prescrever como o indivíduo deve ou não deve agir, a anunciar o certo ou errado, a impor um modo ideal de viver. A preocupação da filosofia epicurista sempre foi a de fomentar a reflexão – a partir, é claro, de certos princípios – do vivente sobre sua própria natureza, uma vez que é a apenas [*sic!*] a partir do que ele é que pode viver. Os humanos comungam da mesma condição finita e de determinadas características naturais, mas são peculiares em suas naturezas particulares. Se a realização prazerosa do vivente se dá quando ele aprende a colocar-se em consonância com a natureza que lhe é própria, de pouca serventia lhe serão os manuais que anunciam um modo ideal de viver. Isso não quer dizer, cabe lembrar, que o epicurista não se guie por certos princípios ou respeite determinadas regras dentro do convívio do jardim, da comunidade epicurista e do meio social do qual se afasta apenas parcialmente. Isso quer dizer que ao sábio cabe primordialmente ser sábio de si mesmo, porque só ele próprio é que pode vir a contento compreender-se e orientar-se na vida, de modo a equalizar os desejos que tem com as necessidades da natureza que lhe é própria, em função da vida prazerosa. (MAFFISSONI, 2017, p. 90)

A chave para compreender esse modo ético-moral mais ou menos aberto repousa, mais uma vez, em compreender Epicuro como um pensador que defende a vida como valor absoluto, sem a necessidade de um suporte metafísico que a ultrapasse, o que torna a vida a única coisa que efetivamente cada indivíduo possui (ainda que, sobretudo no contexto do Jardim, a mesma deva ser vivida de acordo com outras questões, ou seja, vivida também em relação ao outro), a qual, portanto, deve ser vivida da melhor maneira possível, que seria também a mais prazerosa.

O sim à vida, do epicurista, não se caracteriza simplesmente pela enunciação de que a vida vale a pena, mas se expressa determinantemente pela afirmação de um modo de vida no qual, além da constatação dos limites e da efemeridade da existência, está o conseqüente reconhecimento da preciosidade da vida, e, sobretudo, o



compromisso amoroso consigo mesmo. Na base de todo desenvolvimento ético de Epicuro e, conseqüentemente, no modo de vida que o epicurista assume, está o necessário reconhecimento da preciosidade que é viver. O bem primeiro – e também o maior deles justamente por ser o bem que permite que qualquer outro possa existir – é a vida, e é preciso sempre manter em mente, para o epicurista, que ela é finita e que para ninguém é permitido viver duas vezes. Muito antes de algo a ser lamentado, a finitude e a imprevisibilidade da vida é que temperam cada momento vivido com o sabor de ser único e que anunciam que a preciosidade da vida está no seu enquanto, no seu agora. (MAFFISSONI, 2017, p. 83)

Viver a vida deste modo é um modo mesmo de ser grato a ela, mas de uma gratidão que, vivida desse modo, pode parecer estranha aos nossos ouvidos, sobretudo devido à forte influência do cristianismo no pensamento moderno, independente de se ser ou não cristão, e mesmo nos modos de perceber e conceber o mundo.

O sábio não renuncia à vida nem teme a cessação da vida. Viver não o entedia, nem ele crê que a cessação da vida seja um mal. Da mesma forma que não escolhe nos alimentos apenas e simplesmente a porção maior, e sim a mais agradável, o sábio procura aproveitar o tempo mais agradável, e não meramente o mais longo. E quem aconselha o jovem a viver bem, e o velho a morrer bem, fala insensatamente, não só porque a vida é desejável, mas também porque a meditação sobre a vida bela coincide com a meditação sobre uma morte bela. (EPICURO apud DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 312)

Pois não se pode evitar que se pense de um modo teleológico quando se nasce num contexto como aquele que conhecemos, mesmo aqueles que se tornam e se proclamam ateus, arriscamos dizer. Ainda assim se pode postular essa mesma gratidão como algo que se pode compreender no nosso contexto moderno e contemporâneo. O que mais pode chocar, inclusive, é justamente a indiferença que o filósofo tem diante da possibilidade, aliás, da necessidade de um dia não mais existir.

A gratidão de que trata Epicuro nada tem a ver com render graças a qualquer ente superior e não se conjuga com qualquer ideal religioso: há que lembrar que o universo infinito e indeterminado que o atomismo epicurista anuncia pretende, predominantemente, dar ao humano a ciência de sua natureza e condição. Reconhecer-se finito e fruto dos entrechoques não determinados dos átomos, num universo que é em si e para si mesmo e, portanto, de forma alguma teleológico, liberta o humano de render graças ao divino ou de esperar qualquer interferência dos deuses, como também nega um fim último para a natureza tanto quanto para o vivente. É esse entrechoque aleatório, submetido ao acaso e carente de um sentido superior, que deu ao vivente a oportunidade de viver. Ante ao ‘ter de morrer’ e ao viver sem um sentido superior, Epicuro não se rende a qualquer tipo de lamentação. O que ele faz é dar forma a uma ética calcada no reconhecimento da preciosidade da vida. É preciosa porque quanto

melhor se conhece sua fugaz condição mais ela se apresenta como única e rica. É preciosa porque é possível viver prazerosamente e não é de muito que se precisa para isso. Dar graça à Natureza é dar graça a própria vida que participa dela. Não no sentido de prestar homenagens a algo ou a alguém, e sim no sentido de pôr-se satisfeito com a vida tal e qual ela é, tal e qual a natureza permite que seja, porque não será permitida outra vez. (MAFFISSONI, 2017, p. 87-88)

Num universo desprovido de sentido, essa falta de sentido mesma não deve nos desesperar: é o conhecimento dessa falta que deve fazer com que nos alegremos, porque é a partir desse conhecimento que nos libertamos. Sabemos, então, o que é o universo que nos cerca e o que é a vida e a morte, na visão de Epicuro. Derivamos disso que o melhor modo de fazê-lo é não temer a morte e procurar uma vida de prazeres simples, ou seja, uma vida na qual as dores são evitadas ao máximo e não há desperdício vital em prazeres supérfluos que só podem causar ainda mais dores. A equação parece completa e até mesmo lógica até aqui, mas ainda falta um fator decisivo, a importância que tem para Epicuro a amizade.

