



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCONE DE OLIVEIRA MAFFEZZOLLI

***ELEUTHERIA***  
**A noção de liberdade na ética de Epicuro**

Natal/RN  
2010

Marcone de Oliveira Maffezzoli  
(mzmaf@yahoo.com.br)

***ELEUTHERIA***  
**A noção de liberdade na ética de Epicuro**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica e Ética  
Orientador: Professor Doutor Markus Figueira da Silva

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
Natal/RN - 2010

A dissertação ***ELEUTHERIA - A noção de liberdade na ética de Epicuro***, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia, foi aprovada - obtendo conceito A - em 07 de maio de 2010.

---

Professor Doutor Markus Figueira da Silva – Orientador

---

Professora Dra. Fernanda Machado de Bulhões (DEFIL/UFRN)

---

Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior (DEFIL/UFPE)

## **Dedicatória**

À Irma (mãe) e Ingrid (irmã)

## **AGRADECIMENTOS**

À Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

Ao professor-orientador Markus Figueira pela orientação precisa e segura com a qual acompanhou este jornalista que tem procurado trilhar veredas filosóficas. Também pelo incentivo, pela parceria e gentileza em compartilhar informações e tantos textos de comentadores e filósofos cujas edições encontram-se esgotadas ou são raras.

A todos os professores que acompanharam e foram cúmplices desse meu percurso filosófico, em conversas informais ou em aulas.

**“Da *autárkeia*, o fruto mais importante: a liberdade.”**

Epicuro (SVa, 77)

**“Se suffire à soi-même est la plus grande des richesses.”**

Clément d’Alexandrie, Stromates, VI, 2

## RESUMO

Epicuro de Samos (341-270 a.C) foi um dos mais importantes pensadores da Antiguidade. O filósofo do Jardim, como ficou conhecido, teria escrito pelo menos 300 volumes. Tendo vivido em uma Grécia sem a autonomia de outrora, viu a mitigação do sentido de liberdade (*eleutheria*) no campo social. Além disso, a teoria atomística que lhe antecedia e o influenciou postulava a existência tão somente da necessidade (*ananké*) operando na *physis*, engendrando um conseqüente fatalismo que se estenderia ao campo das ações humanas, reiterando a negação da *eleutheria*.

É nesse contexto que ele vai, a partir da *physiología*, dar contornos originais ao estudo da *physis*, para poder postular a existência do acaso (*tychè*) operando no mundo físico e da liberdade, no agir humano. Se faz isso, é porque entende que ser livre é condição para a felicidade e esta reside no prazer. Para isso, Epicuro vai admitir o indeterminismo no âmbito da *physiologia* afirmando a existência de um movimento de declinação do átomo – o *parênklisis*.

Nesse trabalho, então, faremos uma análise de como se dá a noção de *eleutheria* desenvolvida no pensamento epicúreo e como ela se articula com seu projeto de ética. Em especial, discutiremos como, a partir da *physiología*, Epicuro vai pensar um *éthos*-livre voltado para a realização do prazer, para a vida feliz. Para tanto, nos valem da Carta a Heródoto, da Carta a Pítocles, da Carta a Meneceu, das 81 Sentenças Vaticanas, das 40 Máximas Capitais e de relatos doxográficos.

## RÉSUMÉ

Épicure de Samos (341-270 a.C) fut l'un des plus importants penseurs de l'Antiquité. Le philosophe du Jardin, comme il a été connue, aurait écrit au moins 300 volumes. Ayant vécu dans une Grèce sans l'autonomie des temps passés, a vu l'atténuation du sens de liberté (*eleutheria*) dans le domaine social. En outre, la théorie atomiste que lui précédée et lui a influencée postulais un déterminisme qui avait entraîné la fatalité et l'élimination des *eleutheria* aussi dans le domaine de la nature (*physis*).

Dans ce contexte, il donne, de la *physiología*, une forme originale à l'étude de la *physis*, afin de postuler l'existence du hasard (*tyché*) agissant dans le monde phisique et de la liberté, dans l'action humaine. S'il fait cela, c'est parce qu'il croit que être libre est condition du bonheur et celle-ci réside dans le plaisir. Pour cela, Épicure va présenter l'indéterminisme dans le domaine de la *physiologie*, garantissant l'existence d'un mouvement de déclinaison de l'atome - le *parênklisis*.

Ainsi, dans ce travail, nous allons effectuer une analyse de la façon de se montrer le sens d'*eleutheria* développé dans la pensée de ce maître et comment il interagit avec son projet d'éthique. En particulier, nous discutons de comment, de la *physiología*, Épicure pense un *éthos-libre* tourné vers la réalisation du plaisir, de la vie heureuse. Pour cela, nous utilisons la Lettre à Hérodote, la Lettre à Pítocles, la Lettre à Ménécée, 81 Sentences Vaticanes, 40 Maximes Fondamentales et les rapports doxographie.



## **ABREVIATURAS E SIGLAS**

**CHe** – Carta a Heródoto

**CMe** – Carta a Meneceu

**CPi** – Carta a Pítocles

**DLa** – Diógenes Laércio

**MCa** – Máximas Capitais

**SVa** – Sentenças Vaticanas

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	08
<b>1. O ESTUDO ACERCA DA <i>PHYSIS</i> .....</b>	<b>18</b>
1.1 A <i>Physiología</i> .....	24
1.2 Método de investigação epicurista.....	36
<b>2. <i>ELEUTHERIA</i> E <i>PHYSIS</i>.....</b>	<b>43</b>
2.1 A <i>physis</i> .....	44
2.2 O <i>parênklisis</i> .....	49
2.3 Necessidade e acaso .....	54
<b>3. <i>ELEUTHERIA</i> NA <i>ANTROPOPHYSIS</i> .....</b>	<b>58</b>
3.1 Libertar-se do sofrimento .....	61
3.2 Libertar o pensamento .....	65
3.3 Desejos que libertam e aprisionam.....	66
3.3.1Equação dos desejos.....	70
3.4 Liberdade ante o divino e o medo da morte.....	74
<b>4. <i>ELEUTHERIA</i> E ÉTICA.....</b>	<b>82</b>
4.1 Mudança de paradigma.....	83
4.2 A prática da liberdade.....	87
4.3 Liberdade política.....	92
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>98</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>101</b>

## INTRODUÇÃO

Entre as escolas filosóficas da Antiguidade que se detiveram na questão da liberdade, o Epicurismo, pelo seu valor teórico e, sobretudo, pelos seus desdobramentos práticos foi uma das mais importantes. Como assinalou Lengrand (1906), o prestígio que essa doutrina experimentou, tanto na sociedade grega quanto no mundo romano, foi indiscutível. Entre seus admiradores mais conhecidos, figuram Apolodoro<sup>1</sup>, Diógenes de Oenoanda<sup>2</sup>, Lucrécio<sup>3</sup>, Cícero<sup>4</sup>, Séneca<sup>5</sup>, Marco Aurélio<sup>6</sup>, Aetios<sup>7</sup>, Plutarco<sup>8</sup>, Filodemo<sup>9</sup> entre outros. Mesmo hoje,

---

<sup>1</sup> O epicurista. Também chamado o Rei do Jardim. Viveu na segunda metade do século 2 a.C. Entre suas obras, a tradição registra uma *Vida de Epicuro* e uma *Introdução às doutrinas filosóficas*.