#### 4. EPICURO E A AMIZADE

Falta-me somente tratar da amizade, que, segundo vós, não é possível existir se o deleite é o sumo bem. Epicuro, no entanto, ensina-nos que de todas as coisas que a sabedoria reuniu para que possamos viver felizes não há nenhuma maior, nem mais rica, nem mais fecunda que a amizade. E provou-o não só com a razão, mas muito mais com a vida, com os atos e com os costumes. E perfeitamente o podemos comparar com os antigos de que se fala nas fábulas antigas, pois entre tantos e tão variados casos desde a mais remota antiguidade, a começar por Teseu e a terminar por Orestes, difícil será encontrar três iguais. Mas Epicuro, em uma só casa, e esta muito estreita, quantos amigos teve e quão unidos pelos laços do amor. (MARCO TÚLIO CÍCERO, 2005, p. 8)

Funda-se um aparente paradoxo quando se fala do conceito de amizade em Epicuro: se o indivíduo, para se tornar sábio, deve ser, dentre outras coisas, independente, ou seja, autárquico, por que ele deveria precisar de amigos, sendo a amizade uma construção de afeto e o afeto a construção de uma necessidade do outro? Uma explicação histórica, bem delimitada ao contexto, digamos assim, pode ser tirada do modo como funcionou o Jardim de Epicuro: na quebra de hierarquias rígidas entre mestres e discípulos e numa convivência harmoniosa entre todos, o conhecimento de Epicuro, construído por este, vai se capilarizando entre os discípulos, e esses discípulos, em diálogo mútuo, vão construindo o seu saber visando a felicidade e o melhor modo de viver a vida, a partir dos preceitos do seu mestre. O amigo é um semelhante no qual eu me apoio. Esse modo de iniciar a relação faz com que ela pareça rigorosamente *utilitária*, e é efetivamente assim que tudo deve começar, para Epicuro e os epicuristas: as relações de amizade, entendidas desse modo, devem ter início num interesse (mas naturalmente não em um interesse exploratório).

A amizade é uma necessidade. Da mesma forma que lançamos a semente na terra, devemos tomar a iniciativa da amizade; depois ela cresce e se transforma na vida em comum entre todos aqueles que realizaram plenamente o ideal da agradável serenidade. (DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, p. 311)

Depois conseqüentemente se gerará o afeto, advindo do reconhecimento do outro como semelhante, mas antes de conhecer o semelhante, talvez seja importante, numa fórmula um pouco diferente da de Sócrates, conhecer a si mesmo. Em Epicuro,

que não fala diretamente da necessidade de conhecer a si mesmo (isso não aparece em nenhuma de suas máximas e nem mesmo nas cartas para os seus discípulos), o que importa é ter o controle de si mesmo, ou seja, conhecer-se no sentido de se ter o controle de si: nesse ponto, por mais diferentes que sejamos entre nós, o prazer e a dor, por exemplo, são os mesmos, mas o modo como se vive essas sensações é que delimita quem é ou não sábio (e o próprio Sócrates, apesar das libações, poderia ser citado como um exemplo de bem viver não muito diferente do que prega Epicuro).

Aqui talvez seja mais apropriado, portanto, falar em construção de si em vez de conhecimento de si.

#### **4.1 A construção de si: o indivíduo autárquico**

A necessidade do conhecimento de si (que não é posta diretamente no pensamento de Epicuro) nasce por duas razões: cada um tem a necessidade de controlar os seus próprios desejos para satisfazer apenas aqueles que são necessários, assim como é necessário também que cada um conheça o funcionamento dos próprios sentidos para saber o que eles dizem e bem interpretar esse dizer: aqui é essencial compreender a junção que Epicuro faz entre alma e corpo: é certo que a alma, para ele, é algo que se vai, que morre quando o corpo morre, que se desagrega quando o corpo se desagrega: a alma vive com o corpo e é o que, em nós, conhece, é o que em nós sente e traduz o que dizem os sentidos do corpo. Levando em consideração os postulados de Epicuro, pode-se facilmente dividir os homens em dois tipos: os que seguem os seus pensamentos e desejam a felicidade, e os que não seguem. Lê-se, com certa clareza, que uns e outros têm tudo para não se encontrar ou não conseguir se comunicar: são separados pelos interesses, e dificilmente poderiam se encontrar numa comunidade de amigos: “o sábio epicurista não pode se tornar amigo de todos, mas só de quem lhe é semelhante” (REALE, 1994, p. 227). O Jardim naturalmente estava aberto para quem o desejasse, mas o mesmo, aquele que o desejasse, naturalmente só conseguiria ali permanecer caso fosse capaz de seguir suas regras.

Os que fizeram parte dessa comunidade aderindo plenamente a ela, a sua própria comunidade fraternal, são os que nos interessam agora.

#### **4.2 A construção do outro: a comunidade dos amigos**

Diz Epicuro (DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, p. 319): “De todos os bens que a sabedoria proporciona para produzir a felicidade por toda a vida, sem comparação, é a

conquista da felicidade”, e não há depois explicações amígdadas sobre isso. O valor da amizade aparece, em Epicuro, como algo evidente por si mesmo. A importância que a amizade tem para o pensamento de Epicuro é mais percebida no que se diz sobre a comunidade que imperou no Jardim do que propriamente em escritos que Epicuro tenha deixado. Pensando num sentido geral de amizade, comum tanto a Epicuro quanto aos de nossa época, afirma Maffissoni (2017, p. 112):

Talvez, não exista forma melhor de entender porque a amizade e o amor são importantes para a vida, necessários para a felicidade, senão se remetendo ao que individualmente se sente pelos amigos, pelas pessoas com quem se convive afetuosamente, por aqueles com quem é possível viver reciprocamente os encantos do amor sereno. Não é tarefa fácil encontrar um argumento bem calibrado para explicar porque é que, embora a felicidade só se possa sentir particularmente, é difícil ser feliz sozinho, e, sobretudo, porque é que são muito mais intensos e plenos os momentos felizes quando é possível partilhá-los com os amigos, com os afetos, com os amores que a sabedoria permite bem conviver. De toda forma, não é com bons argumentos que se ganha amigos ou o amor de alguém, e mesmo que um argumento pudesse conter resolutamente essa explicação, não seria muito útil para aquele que naturalmente já não sente os prazeres do convívio amoroso e amigável.

No caso específico da filosofia epicurista, a amizade se torna algo necessário, exatamente por ser uma espécie de contraponto, além de uma necessidade do indivíduo, indiferente de ele ser ou não ser um sábio, ou ter ou não ter essa pretensão. Mas Epicuro vai pensar esse valor de uma forma um pouco mais específica, dentro de sua escola.

A amizade é uma necessidade. Da mesma forma que lançamos a semente na terra, devemos tomar a iniciativa da amizade; depois ela cresce e se transforma na vida em comum entre todos aqueles que realizaram plenamente o ideal da agradável serenidade. (DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, p. 311)

O amigo não é alguém que vá propriamente anular a solidão, muito menos a solidão do pensador, mas alguém também recolhido e sábio com quem se pode compartilhar pensamentos que tendem a ser semelhantes por derivarem, basicamente, do mesmo tipo de experiência. Perceba-se a questão especificamente histórica em que se encontram não apenas em recolhimento, mas, por outro lado, construindo laços de amizade os pensadores que se arrematam ao redor de Epicuro: os amigos são um conjunto de pessoas unidas por vínculo eletivo, ou seja, por livre opção e escolha, o que fica claro com a dissolução da polis e com o enfraquecimento de suas relações.

A ética epicúria preconiza o recolhimento do sábio e a concentração da vida comunitária num círculo de amigos escolhidos. Num mundo em que as palavras *pátria* e *cidadania* já não mais possuíam correlato objetivo, onde portanto não mais havia concidadãos nem compatriotas no sentido forte do tempo, mas apenas súditos do Império e conterrâneos do município, a amizade tornara-se o vínculo comunitário essencial. (MORAES, 1998, p. 12, grifo do autor.)

Ainda pode parecer paradoxal, mas esse modo de vida recolhido gera uma necessidade específica de companhia. Também na Academia de Platão a amizade tinha um lugar privilegiado, mas que se destaquem as diferenças de relação entre a Academia e o Jardim. Os laços se dão de maneira diferente (em Epicuro bastante livre de hierarquias e bem mais *democrático*, se se pode dizer assim), mas o objetivo da construção de laços de amizade permanece o mesmo na essência.

A meditação e a ascese não podem ser praticadas na solidão. Como na escola platônica, a amizade é, na escola epicurista, o meio, o caminho privilegiado para obter a transformação de si mesmo. Mestres e discípulos devem ajudar-se mutuamente para alcançar a cura de suas almas. Nessa atmosfera de amizade, o próprio Epicuro assume o papel de um diretor de consciência e, como Sócrates e Platão, conhece bem o papel terapêutico da palavra. Essa direção espiritual só tem sentido em uma relação de indivíduo para indivíduo (...) (HADOT, 2014, p. 183)

O apoio mútuo que se espera dentro das relações de amizade pode mesmo ser um fator necessário para o pensador, e sobretudo para o asceta, que é necessariamente o que se torna um pensador epicurista coerente consigo mesmo. O diálogo e as confissões entre iguais faz com que todos se fortaleçam mutuamente.

O exame de consciência, a confissão, a correção fraterna são exercícios indispensáveis para obter a cura da alma. (...) da confiança e da abertura que deve reinar entre mestres e discípulos e entre os discípulos. Se exprimir-se livremente é, para o mestre, não temer repreender, para o discípulo é não hesitar em reconhecer suas faltas ou mesmo não ter receio de fazer conhecer a seus amigos as próprias faltas. Uma das principais atividades da escola consistia em um diálogo corretivo e formador. (HADOT, 2014, p. 183-184)

A diferença radical que ocorre entre o Jardim e a Academia, para retomar o assunto, se dá devido justamente ao contexto político que se construía além dos muros das mesmas, quer dizer, se deve levar em consideração a questão democrática. “A amizade concebida e intencionada por Epicuro não visa diretamente a dos homens raros, e sim a dos indivíduos comuns, cotidianos, que estão sempre bem dispostos a fazer algo em favor dos outros, mas não se esquecem facilmente de si mesmos” (SPINELLI, 2011,

p. 5). Os critérios são diferentes daqueles da tradição que o antecede na medida mesma em que essa tradição entrara em franco colapso:

A Academia de Platão nasceu para criar homens políticos, homens públicos, que deviam redimensionar-se a si mesmos para redimensionar o Estado, dado que ser considerado princípio fundamental e indiscutível que o homem não pode ser bom se o Estado não é bom, assim como o Estado não pode ser bom se não é bom o homem. O Jardim de Epicuro nasceu, ao contrário, *para criar homens que tomassem plenamente consciência de ser indivíduos, e que aprendessem a compreender que toda salvação não pode vir senão deles mesmos*. Entre tais indivíduos, a única ligação admitida como verdadeiramente eletiva é a *amizade*, como uma livre ligação que, ao mesmo tempo, une os que sentem, pensam e vivem de modo idêntico. Na amizade nada é imposto de fora e de modo não-natural e, portanto, nada viola a intimidade do indivíduo; o epicurista vê no amigo quase um outro de si mesmo. (REALE, 1994, p. 225, grifo do autor.)