<sup>2</sup> Viveu por volta do fim do século 2 de nossa era. Epicurista fervoroso, mandou escrever nos muros de um pórtico da cidade de Oenoanda o essencial do pensamento do mestre, para que todos conhecessem.

<sup>3</sup> Tito Lucrécio Caro, poeta e filósofo latino do século 1 a.C. Escreveu o poema *De natura rerum*, em seis livros. Embora inacabado, foi editado após sua morte sob os cuidados de Cícero. Nele faz uma sistematização da filosofia de Epicuro de Samos, mostrando seu entusiasmo pela filosofia epicurista que acredita ser libertadora. O poema é considerado referência indelével para o conhecimento do pensamento do filósofo do Jardim. Lucrécio é considerado pela tradição como o principal divulgador do pensamento epicurista.

<sup>4</sup> Marco Túlio Cícero (106 a.C. a 43 a.C.). Filósofo, orador, escritor, advogado e político romano. Sua obra constitui fonte importante para entender como o pensamento dos primeiros filósofos gregos foi recebido na Roma no século 1 a.C. Embora partilhasse muitas das idéias de Epicuro, tinha uma postura mais crítica quanto ao mestre. “*Porque frente a Lucrecio, la exposición que hace Cicerón en el tratado De Natura deorum y en los dos primeros libros del De finibus bonorum e malorum, deja ver ya esa soterrada agresividad o menosprecio, que define una buena parte de los ‘historiadores’ posteriores del epicureísmo* (LLEDÓ, 2003, p. 24). Cícero foi o responsável pela publicação do livro inacabado de Lucrécio, *De rerum natura*.

<sup>5</sup> Lucius Annaeus Seneca (4 a.C a 65 d.C). Político, filósofo e escritor romano.

<sup>6</sup> César Marco Aurélio Antonino Augusto (121 a 180 d.C). Filósofo e imperador romano desde 161 até sua morte. Escreveu *Meditações (escritos para mim mesmo)*.

<sup>7</sup> Viveu no século 1 da era cristã. Autor de Opiniões dos filósofos, obra perdida, mas apontada em doxografia (Doxographi Graeci, Berlin, 1879). Nesse trabalho, nos valem de citações registradas por Maurice Solovine em *Épicure: Doctrines et Maximes*. Paris: Hermenn, 1965.

<sup>8</sup> Plutarco de Queroneia (46 a 126 d.C.), filósofo e historiador grego do período greco-romano. Autor de *Vies parallèles* e de *Oeuvres philosophiques et morales*, segundo titulação francesa dada por J. Amyot *apud* Dumont, 1988. Em linhas gerais, defendia – sob o eco de Epicuro - que só controlando os impulsos das paixões o homem alcançaria a felicidade e a paz.

<sup>9</sup> Filósofo epicurista do século 1 a.C. Autor de diversos tratados cuja maior parte foi calcinada pela erupção do Vesúvio. A descoberta e a escavação de Herculanium, em 1753, revelou as ruínas do que seria a biblioteca epicurista de Filodemo, a maior de sua época. Por ela, teriam passado Cícero, Ovídio, Lucrécio. Entre os cerca de 1700 rolos de papiros, foram encontrados também carbonizados

suas idéias são objeto de discussão e ecoadas em autores mais recentes como, Karl Marx, John Locke, Friedrich Nietzsche, John Stuart Mill, Gilles Deleuze etc.

Na base dessa escola, uma obra estimada em pelo menos 300 títulos escritos por Epicuro de Samos (341-270 a.C), o filósofo do Jardim. O epíteto diz respeito a uma propriedade que ele adquiriu aos 36 anos ao noroeste de Atenas por 80 minas e que é considerada o berço dessa doutrina, como nos lembra Diógenes Laércio<sup>10</sup> no livro X de *Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*.

Epicuro, que nasceu na ilha de Samos, foi testemunha de uma Grécia cuja situação política mostrava as marcas da decadência dos valores democráticos, em especial da liberdade. A história conta que Tébais havia sido destruída, Demóstenes vivia em exílio e Alexandre III - O Grande - continuava a expansão de seu império. Nessa época, as cidades-Estado de independente passavam a exibir as marcas da submissão. Elas não tinham mais o direito de desenvolver sua própria política, seu próprio regime, sua própria forma de vida. Isso porque a Grécia passa a fazer parte do grande Império Macedônio, desde a vitória de Queroneia (338 a.C), com Felipe II, depois com seu filho Alexandre III. As leis que governam a Grécia e, por extensão, o cidadão grego passam, então, a emanar dos desejos e dos interesses dos conquistadores. A realização de qualquer projeto pessoal ou da *polis* - enquanto síntese desses projetos - se submete às particularidades e necessidades do Império Macedônico que se estende até a Índia. Conforme nos lembra Pessanha (1992), de uma organização muito próxima a de um mosaico, onde cada *polis* tinha sua autonomia política, econômica, cultural, as cidades gregas passam a ser apenas parte de um vasto império que se projetava até a Ásia.

O filósofo do Jardim se encontra, pois, diante de um tempo sem democracia para seu povo: em uma época em que o sentido de liberdade (*eleutheria*), de cidadania, de um modo de vida elevado, nascidos da cultura grega, dá espaço a uma estrutura social e política que impede o exercício da autodeterminação, podendo a participação das pessoas nas assembleias, ao mesmo passo em que

---

fragmentos atribuídos a Epicuro, referenciados como Máximas Capitais (JOYAU, 1910). Eles foram incorporados aos estudos de Arrighetti (1962).

<sup>10</sup> Diógenes Laércio viveu no século 3 de nossa era. Usamos a Tradução de Mário da Gama Kuri. Brasília: UNB, 1985.

mina os valores do passado cultural grego. Lengrand (1906) e Festugière (1968) remarcam o declínio dessa civilização refinada, que perdia de mais em mais a grandiosidade da época clássica (séc. 5 a.C.), marcada pelos valores e virtudes heróicos. Eles destacam que esse sentimento de derrota decorre do enfraquecimento do sentido político da *polis*, primeiro oprimida e depois esfacelada pelas disputas dos generais de Alexandre após a morte dele, quando Atenas continua dominada em meio às disputas territoriais. No decorrer da história, os tiranos vão se sucedendo, os generais se sobrepondo uns aos outros. Vê-se não mais haver o sentimento de integração política que caracterizava as cidades-estado; os cidadãos já não vivem mais sob uma mesma *politeia*, sob uma mesma constituição.

Quando Epicuro abriu sua escola, a Grécia dormia sob o protetorado dos reis da Macedônia, desses soldados coroados que haviam trazidos da Ásia conquistada o despotismo oriental das Satrápias. A queda das instituições livres tinha conduzido a da poesia, da eloquência, da filosofia. O povo grego, outrora amoroso da glória, dos desafios perigosos, da boa linguagem, das belas especulações do espírito, tinha perdido, com o sentimento de sua força, o da sua dignidade. (Martha. *Le poème de Lucrèce* - *apud* LENGRAND, 1906, p. 16.)

Nesse momento, escolas filosóficas como o estoicismo, fundado por Zenão de Cício<sup>11</sup> em 301 a.C., são avessas a possibilidade de uma reestruturação da *polis* como outrora. Entendem-na a partir de um cosmopolitanismo em que a cidade é alargada às dimensões do mundo. Esse por sua vez é entendido como uma grande cidade em que o homem é mero cidadão, tal qual nos esclarece Salem (1982). Não há mais a nostalgia em reviver a *polis* nem seus valores de liberdade participativa. O homem vai ser pensado como *cosmopolites*, termo tomado dos cínicos, que traduz bem essa idéia e remete para o cidadão do todo, do mundo, revalidando, de certa forma, o estado de coisas vigentes e a perda da auto-gerência.

Entrementes, no campo da cultura, a especulação filosófica também perdia força: Platão havia morrido em 347 a.C., Aristóteles em 322 a.C e nenhum pensador

---

<sup>11</sup> Zenão de Cício (335 a.C. a 264 a.C.). Filósofo grego nascido em Cítio, na ilha de Chipre. Transferiu-se para Atenas por volta de 310 a.C. Fundou o estoicismo aos 42 anos. Para ele, é vivendo de acordo com a natureza que se alcança a felicidade. A ética, portanto, regula as ações humanas, que devem ser conforme à natureza. Nesse e em outros pontos, os conceitos postulados pela filosofia estóica e epicurista convergem, em outros divergem, como o explicitado no corpo do texto e ao entender que é a virtude - e não o prazer - a razão da existência.

metafísico lhes havia sucedido (JOYAU, 1910). Os sistemas metafísicos platônicos e aristotélicos declinam, como que refletindo o próprio desencorajamento do povo grego. “Como poderia ser diferente quando a especulação recebia tantos desmentidos dos fatos e acontecimentos?”, indaga Lengrand<sup>12</sup>. A *polis*, que evocava a idéia de um espaço em que os comportamentos individuais harmonizavam-se num arranjo coletivo marcado pela solidariedade, onde tanto o homem quanto os objetivos comuns eram protegidos, era ofuscada junto com aqueles que se projetaram nela e com ela. Lledó (2003, p. 28) registra:

Concebida a *polis* como um âmbito por cujo desenho haviam lutado as grandes construções teóricas de Platão e Aristóteles, se encontrou, num instante, diante de uns feitos sociais para os quais já não havia possibilidade de discurso teórico. (...) *A República* platônica e *A Política* aristotélica não podiam seguir sonhando com uma organização da sociedade se haviam evaporado, com o império de Alexandre, as bases sobre as quais se apoiava.

As especulações metafísicas cedem espaço às observações acerca da *physis*<sup>13</sup> que, então, vai servir como fundamento para pensar o modo de vida do homem e, por extensão, pensar a liberdade. Nesse período helenístico, passa a ser preciso compreender a natureza para poder postular um modo de agir no mundo e entender as repercussões dessas ações no campo da ética. Em tal caminho, o trabalho filosófico de Epicuro vai se delinear como crítica ao pensamento de seus antecessores e aos valores culturais e éticos de sua época, segundo Lledó (2003) e Vaz (1999)<sup>14</sup>.

Acrescente-se ainda que Epicuro tem conhecimento das concepções filosóficas dos primeiros atomistas sobre a problemática da *physis* e seus reflexos sobre a noção de *eleutheria*. A idéia-base é a de que a diversidade do mundo se explica a partir de elementos indivisíveis (átomos) que se movimentam no vazio,

---

<sup>12</sup> LENGGRAND, *op.cit.*, p. 17.

<sup>13</sup> Historicamente, Epicuro retoma as investigações acerca da *Physis*, que já havia sido pensada pelos pré-socráticos. Essas discussões foram, contudo, por eles deixadas de lado por não responderem plenamente aos problemas, às indagações humanas sobre a existência, a natureza... Epicuro vai procurar dar novos contornos a essas especulações filosóficas.

<sup>14</sup> Tanto Emilio Lledó (*op. cit.*) quanto Henrique Cláudio de Lima Vaz (*op. cit.*) fazem referência ao trabalho do pesquisador italiano Ettore Bignone: *Aristote perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (1936). Segundo ele, Epicuro polemiza tanto com o estoicismo quanto com Platão através das obras juvenis de Aristóteles. A tese atribuída a Bignone é a de que a formação filosófica de Epicuro tenha se desenvolvido em contraposição aos textos *exotéricos* de Aristóteles.

chocando-se, separando-se, agrupando-se, dando origem a arranjos que constituem os corpos compostos. O atomismo que tem em Leucipo<sup>15</sup> e Demócrito<sup>16</sup> os principais nomes entende que essa dinâmica está inexoravelmente interligada e aconteceria segundo uma necessidade mecânica.

Diante do indivíduo da era helenística, desamparado pela perda de credibilidade das crenças tradicionais, erguia-se como nova e temerosa divindade, o impenetrável Destino, fatal em seus decretos (*Heimarmene*), implacável em sua dura necessidade (*Ananke*) e imprevisível em seu curso (*Tyche*). (VAZ, 1999, p 146.)

Desse modo, Epicuro vai entender que se temos efetivamente o determinismo com *lei* universal, não poderíamos responder por nossas ações das quais não seríamos agentes maiores, ao mesmo passo em que não poderíamos pensar um projeto de realização pessoal que não fosse a reprodução de um condicionamento inserido dentro de uma lógica de causa-efeito. Ou seja, seríamos movidos meramente pela necessidade. Fato que seria condenável por Epicuro para quem “não há a necessidade de viver com necessidade”.

Colocando tudo isso em outros termos, além de estar subjugado no campo político, o homem se depara com outro obstáculo, dessa vez no aspecto *physiologico*: a fatalidade. Se a decadência do Estado grego coloca o filósofo diante de um povo que percebe esfacelada a noção de *eleutheria* no campo social, o determinismo sugerido pelas concepções dos atomistas acentua o problema,

---

<sup>15</sup> Filósofo grego do século 5 a.C. Cf. Kirk e Raven (1983) passo 552, embora Aristóteles considerasse Leucipo como o criador do atomismo, sua existência é discutida. Também há controvérsias sobre sua origem: Eleia ou Mileto? Diógenes Laércio, X, 13, dá conta de relatos doxográficos segundo os quais Epicuro e Hêrmacos negam a existência de Leucipo. No mesmo passo, registra que outros autores, como o epicurista Apolodoros, dizem que Leucipo foi mestre de Demócrito. Ainda cf. Kirk e Raven, uma explicação sobre essa negação de Epicuro à existência de Leucipo se dá por um mal entendido. Epicuro teria dito: “Eu não considero Leucipo digno de discussão” (BURNET, *apud* KIRK e RAVEN). Também consideramos o pensamento de Aristóteles que postula Leucipo como o inventor do atomismo. Cf. Kirk e Raven, sua interpretação da realidade o diferenciou de Parmênides e Xenófanes. Esses entendiam o todo como unidade imóvel limitada e não criada. Leucipo, ao contrário, defendia a existência de inúmeros elementos em constante movimentação, desde sempre e para sempre: os átomos. Também entendia que há o não-ser tanto quanto há o ser, sendo os dois as causas da gênese que se dá na *physis*. Em sua acepção, o átomo é compacto e pleno – o ser. O vazio, onde se movem, seria o não-ser. A postulação dos princípios ser e não-ser, ou átomos e vazio, vai ser ecoada tanto no pensamento de demócrito quanto no epicurista. Seguindo o constato de Kirk e Raven, “a teoria principal [do atomismo] foi criada por Leucipo e aceita por Demócrito, que elaborou os pormenores e introduziu alguns melhoramentos”.