Epicuro inverte essa lógica mais uma vez colocando o indivíduo no centro, substituindo a comunidade política que inspirara Platão, mas que naquele momento se encontrava em franca decadência, para não dizer diretamente que já estava extinta. As relações dos cidadãos com o Estado são substituídas pelas relações de indivíduos, movidos pelos mesmos interesses, entre si:

(...) a amizade devia ser o meio que mais facilmente ajudasse a reconstruir o Estado, que era o fim último. Epicuro transforma-a de meio em fim; ou, se se prefere, dado que a própria amizade não foge de todo à lei da utilidade, transforma em meio para realizar o indivíduo e unicamente o indivíduo. (REALE, 1994, p. 225)

O paradoxo apontado inicialmente, porém, não se resolve de todo: a amizade dentro da Academia de Platão visava, em última análise, à construção da comunidade. A amizade no conceito de Epicuro, e na prática do Jardim, visa especificamente à preservação e desenvolvimento do indivíduo enquanto tal. Mas, ainda assim, a necessidade da amizade entra em paradoxo com o conceito de autarquia em que deve se erigir o indivíduo.

Compreender de que forma todo o trabalho individual que o epicurista desenvolve a partir de si mesmo, e para si mesmo, termina por se concluir na vivência da amizade como o coroamento de sua ética, não é possível se não se considera e se não se conhece o prazer que há em compartilhar deste sentimento amoroso de que trata a *philia*, que não salva o vivente de sua solidão inelutável – porque não há como viver senão consigo mesmo até o último suspiro – mas que lhe salva de viver solitário. Em termos estritamente lógicos, de fato há uma dificuldade em compreender como a amizade, de repente, se apresenta

para o modo de vida epicurista, não apenas como um simples adendo, mas como ponto alto e marcante de sua ética. Ao considerar os desejos naturais e necessários, Epicuro não faz menção alguma à amizade como uma necessidade da natureza. Da mesma forma que não há em todo desenvolvimento da *autárkeia*, exercício básico para o sábio epicurista em que lhe é requerido fazer-se suficiente para si mesmo, nada que possa levar a concluir que a amizade é uma necessidade. (MAFFISSONI, 2017, p. 114)

As relações de amizade que se dão dentro do Jardim poderiam superar o seu paradoxo inicial se permanecessem *utilitárias*. Mas, pelo contrário, os vínculos de amizade acabam superando em muito essa mera questão *utilitarista*. Em última análise, pela convivência entre os discípulos e pela dedicação do mestre aos mesmos, se deduz que a amizade era o valor fundamental que regia as relações dentro do Jardim.

A prova de que a amizade é uma coisa completamente diferente de um simples acordo mútuo de cooperação é o fato de que, dentro das comunidades epicuristas, a amizade é o fundamental valor moral regulador das relações, enquanto os pactos simples de justiça servem para regular a sociabilidade com os de fora de jardim. O sábio não é apenas justo com seus amigos, ele sofre por eles, vive com eles, sente prazer com eles, e, embora cada um seja responsável pela própria felicidade, o sentimento do amor faz com que ele se sinta responsável também pelo amigo. Não é por um 'outro' qualquer, é claro: é por aquele com quem convive, por aquele com quem compartilha seus dias que o sábio sente amor. No modo de viver epicurista, a amizade está acima da justiça, e serve muito mais aos interesses da vida prazerosa do que qualquer idealismo político: o amigo é justo, mas é muito mais do que isso. Era uma sociedade regulada pela amizade e pelo amor recíproco, que Epicuro imagina a que melhor condizia com o viver prazeroso e que são a marca maior do movimento epicurista. De toda forma, embora o movimento estivesse ao alcance de quem dele quisesse compartilhar, justamente por ter a amizade como o fundamento do convívio, é que acabou se destinando somente aos poucos que quiseram, livremente, ao modo epicurista, se dispor colher seus dias. (MAFFISSONI, 2017, p. 116)

O paradoxo encontra solução da mesma forma que o conhecimento. A amizade é valiosa porque é um bem em si mesma. Vivida de maneira plena, a amizade não se torna uma das paixões vãs que podem tornar o indivíduo infeliz. Pelo contrário, pode ser uma das bases em que se baseia o bem viver de Epicuro.

A segurança resultante da confiança de não vir a se descobrir sozinho quando mais se necessita, é mais valiosa do que propriamente o auxílio nos momentos de necessidade, porque ela é constante, porque permite viver com maior serenidade, com menor preocupação. Mas, muito embora estes benefícios valiosos já sejam suficientes para argumentar em favor da necessidade da amizade, Epicuro diz que ela deve ser buscada por si mesma. Se deve ser buscada por si mesma é



porque, não obstante os muitos benefícios que pode proporcionar, ela é valiosa em si mesma, constitui um fim em si mesma, tal e qual a felicidade, que não se deseja em função de outra coisa senão para ser feliz. (MAFFISSONI, 2017, p. 112-113)

Ironicamente a amizade para Epicuro, nesses termos, se torna até mesmo menos *utilitarista* que aquela preconizada por Platão na Academia: embora se tratassem de laços sinceros e efetivamente eletivos, o próprio caráter eletivo é posto em primeiro lugar mais claramente entre os epicuristas, devido mesmo ao caráter estritamente individual de sua filosofia.

A dificuldade em explicar porque é que a amizade constitui-se em um fim em si mesma, é a mesma de explicar porque o prazer tem seu fim em si mesmo, porque o prazer se deseja por ele mesmo e não por algum outro benefício que possa proporcionar. Não é necessário muito mais que já ter sentido prazer para bem compreender que seu fim é ele próprio. Não é necessário, do mesmo modo, mais que ter amigos, mais que sentir amor por alguém, para saber que o fim deste sentimento não é outro senão ele mesmo. (MAFFISSONI, 2017, p. 113)

E ainda assim resta um resquício necessário de *utilitarismo*. A amizade é necessária, porque com a construção do outro eu construo a mim mesmo, e preservando o outro eu preservo a mim mesmo, ponto no qual o próprio utilitarismo deve ser revisado de um outro ponto de vista, relativizado. A estrutura de amizade, se se pode dizer assim, do Jardim de Epicuro, faz justamente com que o reconhecimento do outro seja privilegiado. Neste ponto, mostra-se proveitosa uma reflexão sobre as conclusões de Miguel Spinelli no que diz respeito a esse tema específico e suas potenciais contradições no pensamento de Epicuro, ou mesmo em seu complemento, sua prática, nas relações de amizade estabelecidas no Jardim.