<sup>16</sup> Demócrito de Abdera (460 a 370 a. C.). Filósofo, discípulo e sucessor de Leucipo de Mileto quanto à teoria atômica. Diógenes Laércio (*op. cit.*) lhe atribui cerca de noventa obras.

revalidando a idéia de que também não há liberdade no agir humano, e sim o destino. O homem a quem Epicuro vai se dirigir dispõe, portanto, apenas de si mesmo. Desesperançoso com a possibilidade de se realizar na política e preso pelas malhas do destino, resta-lhe buscar uma resposta a questão: o que procurar? Qual o bem maior da vida?

Pois bem, o filósofo vai procurar essas respostas na própria *physis*. E vai entender que esse bem maior é o prazer, porque isso está em consonância com a natureza. É nesse sentido que Epicuro vai pensar uma ética capaz de estabelecer, a partir do conhecimento sobre a *physis*, princípios práticos para que o homem possa se autodeterminar em direção a esse bem. Nesse contexto, ele vai ser o primeiro a perceber a necessidade de estabelecer uma filosofia que fosse ao mesmo tempo visão de mundo e forma de vida, cf. Vaz (1990).

Mas viver de acordo com o que se pensa, poder postular um modo de agir no mundo - a partir da compreensão do sentido da (sua) natureza - e escolher como se realizar no prazer pressupõe a existência da liberdade. Nas palavras de Lengrand<sup>17</sup>, “Epicuro compreendeu que a ética não pode existir sem liberdade”. À falta desta, corresponde o esgotamento e enfraquecimento do valor ético proposto por Epicuro. Assim, será necessário resgatar a noção *eleutheria* no campo social e pensar como ela se manifesta no âmbito da *physiologia*.

E é aí que reside um problema fundamental para o pensador do Jardim. Em um contexto em que a noção de *eleutheria* está em crise (em nível político, científico, filosófico), como pensar uma ética para o homem? Como defender que ele possa se autodeterminar em direção ao seu fim que é o prazer? Qual o instrumental necessário para se chegar à felicidade? Como reestabelecer o sentido da liberdade?

Cabe destacar que essa preocupação vai além das circunstancialidades sócio-políticas da época. O que está em jogo é um projeto de modo de vida para o homem.

São essas as indagações que vão conduzir a feitura dessa dissertação. Nossas apreciações se dão no sentido de lembrar as soluções filosóficas que o

---

<sup>17</sup> LENGRAND, 1906, p. 28.



pensador do Jardim vai considerar na tentativa de estabelecer uma filosofia que instrumentalize as pessoas para uma existência ética cujo fim é o prazer. “A ética é o centro, é como o nó vital do sistema. Por aí, se explicam o conjunto da teoria e certos traços característicos da escola epicurista” (LENGRAND,1906, p. 13). Ou seja, devemos considerar que a noção de *eleutheria* vai ser pensada como imprescindível para consubstanciar o projeto de ética epicurista em torno do qual essa noção vai ser estabelecida.

Assim, terá Epicuro que se colocar contra o fatalismo que se alimentava do determinismo atomístico que lhe precedia. Para justificar a liberdade, será preciso reconstruir o discurso sobre a dinâmica do mundo, pensando o indeterminismo até mesmo no âmbito da *physiologia*. O filósofo vai, para isso, desenvolver todo um *logos* voltado para dar à liberdade contornos imanentes. Nela, vai sugerir a existência de um movimento particular e natural do átomo – o *parênklisis*<sup>18</sup> – que foge a qualquer determinação física e assim justificar pela *physiologia* a premência da liberdade. Sendo a alma composta por átomos, o homem também seria *autárques*, repercutindo essa tendência à fuga da necessidade e estabelecendo uma inclinação para o governo de si (*autárkeia*<sup>19</sup>).

Ademais, dessa compreensão *physiológica* deve resultar uma sabedoria capaz de levar o homem à impertubabilidade (*ataraxía*<sup>20</sup>), curando os males da existência e se delineando como um *tetraphármakon*<sup>21</sup>. Na medida em que, pelo

---

<sup>18</sup> O termo não aparece em Diógenes Laércio, mas Lucrécio o explicita e o traduz como *clinamem* (declinação), em *De rerum natura*.

<sup>19</sup> É traduzido como independência (CONCHE, 2005, p. 221; ARRIGHETTI, 1963, p. 112); bastar a si (SALEM, 1993, p. 78); traduz a idéia do domínio de si da auto-suficiência. Diz respeito àquele que age a partir de si.

<sup>20</sup> Usaremos esse termo no sentido de ausência de perturbações da alma. Refere-se àquele que conserva o equilíbrio interior. É o máximo equilíbrio que pode ser alcançado pelo homem e isso se dá pelo cultivo da sabedoria que ele há de usar em proveito de seu bem-estar físico, psíquico e social. “A *ataraxía* é ao mesmo tempo o *télos* e o sentido de realização de uma vida sábia” (SILVA, 2003, p. 77). Trata-se de um conceito importante na doutrina epicurista, pois o seu estado contrário, a inquietude, aflige sua alma, afasta o prazer que é a pedra fundamental no pensamento de Epicuro.

<sup>21</sup> Conforme nos explica Salem (1989), as quatro primeiras partes da Carta a Meneceu correspondem ao *tetraphármakon*. Trata-se de um discurso curativo que levaria socorro aos doentes pelas perturbações que se originam das falsas idéias a respeito do mundo e que se resume em quatro compostos:

1. Não há o que temer quanto aos deuses.
2. Não há nada a temer quanto à morte.
3. Pode-se alcançar a felicidade.
4. Pode-se suportar a dor

conhecimento da *physis*, se instrumentaliza o homem para expurgar os medos advindos de uma concepção fatalista da existência, como o medo da dor, da morte, dos deuses e da impossibilidade de ser feliz, é restabelecido o domínio que ele pode ter de si próprio, até onde ele pode ter esse domínio. O sentimento de liberdade lhe é restituído mesmo a despeito das opiniões vigentes e, com isso, o homem vai empregar esse saber sobre a *physis* na determinação de uma prática de vida, num exercício da sabedoria (*phrónesis*<sup>22</sup>) que efetiva a libertação do homem, na medida em que pode instrumentalizá-lo para saber onde estão os limites reais e onde estão os imaginários.

A importância de ter a felicidade em nosso domínio é o fundamento da ética epicurista. Infeliz é, pois, quem não tem em si o sentido da liberdade que o conhecimento de si e das coisas podem auferir.

Somente entendendo a liberdade como emancipação do medo, da crendice, do obscuro, somente entendendo-a como processo de desalienação, pode Epicuro fazer face às adversidades de seu tempo e apontar para a possibilidade da felicidade a partir da fruição dos prazeres.

Chamamos ao prazer princípio da vida feliz. Com efeito, sabemos que é o primeiro bem, o bem inato, e que dele derivamos toda a escolha ou recusa e chegamos a ele valorizando todo bem com critério do efeito que nos produz (CMe, CXXVIII).

Diante de toda essa problemática, nos pareceu lícito, nesse trabalho, tecer uma análise interpretativa sobre a noção de *eleutheria* desenvolvida no pensamento epicurista e como ela se articula no estabelecimento de sua ética. Para tanto, nos servimos, além de textos analíticos, das seguintes traduções: portuguesa, de Mário da Gama Kury (1998); francesa, de Maurice Solovine (1965), bilíngüe – francês/grego - de Marcel Conche (1987) e de Jean Bollack (1975); espanhola, de Carlos Garcia Gual (1985).

Embora tenhamos adotado a tradução de Conche como base, ela foi confrontada com as demais. Isso serviu para, além de dirimir eventuais dúvidas, compormos nossa própria versão - quando foi necessário fazer a citação direta do pensamento de Epicuro -, que priorizou a fácil exposição, sem comprometer o

---

<sup>22</sup> Diz respeito à vontade esclarecida. O termo pode significar pensamento ou sabedoria.

sentido original do escrito. As citações foram feitas tomando-se em consideração a numeração do texto de Diógenes de Laércio.

Sublinhamos que se um trabalho filosófico escrito em língua materna já apresenta as dificuldades inerentes a qualquer atividade de exegese, que diremos de textos escritos em uma língua tão distante da nossa, cujas diversas traduções revelam entendimentos muitas vezes dissonantes? Junte-se a esse problema aquele devido à dificuldade de se tentar compreender a complexidade e profundidade do pensamento de um filósofo da Antiguidade a partir de tão poucas obras<sup>23</sup>, visto que boa parte do que Epicuro escreveu se perdeu ao longo da história. Diógenes Laércio fala de pelo menos 300 títulos dos quais nos restam três cartas (a Heródoto, sobre a física; a Pítocles, sobre os meteoros e a Meneceu, sobre a Ética), 81 Sentenças Vaticanas<sup>24</sup> (descobertas em 1888 por M. K. Wotke na Biblioteca do Vaticano) e 40 Máximas Capitais. Os relatos doxográficos de filósofos como Cícero, Filodemo, entre outros, ajudaram a suprir essa lacuna, sendo de fundamental ajuda, em especial o poema *De rerum natura*<sup>25</sup> de Lucrécio.

Ao compormos esse texto, abordamos, na primeira parte, a maneira como Epicuro delinea a *physiología* e, nela, como se dá o modo de conhecer a realidade, destacando o papel dos sentidos e das projeções do pensamento nesse processo. São apontados conceitos como declinação (*parênklisis*), acaso (*tychè*) e necessidade (*anánke*). É na *physiología* onde o filósofo apresenta sua concepção da

---

<sup>23</sup> Nesse caso há de se lidar com um léxico muito maior, na medida em que se tem de recorrer ao testemunho de outros autores. É preciso, ainda, estar ciente de que em meio a esse processo de sucessivas compilações, transposições, traduções, edições e reedições ao longo dos séculos, há a manifestação do trabalho dos copistas, seguidores e detratores, alterando, acrescentando ou omitindo passagens da obra. Esse é um problema ao se estudar um autor antigo: não lidar com um texto que guarda as mesmas propriedades contidas em um manuscrito. Decorre, daí, a exigência de um vasto aparato crítico para tentar minimizar essas perdas e reconstituir as idéias fundamentais.

<sup>24</sup> Tratam-se de uma coletânea de máximas de Epicuro tiradas, bem provavelmente, de conversas e de cartas. Tais fragmentos foram reunidos e comentados por Usner e Gomperz (JOYAU, 1910).

<sup>25</sup> O poema *De rerum natura*, que fala sobre a natureza das coisas, coloca em evidência o pensamento de Epicuro. Entusiasta do epicurismo, Lucrécio via nele a possibilidade de conhecimento certo sobre a realidade e de um caminho para a felicidade do homem. Além das reminiscências da obra de Epicuro, *De rerum natura* é importante fonte para o conhecimento do epicurismo. Está dividido em seis partes em que os princípios fundamentais da física epicurista são tratados no canto I; os fundamentos da ética se encontram no canto II, onde é explicitada a questão do *clinamen* e a filosofia como terapêutica; o canto III trata da morte; o IV, da percepção; o V discorre sobre a história do mundo, em especial sobre a negação da providência; e o VI trata dos meteoros.

*physis* - sua visão atomística da realidade - calcada na existência da liberdade e articulada com seu projeto de ética.

No segundo capítulo, tentaremos destacar o trabalho de Epicuro para posicionar o problema acerca da *eleutheria* no âmbito da *physiología*. O *parênklisis* é posto como atributo da natureza a invalidar qualquer compreensão mecanicista do universo. A liberdade é, pois, um conceito ético fundado em um discurso *physiologico* o que deverá ser explicitado a partir da Carta a Heródoto e a da Carta a Pítocles.

O terceiro capítulo tem como foco a *antropophysis*. Discutiremos como, a partir da compreensão da *physis*, Epicuro vai pensar um exercício da sabedoria (*phrónesis*) capaz de engendrar na conduta do homem a *autárkeia* e a *ataraxía*. A partir de então o *sophós*<sup>26</sup> vai pensar sua conduta ante os apelos dos desejos e a opinião do vulgo. A filosofia é, assim, apresentada como *terapeia* e libertadora. A arte de ser livre é condição para a felicidade e o método apontado pelo filósofo do Jardim está delineado na Carta a Meneceu. Além dessa carta, tomaremos como textos-base para essa discussão as Máximas Capitais e as Sentenças Vaticanas.

Por fim, no quarto capítulo, falaremos sobre as relações entre a noção de liberdade e o projeto de ética epicurista. Dito de outra forma, quais as implicações dessa visão ética sobre a aquisição e o exercício da liberdade. Para tanto, discutiremos o modo de vida do *sophós*, destacando a maneira como ele define o que é ético a partir do conhecimento que tem sobre a *physis*. O texto-base trabalhado nessa etapa são os mesmos do capítulo anterior.

Entendendo, portanto, ser a busca da felicidade uma máxima que pressupõe da parte de quem a procura o governo de suas ações, o esforço em direção à liberdade é o esforço em direção à sabedoria. Então, comecemos.

---

<sup>26</sup> Aquele que domina seus desejos, vontades, paixões. Que a partir do estudo da *physis* formula um modo de vida que o conduz a uma vida feliz.

## 1 O ESTUDO ACERCA DA *PHYSIS*

**A**o longo da história, o desconhecido serviu para estimular o medo no homem, retardar seus passos, parar seu caminhar, fazê-lo recuar em seu percurso ou mesmo levá-lo a trilhar caminhos a sua revelia. Um trovão, um eclipse, um meteoro, a erupção de um vulcão e tantos outros fenômenos que nosso pensamento hoje considera ordinários e entende como explicáveis objetivamente, alimentaram (no passado e ainda hoje) o temor, seja do destino, seja dos deuses. Decorrem daí as explicações místicas e míticas, as religiões astrais, as tentativas de descobrir e interpretar o que a fortuna reservava para cada um<sup>27</sup>.

É possível que o 'vulgo' não fosse plenamente consciente dessa situação. Embora fosse evidente que a força da religião da *polis* havia decaído, e que esse fato era suficientemente patente, sobre tudo para aqueles que não podiam saborear, em compensação, as esquisitices da religião astral (LLEDÓ, 2003, p. 57-58).