O extraordinário de uma comunidade de amigos, segundo a proposição de Epicuro, está no fato de que somente em tal comunidade se dá a possibilidade de o outro da relação vir a ser mais facilmente reconhecido e tratado, não, a rigor, como um outro eu, mas como um a si mesmo. Além de minimizar o jugo da lei, uma comunidade de amigos reduziria o medo que os humanos inspiram uns para com os outros, vindo a colocar no lugar do medo a confiança (a *pístis*), e, com ela, o sentimento de segurança (a *aspháleia*) do qual nasce um viver tranquilo e sereno. (SPINELLI, 2013, p. 108)

Isso decorre naturalmente do seu afastamento em relação à polis, o qual, aqui, percebe-se, não se dá como franca negação da mesma: o problema de Epicuro não são as leis e o Estado, mas a construção do indivíduo, ou melhor, uma proposta de bem viver a partir da qual o indivíduo se estruture ou se reestruture, construção na qual, em

compensação, o indivíduo não depende necessariamente do Estado, melhor dizendo, as obrigações para com o Estado, embora devam ser cumpridas, não são aquilo que deve nortear a vida de cada um.

Dá-se que Epicuro, em nenhum momento, descarta a legalidade, e sequer a distingue da moralidade; antes, como já vista, concebe-as como complementares, de tal modo que uma contribui para o aperfeiçoamento da outra. Além disso, a verdadeira liberdade e a verdadeira justiça são aquelas que se estabelecem (como, aliás, já Sócrates requeria, e isto para além dos ditames e interesse da lei) em dependência do dever ser (orientado sempre por princípios de benevolência e de bondade), de modo que só a *philia* ou seja, só um horizonte de amizade (inerente ao qual impera o zelo e a reciprocidade) vem a ser capaz, não propriamente de constituir, mas de consolidar o requerido pela lei (ou seja, a liberdade e a justiça). Trata-se, com efeito, de um pacto em que o prioritário não se funda num pressuposto de “sociabilidade” nos termos, por exemplo, como supunha Aristóteles, que os homens, por natureza, são levados à convivência social, e sim que os homens, por natureza, têm necessidades e interesses comuns a serem atendidos mediante acordos ou acertos mútuos (*symphórêsin*) de camaradagem. O liame desses acertos, segundo Epicuro, passa pela amizade (pela *philia*), que tem por base elos de parentela e de terna afetividade; ela cria pactos de confiança, e, na medida em que se estende para além do ambiente familiar, “empurra” os homens para a vida em comum. Foi por esse suposto “empurrar” que Epicuro encontrou na amizade o móvel primordial (natural) da contiguidade mútua; ele viu nela a impulsão natural estimuladora do sentimento de confiança e do desejo de reciprocidade, tão vantajosa a ponto de uma sociedade de amigos não carecer de leis, mas apenas da justiça natural: do justo dado por natureza. (SPINELLI, 2013, p. 104-105)

Da polis, porém, Epicuro ainda herda a necessidade de resolver alguns problemas, até mesmo porque as questões que Epicuro *precisa* resolver derivam profundamente de uma dissolução da polis. A polis era a reguladora da justiça, no cerne da qual se encontra a utilidade para o indivíduo, ou seja, a sua necessidade e o seu desejo de autopreservação, a qual o filósofo resolve em termos próprios:

(...) Epicuro amplificou a questão, concebida aproximadamente assim: dado que não existe a justiça em si (que ela só tem existência no foro íntimo do sujeito), por melhor que seja a aplicação da lei, por mais justa que possa redundar tal aplicabilidade (na consciência do juiz sentenciador da lei), mesmo assim ela pode redundar em injustiça para o sentenciado (para o réu) no confronto de uma aparente ou suposta justiça da lei. (SPINELLI, 2013, p. 104)

Epicuro estabeleceu o domínio a partir do indivíduo, ou seja, pressupusera uma autarquia de si no momento em que a força da polis, que regulava as relações entre os indivíduos se enfraqueceu. Em substituição dos laços estritamente políticos de antes,

Epicuro estabelece a amizade, na medida radical de sua eletividade, como uma nova forma de ligação entre os indivíduos, e mesmo como o mais alto parâmetro da sabedoria.

A amizade, na medida em que ela própria é um bem, e, ademais, um fim em si mesma, não se constitui em meio para a sabedoria: ela é a própria sabedoria. Daí por que Epicuro toma a amizade por base (como fundamento) da moral, e a considera tão importante quanto o direito e a justiça, e isso na medida em que igualmente se constitui no fundamento de uma doutrina social. A amizade, em outras palavras, vem a ser a base da construção do *êthos* cívico pelo qual Epicuro concebe o fomento da justiça, e, ao mesmo tempo (neste caso perante a rígida ordem instituída pela lei – cabe lembrar que ele vive sob a tirania desencadeada por Alexandre), um modo eficiente de minimizar o peso e os tormentos da vida em comum. Toda ordem, na medida em que a todos se impõe feito um poder, pesa sobre todos, principalmente sobre os simples e os desprotegidos, sobre os quais a lei recai feito uma força externa subjugadora do querer. A ordem, enquanto poder, só se torna leve (esta é a questão que se pôs a Epicuro) quando vem a ser fruto de um contrato recíproco, acertado em conformidade com o direito (não propriamente o civil, mas o natural) e com a justiça. (SPINELLI, 2013, p. 99)

A eleição da amizade é o principal dos fatores. Pensada assim, a amizade é um valor adquirido, daí se tornar, como a sabedoria, um valor em si mesmo. A amizade, mesmo sendo necessariamente uma relação de si para o outro, é também um consequimento individual, daí a dupla razão de ser preservada: cada um preserva a amizade por causa de si mesmo e por causa do outro.