Como conseqüência, ou o ser humano era colocado na condição de figurante de uma realidade movida pelo poder caprichoso de entidades mágicas, deuses, seres de outros mundos ou absolutos e transcendentais, ou estava fadado a se prender sempre nas redes de um determinismo que o atomismo de Demócrito e Leucipo tentariam revalidar, como explicaremos mais a frente. Diante disso, se em alguns momentos a atribuição nascia dentro dele mesmo, pela incompreensão das leis que regem as manifestações da *physis*, outras vezes era estimulada por pessoas mais esclarecidas que já percebiam o modo de ser desses acontecimentos e usavam tal saber como forma de dominação da vontade alheia.

Por medo, oferendas eram feitas; deuses, dos mais variados, "pediam", com a voz de reis e imperadores, ovelhas em holocaustos, bois, homens, virgens e crianças. Grãos e objetos levados aos sacerdotes, ao mesmo passo em que queriam expurgar a fatalidade da natureza e/ou aplinar a ira dos deuses,

---

<sup>27</sup> Cabe aqui deixar claro que o fenômeno religioso é complexo e problemático; que as discussões em torno dos mitos e do divino são tão antigas quanto presentes. Permitimo-nos fazer sobre a questão apenas um *vol d'oiseau*. O que queremos destacar é tão somente que Epicuro se coloca contra os mitos e o divino enquanto reprodução de uma cultura liberal marcada pela interpretação tradicional e carregada de pressupostos morais.

materializavam a espoliação da força de trabalho e, sobretudo, da liberdade. Sem o conhecimento da *physis*, a vontade se colocava como exterior ao homem, a *autárkeia* não se efetivava e uma vida destinada ao prazer dava lugar à inquietação e ao medo.

Diante disso, Epicuro pondera:

Após todas essas considerações, é preciso ter claro que o maior medo alimentado no homem vem do fato de se ter esses corpos celestes como seres felizes e imortais; e que lhes são atribuídos propriedades opostas como desejos, atos e motivos. Porque se espera ou se suspeita que venha, crendo nos mitos, alguma tortura eterna e se teme, até mesmo, a insensibilidade da morte, como se ela tivesse alguma coisa a ver conosco. E, enfim, porque todas essas afecções não vêm de uma opinião filosófica, mas de um sentimento irrefletido, de maneira que, por não se delimitar o que se deve temer, é que se experimenta um desassossego tão grande ou mesmo maior do que se tivéssemos uma opinião bem fundada sobre isso (CHe, LXXI).

Frente a essa angústia e da inquietude ante o desconhecido, a mente humana buscou compreender e explicar a natureza, o cosmos, o próprio ser, examinando-lhes a essência, a causa e o efeito. O filósofo de Samos entende que o pensamento deveria se instrumentalizar para fazer nascer o *sophós*, capaz de entender o seu derredor e se distanciar de toda fonte de angústia e dor, caminhando em direção a tranquilidade e aos sabores da vida. Tratava-se de pensar uma filosofia que fosse o contraponto ao saber tradicional, nascido da criatividade, dos deslumbres ou das convenções culturais, que fomentavam muito mais à literatura do que a ciência, devendo, portanto, ser abandonado.

O nascimento dessa filosofia se daria pouco a pouco, na medida em que as pessoas fossem percebendo que o fatalismo e o temor engendrado por ele se configuravam como obstáculos a uma vida autárquica. O filósofo tinha claro que o desconhecimento da natureza era obstáculo à liberdade e que o saber conduzia à prática de uma vida feliz.

Aquele que não conhece profundamente a natureza do universo apenas se contentando com as conjecturas mitológicas, não poderá se livrar do medo que ele sente diante das coisas mais importantes, de tal maneira que sem o estudo da natureza não é possível experimentar os prazeres puros (MCa, CXLIII).

O mito primitivo e a opinião convencional precisavam ceder lugar ao pensamento filosófico, racional, argumentativo, produtor de conceitos. E uma ciência da natureza poderia se delinear como contraponto às explicações estabelecidas *à la légère*. O homem devia observar, ouvir, sentir a *physis*. O conhecimento necessário à vida jazia na natureza e as pessoas poderiam encontrar pelos sentidos (*aisthéseis*), pelas antecipações (*prolépseis*) e pelas afecções (*páthe*) – às quais os epicuristas acrescentam as apreensões imediatas do pensamento (*phantastikai épibolè tês dianoias*) - as referências<sup>28</sup> necessárias à fundamentação de uma doutrina que discorria sobre o invisível e sobre a realidade sensível.

Assim, era preciso uma ciência que tornasse possível investigar além das estrelas; perceber, na matéria, a menor parte; buscar, no homem, sua constituição mais íntima, que dissesse qual o fim supremo da nossa existência e como consegui-lo. Nesse sentido, uma ciência que fosse o alicerce conceitual sobre o qual se apoiaria o exercício de uma sabedoria prática, fundamental para dar ao homem à dimensão de suas possibilidades de realização. Se dentro da tradição do período helenístico era preciso dialogar com a *physis* para, a partir dela, estabelecer um modelo de vida, essa ciência estabeleceria as premissas para esse diálogo. Só assim, o medo nascido do desconhecimento sobre a natureza, que mesmo hoje ainda existe, daria lugar ao desejo de investigação; e a *physis* se mostra como possibilidade de compreensão da realidade até onde é possível, em função das limitações próprias à capacidade de conhecer do homem.

Como mencionamos, essa atenção ao estudo da *physis* está intimamente ligada ao projeto de uma ética centrada no prazer, considerado por Epicuro como fundamental para a felicidade, como também discutiremos mais adiante. Mas não se trata de qualquer prazer: apenas aqueles conforme à natureza. Isso, pois, os

---

<sup>28</sup> Diógenes Laércio (X, 31) diz que a filosofia de Epicuro está dividida em três partes: Canônica, Física e Ética, seguindo uma separação tradicional da filosofia. Lengrand (1906) esclarece que o objetivo maior de Epicuro é consubstanciar seu projeto ético. Nesse sentido, ele desenvolve tanto uma Física quanto uma Canônica apropriadas a seu sistema. Segundo VAZ (1999, p. 135) Epicuro considerou “à divisão escolar da Filosofia que começava a prevalecer em Lógica, Física e Ética”. Porém, tal divisão apresentava-se apenas como uma comodidade didática, organizando como *sistema* “toda a fecundidade heurística do conceito de *natureza sensível*”. Essa divisão permitiria explicar mais facilmente “as formas do conhecimento e seu uso correto, a estrutura do universo e – o que é o mais importante – o sentido verdadeiro da busca humana da *eudaimonia* e os meios e modos para alcançá-la e vivê-la”.

desejos que não advêm dela, que não são revalidados pela *physiología* como sendo naturais e sim ecoados pela opinião geral, impedem o gozo da tranqüilidade.

Todos os desejos naturais que não causam dor quando não são satisfeitos e que, entretanto, implicam um esforço sustentado, são produto de vãs opiniões. E não é sua natureza própria que torna o seu afastamento impossível, mas as idéias quiméricas do homem (MCa, XXX).