Por se constituir a amizade numa aquisição, Epicuro inevitavelmente a associou à edificação de si mesmo pela ação, de modo mais específico por um agir requerido como sabedoria prudencial, conquistada na lide e manifestações do exercício do viver e da convivência. Daí por que ele colocava a sabedoria e a amizade no mesmo plano, e o fez na medida em que concebeu a amizade como um valor (a título de um saber prudencial); saber que, em si mesmo, comporta um bem. (SPINELLI, 2013, p. 99)

Considere-se que, para Epicuro, a amizade é uma via de mão dupla, na qual se deve pensar a relação com o outro e a relação consigo mesmo. Deve se estabelecer relações nas quais não haja perda, ou seja, nas quais um indivíduo não constitua um peso para o outro. Preciso preservar-me, preciso evitar tudo aquilo que cause dor para permanecer num modo de bom viver, e naturalmente isso afetará o modo como estabelecerei minhas relações: tenho que evitar as que me pareçam potencialmente perniciosas, o que redundará, para os epicuristas, na necessidade de construção de laços

de amizade entre indivíduos que tenham os mesmos interesses. Em compensação, também eu preciso evitar ser, para o outro, um peso além do necessário.

Ser amigo é direcionar-se em *favor de* (de si mesmo e do outro) com autonomia recíproca. Claro que Epicuro, como já foi dito, concebe a amizade como um bem a ser cultivado por si mesmo (e assim deve ser), mas também em vista de algum *benefício* (a *opheleía*) na reciprocidade, sendo que o primeiro e o maior deles consiste em “calcular” bem a própria reciprocidade, a fim de que ela não pese mais para um lado que para o outro e reduza ao mínimo o conflito de interesses. A esse respeito, a doutrina de Epicuro é incompatível com a dissimulação e com o velamento (estratégico) das intenções, e não admite, sob qualquer hipótese, a anulação de si mesmo como um bem. Da amizade colhemos inclusive como *benefício* a serenidade e a fortificação de ânimo, de modo que é sempre muito *útil* ter amigos para se viver bem, e, com as relações de amizade, prover o deleite e a serenidade (*ataraxía*) da alma. Daí por que a amizade, segundo Epicuro (e em todos esses aspectos ele concorda com Aristóteles), não só é uma *utilidade* (*opheleía*) como também uma *necessidade*, e, em vista disso, uma *parceria*, um intercâmbio (*koinónia*). (SPINELLI, 2011, p. 31, grifo do autor.)

Como tudo parece começar com uma espécie de utilitarismo, muitas vezes mal interpretado ou exagerado no pensamento de Epicuro, cabe que nos perguntemos como lidar com o sentimento do egoísmo e como o mesmo se origina, lembrando que o que conhecemos como egoísmo, o defeito de caráter que faz com que o indivíduo pense mais em si mesmo do que no outro, a ponto de ignorá-lo, pode ser encarado como uma das paixões desnecessárias que Epicuro critica.

O egoísmo se instala em nós como um defeito moral e não natural, ou seja, não em decorrência da ação antagônica, espontânea, de forças naturais. As supostas forças antagônicas que se dão em nós por natureza (e às quais Epicuro concebe sob dois termos: prazer e dor) têm, por princípio, sempre em vista algum bem (benefícios naturais), não algum mal (malefícios naturais). *Por princípio*, porque as nossas inclinações ou paixões (*páthos*), do ponto de vista de um suposto bem ou mal natural, são neutras, ou seja, não são nem boas e nem más: depende do uso consciente que fazemos delas ou do uso ou exercício de nossa liberdade (exercício que requer *cálculo*, *logismós* racional). (SPINELLI, 2011, p. 26, grifo do autor.)

Epicuro estabelece especialmente as relações de amizade, e as relações afetivas em geral, sem ignorar a necessidade que cada um tem de cuidar de si e preservar a si mesmo (pois só sabendo cuidar de si o indivíduo teria condições de saber cuidar do outro), o que, bem medidas as palavras, é bastante diferente do egoísmo extremo:

(...) não há como o humano abrir mão de si mesmo: primeiro, porque não há como ir ao outro sem “ser a si mesmo” (ou deixando de ser a si mesmo, quer se anulando, quer se dissimulando); segundo, porque abrir mão de si mesmo corresponde a excluir o *outro* para o outro da relação (trata-se de uma contradição). Não sendo solitária, então a amizade efetivamente só se dá no universo das relações; e, sendo assim (segundo a proposição de Epicuro), então, o conceito de “não pesar sobre o outro”, requer inevitavelmente uma consciência coletiva, ou seja, trata-se de um *saber* que carece de abranger a todos. Por decorrência deste “não pesar sobre o outro”, o ser *egoísta* não se aplica a quem ama ou cuida bem de si mesmo, e sim a quem toma a si mesmo (seus gostos, preferências, juízos subjetivos de valores, o que lhe convém) como parâmetro para os outros. Não é egoísta quem cultiva o amor por si mesmo, mas quem administra os seus interesses tomados como parâmetros para os demais, e que deles jamais abre mão frente aos outros, mesmo na clemência do infortúnio alheio: sacrifica uma vida, uma “amizade”, mas não um princípio. Por ser o egoísmo suporte do orgulho, da vaidade e da presunção, o egoísta abdica até de si mesmo, mas não de seus gostos ou de suas preferências. (SPINELLI, 2011, p. 17-18, grifo do autor.)

O que torna o sentimento de amizade verdadeiramente possível, como se disse antes, é o nivelamento entre os pares, coisa bastante preciosa no pensamento e na prática de Epicuro, nas relações estabelecidas no seu Jardim. As hierarquias entre cidadão e não-cidadão (categoria em que se põem, claramente, os escravos) e mesmo entre os gêneros tinham sido abaladas, o que explica as relações estabelecidas entre os discípulos de Epicuro. Em compensação, um princípio precisaria ser estabelecido para que os mesmos se reconhecessem como iguais, e o que os torna iguais é justamente o momento em que se encontram nos mesmos interesses.