É preciso, portanto, conhecer a gênese dos desejos, saber quais prazeres devem ser experimentados e em qual medida. E essas noções, esses critérios, por assim dizer, é a própria natureza que vai determinar, por isso é preciso investigá-la. Epicuro entende que é a *physis*, através do que é mostrado ao homem, quem diz o que é fundamental a uma prática de vida feliz. Sendo assim, é preciso perguntar a ela sobre nossa existência, nosso modo de vida, nosso destino. Daí ser preciso considerar a experiência que os sentidos permitem, como maneira de dialogar com a natureza. “Epicuro diz que todas as sensações e todas as representações são verdadeiras; quanto às opiniões, umas são verdadeiras, outras, falsas”. Assim escreve Aécio<sup>29</sup> (*apud* SOLOVINE, 1965, p.144).

Dessa forma, o filósofo vai se inclinar sobre essas questões, tentando ouvir a natureza e constituindo uma *physiología*. É essa ciência que vai posicionar a *physis* como guia para uma sabedoria prática, ao revelar o que proporciona tanto o equilíbrio do corpo quanto a tranqüilidade da alma. Essa reflexão está exposta tanto na Carta a Heródoto quanto na Carta a Meneceu. Passagens no mesmo sentido também vão figurar nas Máximas Capitais e nas Sentenças Vaticanas. A natureza vai ser delineada como parâmetro na determinação da conduta de vida, ao mesmo passo em que indica o grau de liberdade para escolher os prazeres capazes de afastar o sofrimento e a dor. Epicuro, ao concluir sua carta a Heródoto, diz:

Aqui estão, caro Heródoto, brevemente resumidas, as idéias principais sobre a natureza do universo. Nossa doutrina, podendo assim ser compreendida com exatidão, estou persuadido de que aquele que a seguirá, não se atendo aos detalhes de todas as coisas, terá uma incomparável superioridade sobre os outros homens. Porque ele elucidará, por si só, muitos dos assuntos que estudamos minuciosamente em nossa obra e essas idéias, uma vez gravadas na memória, lhe será uma ajuda constante (CHe, LXXXII).

---

<sup>29</sup> Aetios, IV, 9,5.



Nessa linha de pensamento, Epicuro entende que o homem pode se tornar *sophós*, compreender a realidade e, através da *physiología*, encontrar o conhecimento (*gnose*) necessário para fundamentar uma prática de vida baseada numa vontade livre, posto que conforme à *physis* e não à opinião do vulgo. Daí que o saber tradicional, nascido da criatividade, dos deslumbres ou das convenções culturais, a fomentar muito mais à literatura do que a ciência, devia ser abandonado. “Cabe ao sábio distinguir entre a opinião e a evidência”, dizia Cícero<sup>30</sup>. Sobre essa questão, pondera o sábio do Jardim:

O estudo da natureza prepara não os jactanciosos, nem os fazedores de expressões, nem os exibidores de educação muito valorizada junto à maioria, mas ágeis e autárquicos e que pensam grande sobre os seus próprios bens e não sobre o bem das coisas (SVa, XLV)<sup>31</sup>.

A busca pelo conhecimento que emancipa passa, assim, necessariamente, pelo descortinamento de pseudo-conhecimentos e valores nascidos da incompreensão sobre o que é real. Daí Epicuro encontra tanto no senso comum quanto na *Paidéia* um obstáculo, pois afastam o homem de sua realização<sup>32</sup>.

“Liberdade quer dizer desvencilhar-se de todos aqueles *nós* ideológicos, mitos, ritos religiosos, prejuízos culturais, interpretações tradicionais, apresentadas sem crítica na linguagem e transmitidas inicialmente pela Paideia e pelos usos sociais” (LLEDÓ, 2003, p. 20).

---

<sup>30</sup> *Académiques*, 14,15 (*apud* SOLOVINE, 1965, p.144).

<sup>31</sup> Tradução inédita das Sentenças Vaticanas de Epicuro elaborada por Henrique G. Murachco e Markus Figueira da Silva.

<sup>32</sup> Em seu texto, Carlos Garcia Gual (1985) expõe que Epicuro nega a necessidade de cultura (que segrega a sociedade e engendra uma opinião deformada da realidade) e de educação (a *Paidéia* como repertório e ideais de conduta supérfluos para a felicidade humana). Nas palavras de Gual, Epicuro apenas admite a cultura como “*progreso material, y como logro civilizador*” (p. 60). A *Paidéia* seria uma distração que ele não admitiria sequer como propedêutica à filosofia. Pareceu-nos forçoso concordar com essa discussão que vem sob o título *El rechazo da La “Paidéia” y de los saberes culturales*. Também é feita referência na sessão que fala da oposição a Platão e a outros pensadores: *La formación filosófica de Epicuro y La escuela Del Jardín*. No mesmo tom, segue E. Joyau, em estudo introdutório à antologia de textos de Epicuro publicada na edição *Os Pensadores* (1985). Segundo Joyau, as críticas dirigidas a Epicuro, segundo as quais ele não estudava nem refutava as teorias de seus antecessores, em especial Aristóteles e Platão, não lhe abalariam. “É uma crítica a qual não teria sido sensível, porque não fazia caso da erudição e declarava inútil a investigação curiosa da história. Não tinha estudado matemáticas que são, segundo Platão, o vestibulo da filosofia” (p. 44). Para finalizar, destacamos que Epicuro se opunha a educação em um sentido restrito, aquele ligado ao conhecimento das artes liberais. Como destacou Marcel CONCHE (2005, p. 41), “a cultura liberal não pode ser de nenhuma utilidade, dado que se trata de acumular conhecimentos particulares, e não de se apoiar sobre os saberes particulares para se elevar mais alto (...), de fundar sua vida sobre o pensamento único e necessário”.

Para Epicuro, o saber que liberta, tanto natural quanto socialmente, é aquele que o aproxima de sua real natureza: “a riqueza que vem da natureza tem contornos e é de fácil obtenção, mas aquela oriunda das vãs opiniões cai no ilimitado” (MCa, XV). No mesmo tom, estão os dizeres de Sêneca<sup>33</sup>: “se vives conforme a natureza, não serás jamais pobre; mas se conforme a opinião, não serás jamais rico”.

Como vamos percebendo, tal perspectiva - científica – com a qual é encarada a natureza encerra uma finalidade: poder desvencilhar a humanidade de males que lhe aflige. Epicuro crê que a infelicidade é tão maior quanto é maior o distanciamento do homem do conhecimento a respeito da *physis*. É a partir do entendimento do sentido da dela que é possível, por exemplo, entender o significado da liberdade e saber como exercê-la. Os desassossegos não são obras nem da constituição humana nem na *physis*, mas fruto do não saber viver segundo o que a natureza prescreve (*katà phýsin*). Isso, pois, há toda uma relação entre acaso (*tyché*)<sup>34</sup> e necessidade (*anánke*) que vai modular a conduta do sábio. Ele necessita saber o que está ao alcance de sua escolha e o que lhe é inevitável. É desse entendimento, circunscrito na *physiología*, que ele vai ter elementos para postular um modo de viver e agir no mundo.

Por isso, na contemplação e no entendimento da *physis* se mostra possível trazer para a pessoa toda a *ataraxía* e *autárkeia* necessárias à vida prazerosa. Trata-se de uma atividade que permite colocar o homem em consonância com o verdadeiro fundamento da vida, num processo de conhecimento do *kósmos* que é também um processo de autoconhecimento, ou desvendamento do mundo interior (*microcosmos*)<sup>35</sup>, despojando-se de todas os discursos falaciosos sobre o que é a realidade.