Bem por isso, supostos como iguais, os indivíduos foram tidos pelos gregos como apenas semelhantes: são iguais por força da lei, mas diferentes por força dos desejos (vontades, gostos, prazeres) e, sobretudo, por força dos interesses (daqueles pelos quais o indivíduo sai em busca de sua própria felicidade ou de suas realizações pessoais). Quer dizer: são indivíduos diferentes (ninguém é igual) que se unem em amizade por ideais comuns (recíprocos): cultivar o bem estar e a vida feliz. (SPINELLI, 2011, p. 11)

Questão que, para Epicuro, se tornou sumamente importante com a queda do cidadão como parâmetro de todas as coisas. A importância do conceito de cidadão para aquele que vive na polis, o homem livre que tem direito direto de decisão sobre os rumos da sua sociedade, caiu quando a própria polis entrou em colapso, ou seja, caíra aquilo em que se baseava a confiança dos homens em si mesmos. Era preciso que esse resgate fosse operado em outros parâmetros. O centro, a partir de agora, será o

indivíduo, que não precisa ser propriamente cidadão, nem o será no sentido que se concebia até então.

O tema da igualdade não ficou fora de pauta, porém não se constituiu em questão primordial da discussão filosófica; a igualdade entrou em questão na medida em que o ser cidadão foi sendo aos poucos reconhecido como indivíduo, não, todavia, em sentido político, mas antropológico. Em sentido político, o cidadão não era propriamente considerado como um *um para si*, e sim, como um *um* para a *Pólis*: um *um* requerido e voltado para o bem da administração dos negócios públicos (dos destinos e interesses da *Pólis*). Em sentido antropológico o *um para si* (o um em si mesmo, enquanto subjetividade isolada) era filosoficamente considerado do ponto de vista do *universal humano* (enquanto *ser homem*), unidade em decorrência da qual se predicava a igualdade. Daí que, sob esse aspecto, a igualdade considerada dizia respeito a uma unidade predicada da substância (do *ser homem*), e, sendo assim, tanto em sentido político quanto em sentido antropológico, o indivíduo só era considerado ele mesmo (no sentido de alguém que é *a si mesmo*) justamente naquilo em que é *igual* aos demais: pela lei e pela substância (*ser homem*). (SPINELLI, 2011, p. 10, grifo do autor.)

Considerando isso, deve se pensar numa questão, posta em outros termos no pensamento cristão, de hierarquia, qual o lugar do indivíduo em relação ao outro. Para os cristãos, é claro, não se pode esquecer da superioridade de um deus que deve ser amado acima de todas as coisas. Em Epicuro, embora seja admitida a existência dos deuses, os mesmos são indiferentes a nós e nós mesmos pouco temos a esperar deles. Resta a questão, portanto, de hierarquia entre nós mesmos, ou melhor, entre aqueles que são amigos entre si.

No contexto da filosofia grega, a questão que mais entrou em pauta nas discussões filosóficas, pelo que consta, foi a seguinte: se caberia a um homem *amar* (ser amigo, querer bem) mais a si mesmo que a um outro? Tal questão se fazia acompanhar desta outra: na medida em que se requer de alguém ser amigo de um outro não lhe cabe antes ser o melhor amigo de si mesmo, e, portanto, amar a si próprio acima dos demais? Só entre os parentes, de modo particular entre pais e filhos, era mais fácil admitir e, inclusive, observar o amor irrestrito: aquele amor que deseja para o outro um *bem* concedido em vista daquilo que ele é. Ampliado para além da parentela, esse *amor* (no sentido de *pelo que eu sou* ou em vista de mim mesmo) também era reconhecido como plausível nas relações de amizade. Nas relações para além da vida familiar (na qual sempre se inclui uns poucos amigos), para fora desse universo, imperava a lei. Nesse universo (dentro do qual se diluíam os vínculos afetivos), antes de amar irrestritamente uns aos outros, cada um se empenhava em amar (se proteger, se garantir) a si mesmo perante os demais. Foi, pois, nas relações extensivas com os outros, que os gregos proveram o debate sobre uma grande

descoberta: a de que o homem *ama a si mesmo* acima de tudo. (SPINELLI, 2011, p. 7-8, grifo do autor.)

Os preceitos de destino do modo de religiosidade grega não são plenamente respeitados por Epicuro, embora Diôgenes Laértios testemunhe a sua  *piedade*, o cumprimento de suas obrigações frente aos deuses (mesmo pela necessidade de respeitar as leis do Estado, contra o qual Epicuro não pretendia se voltar). Em compensação, Epicuro prezou sobremaneira a justa medida como modo de estabelecer as relações de amizade.

Sob todos os aspectos, é difícil estabelecer um marco de quando os homens se puseram a buscar para si uma *justa medida* (conceito que define o amor para si) e em que momento, e sob que termos, estabeleceram, na relação com o outro, sentimentos de amor ou de amizade: emoção e zelo recíproco na administração de interesses. Por certo tais sentimentos não afloraram tardiamente e inclusive antecederam a consciência da justa medida, que deve ter advindo como consequência da busca sincera no sentido de administrar tais sentimentos e interesses. O amor e/ou a amizade (enquanto sinônimos de relações amistosas) tiveram o seu início assim que os homens, sob impulsos afetivos ou de cordialidade, começaram a reciprocamente se *carecer*, e constataram que isso era muito bom, sobretudo útil, e se dispuseram a regular e preservar essa *carência*. (SPINELLI, 2011, p. 6, grifo do autor.)

O outro ressurgue numa medida igualitária em relação a mim, e nessa medida igualitária, na qual me completo e me espelho, eu também consigo encontrar a mim mesmo, ou me construir, com o seu auxílio. Por outro lado, como o epicurista não se preocupa com prazeres de modo desenfreado, como para ele basta o necessário para viver, seu egoísmo encontra certo limite nesse seu modo de ser: visar ao próprio prazer pode ser uma ameaça à amizade sincera na medida em que se vivem esses prazeres sem nenhum modo de regramento, coisa que não acontece entre os epicuristas autênticos. O epicurista, ainda assim, pensa o mundo de um modo diferente dos estoicos, porque seu modo de agir não visa a um bem geral que ultrapasse o indivíduo, mas entre os amigos que se unem em torno de suas ideias a amizade terá um poder superior mesmo às leis. O bem que visa o epicurista não está distante, está próximo, como estão próximos, de alguma forma, os próprios amigos.

De diversas maneiras disputam os nossos sobre a amizade. Negando embora uns que as satisfações dos nossos amigos devem ser apetecidas por si mesmas (o que por vezes lhes parece contrário à firmeza da amizade), defendem-se porém bastante bem, e a meu ver resolvem o argumento. Negam que a amizade e as virtudes possam separar-se do deleite. E, como a solidão e a vida sem amigos é cheia

de espreitas e de medos, a própria razão convida a procurar amizades, com as quais se serena o ânimo e não se perde a esperança de deleites futuros. E, assim como o ódio e a inveja se opõem ao deleite, assim a amizade é não só protetora fidelíssima, mas também causadora de deleites, tanto para os amigos como para a própria pessoa, e deleites não só imediatos, mas futuros e esperados. E, como de nenhum modo podemos sem a amizade ter uma firme e perfeita serenidade de vida, nem podemos conservar a própria amizade se não amamos os amigos como a nós mesmos, sucedendo que a amizade não pode separar-se do deleite. Alegra-nos a prosperidade dos amigos tanto como a nossa, e do mesmo modo nos mortificam as suas dores. Por isso, o sábio terá pelo amigo o mesmo afeto que tem por si mesmo; e os trabalhos que arroste para obter alguma satisfação própria, não hesitará em arrostá-los também para proporcioná-la ao amigo. Em suma, tudo o que dissemos da virtude e da sua necessária vinculação ao deleite, também o devemos dizer da amizade. (MARCO TÚLIO CÍCERO, 2005, p. 28-29)

Na amizade o indivíduo encontra prazeres que vão além dele, porque se alegra com a amizade do outro e não se prejudica com essa amizade, mas ainda assim se condói com os sofrimentos do outro como se condoeria com os seus próprios: não se trata de algo como a fome e a sede, mas do bem-estar de um semelhante ao qual o indivíduo se ligou por livre e espontânea vontade, e levado pelo fato de o outro ter o seu mesmo objetivo: no momento em que o outro sofre e esse sofrimento me afeta nada mais lógico, do ponto de vista do puro egoísmo, do que me afastar, ou mais do que me afastar simplesmente, romper os laços que me unem àquele que sofre para que o seu sofrimento não mais me atinja. Porém, uma amizade assim construída não teria o estatuto de amizade descrito até agora. O prazer deve ser buscado, na lógica de Epicuro, na medida em que ajuda na preservação da vida: preciso me alimentar quando tiver fome e me hidratar quando tiver sede, e não ir além disso. Quando não houver o que comer e o que beber quando eu tiver fome e sede, devo suportar a situação, adequar-me. Assim, do amigo espero que seja uma fonte de prazeres pela sua mera presença, pelas suas conversas que redundarão em mais sabedoria para mim e para ele, por causa, enfim, da amizade em si mesma. Quando o amigo sofrer, nada mais natural do que eu sofrer junto, mesmo que o mesmo não se encontre fisicamente próximo. Sua saudade me afetará porque sentirei sua falta. Seus males me afetarão porque preciso que ele esteja bem na mesma medida em que ele me faz bem e deseja que esteja bem eu mesmo, e devo apoiá-lo na medida do possível para que esse bem se restabeleça. A amizade, assim como a sabedoria, não é uma necessidade como a fome ou a sede, mas, ajudando o indivíduo em sua busca pela sabedoria, e não sendo prejudicial como os prazeres desnecessários, passa a ser uma das necessidades que Epicuro elogia.





## 5. CONCLUSÃO

O pensamento de Epicuro parte de uma necessidade de preservar o ser humano de superstições e medos. Liberta-o de superstições a partir do seu estrito materialismo e ao devolver aos sentidos a capacidade de serem um meio de aquisição de conhecimentos e ao negar o fatalismo de forças superiores e inalcançáveis sobre o destino dos homens. Liberta-o dos medos ao afirmar, destruindo a teleologia da existência do universo, colocando os átomos como partículas avulsas que se unem ao acaso, que a morte é um fenômeno que verdadeiramente não pode nos afetar, e que é portanto necessário que nos apeguemos à vida. Partindo desses pressupostos Epicuro elege o prazer como o melhor modo de viver uma vida única à qual se deve ser grato, e se é grato a ela justamente vivendo bem. A filosofia de Epicuro também se define estritamente por um profundo individualismo, consequência direta da derrocada da polis grega, após as invasões macedônicas: a comunidade humana, então, deve se sustentar a partir de outros pressupostos, daí a necessidade da construção dos laços de amizade entre os frequentadores do Jardim, o que entra em franca contradição justamente com o individualismo do filósofo. A contradição, por fim, se desfaz quando se percebe que a amizade é, ela mesma, um fim em si mesma, assim como o é o evitar de toda dor (aponia), e que é ela, a amizade, apesar do seu paradoxo inicial, o melhor método que o indivíduo encontra de se formar e de ser.

## 6. BIBLIOGRAFIA

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** 6ª ed. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2014.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LUIJPEN, W. **Introdução à fenomenologia existencial**. Tradução de Carlos Loppes de Mattos. São Paulo: EPU, 1973.

MAFFISSONI, Marcos Antônio. **Epicuro: sabedoria e finitude**. 2017. Dissertação. (Mestrado em Filosofia.) Filosofia Teórica e Prática, Universidade Federal de Santa Maria.

MARCO TÚLIO CÍCERO. **Do sumo bem e do sumo mal**. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora** – Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza: Companhia das Letras, 2004.

REALE, Giovanni. **História da filosofia III: Os sistemas da Era Helenística**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

SCHOPENHAUER, Artur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SPINELLI, Miguel. “Epicuro e o tema da amizade: a *philia* vinculada ao *érôs* da tradição e ao *êthos* cívico da *pólis*.” In: **Princípios**. Natal, v.18, n.29, jan./jun. 2011, p. 5-35.

\_\_\_\_\_. “Epicuro e o tema da amizade (II): a *philia* referida ao *êthos* legislador e ao *ágape* da virtude cristã.” In: **HYPNOS**, São Paulo, número 30, 1º semestre 2013, p. 98-126.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril, 1975. Coleção Os Pensadores. Vol. XLVI.