Portanto, a *physiología* e o *éthos* do *sophós* formam uma unidade que confere sentido à filosofia enquanto “saber para a vida”. A *physiología* tem em Epicuro uma finalidade ética, realizável apenas mediante um modo e uma medida do conhecer (SILVA, 2003, p. 43).

---

<sup>33</sup> *Épîtres*, 16,7 (apud SOLOVINE, 1965, p.153). Sêneca, em *Carta a Lucilius* e em *Questões Naturais*, dá testemunhos sobre os pré-socráticos.

<sup>34</sup> Thýche é a deusa do azar (acaso) e da arbitrariedade. Nem tudo é somente acaso, nem somente necessidade.

<sup>35</sup> Demócrito, frag.34: “O homem, um microcosmos” (BORNHEIN, 2001, p. 54).

Em tal caminho, Epicuro condiciona a tranquilidade à compreensão da natureza e ao uso desse saber na determinação do modo de vida daquele que quer alcançar a felicidade. O sofrimento aflige a quem não introjetou o sentido de liberdade que esse entendimento possibilita - a quem não vive conforme pensa, a quem não pensa o que está conforme à *physis*. Tranquilidade essa que vem do constato de que a realidade possui uma ontologia corpórea, sendo, daí possível se opor ao medo do transcendente.

Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, diz que livre é quem que tem dentro de si mesmo o princípio para agir, o princípio para escolher entre alternativas possíveis. Epicuro tangencia essa concepção ao entender que a liberdade é a possibilidade de viver de acordo com o que se pensa. Mas marca sua singularidade ao postular que é com o conhecimento da *physis* que o homem baliza suas ações no mundo. Assim, quanto mais ele compreende o sentido da sua natureza, mais facilmente ele exerce o sentido de sua liberdade e entende sua repercussão ética; quanto mais ele vive de acordo com suas possibilidades naturais de agir, mais livre ele é. Isso, porque, quando se parte de uma noção de *eleutheria* fundamentada na *physiología*, há a possibilidade de que o homem se reconheça como “átomo social”<sup>36</sup>, se produzindo enquanto liberdade. A ação nasce do pensamento esclarecido pela *phrónesis* de um homem *autárkes* capaz de exercer sua *eleutheria* em consonância com a (sua) natureza, determinando, assim, um agir ético e livre.

## 1.1 A *Physiología*

A *physiología* se mostra, para Epicuro, como uma possibilidade de investigação sobre a *physis*, cujos elementos principais podem “falar” tanto do macrocosmos quanto de particularidades do mundo, sugerindo ao homem um modo de ser. O método de conhecimento epicurista visa, em linhas simples, permitir a

---

<sup>36</sup> Cabe aqui uma referência à tese de K. Marx (*Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*, publicado pela Global Editora, São Paulo, s/d) que pensa o homem como “átomo social”. A idéia é pensar o indivíduo como alguém que pode se determinar, desamarrado do determinismo. Na verdade, Marx retoma uma idéia grega, a de que o sábio pode se governar. *Autárkes* é aquele que tem o princípio da ação em si mesmo. O sábio não postula teleologicamente o sentido da sua ação para fora da ação mesma. O princípio não é reativo nem inativo.

elaboração de um modelo que dá conta da constituição e do funcionamento do universo a partir de referências macroscópicas. A partir daí, é possível pensar sobre a constituição e o funcionamento do que se dá em esfera microscópica e mesmo na ordem do inteligível. Esse processo tem como pressuposto a idéia de que os níveis de realidade têm a mesma constituição e operam pelos mesmos princípios. Explicando, são os átomos e o vazio que compõem o substrato da realidade que em qualquer nível, opera sob uma só *lei*. Sendo assim, esses dois elementos dariam conta da diversidade dos mundos e do que o compõe, a partir de movimentos atômicos de agregação e desagregação. A *physiología* de Epicuro pretende propor um modelo de entendimento da *physis* a partir do qual seria possível conhecer as *leis* fundamentais da natureza e com isso fomentar o conhecimento da realidade. Para isso, tanto as inferências do pensamento quanto a evidência sensível (*enargeia*) são fundamentais.

No entender de Salem (1982), trata-se de um método empírico-racional que se dá a partir de uma hipótese cuja negação conduz a conseqüências que a experiência desmente pela evidência sensível. Ou seja, é a infirmação da hipótese contraditória que revalida aquela que se quer defender. É o que acontece diante da questão: se não houvesse o vazio como se daria o movimento? Somos forçosamente obrigados a aceitar que, assim como nós – e os sentidos constataam isso -, o átomo, para se deslocar de um ponto a outro, precisa de espaço. Assim, nesse método, as inferências lógicas buscam apoio na realidade fenomênica. Afinal, as verdades que a *physiología* pretende revelar subjazem na *physis*. Daí Epicuro, se referindo ao estudo da natureza, defender que mesmo aqueles que não fossem pesquisadores poderiam, pela observação cuidadosa e pelo exercício do pensamento, chegar a essas “verdades fundamentais” (CHe, LXXXIII).

Portanto, a percepção deve ser co-participe nesse processo de busca do conhecimento. Perceba-se que estamos diante de uma maneira racional de pensar a realidade. O conhecimento sobre os deuses, o homem, a morte deve ir nesse mesmo sentido, colocando de lado as explicações míticas que tentaram dar conta de tudo que havia.

E a existência atual das percepções confirma a realidade das sensações. O fato de ver e de ouvir é tão real quanto o de experimentar a dor. Daí se segue que é dos fenômenos que se deve tirar indicações concernentes as coisas escondidas (DIÓGENES LAERCIO, X, 32).

Contudo, salientemos e não perdamos de vista que a *physiología* pensada por Epicuro tem um fim maior: circunscrever no campo da *physis* a liberdade, tomando-a como necessária à fundamentação de uma ética epicurista. “De fato, se o sistema epicurista enquadra ainda uma física e uma lógica, é por necessidade. Essas duas partes são apenas servas da [sua] ética<sup>37</sup>” (LENGRAND, 1906, p. 13). Diógenes Laercio (X, 34) registra que o pensamento epicurista advoga a existência de dois sentimentos: o prazer que é conforme a natureza e a dor, que lhe é contrária. A *physiología*, então, permitiria ajudar na distinção e indicar o que deveria ser escolhido e o que deveria ser evitado.

Como dizíamos, a evidência sensível (*enargeia*) é imprescindível no processo de conhecimento da realidade que, por sua vez, é fundamental para livrar o homem de crenças e temores infundados. A *physiología* se apóia na possibilidade que os sentidos têm de nos testemunhar sobre a constituição das coisas. E isso pode se dar diretamente, como ao ver que a projeção da sombra da Terra na superfície lunar dá origem a um eclipse<sup>38</sup>; seja indiretamente, lastreando as inferências racionais sobre o que foge ao trato sensorial, como exemplificamos com a questão da existência do vazio.

Diante do problema do conhecimento, Epicuro vai considerar a *physis* a fonte de saber seguro, sendo possível, através dela, delinear as relações entre pensamento e realidade, bem como adquirir o conhecimento necessário à realização de uma vida sábia e livre. Por isso, Epicuro aponta que “não se deve perder de vista o propósito fixado nem a evidência sensível a qual nós submetemos nossas opiniões, senão tudo será cheio de dúvida e confusão” (MCa, XXIII). Ao mesmo passo, vai fomentar uma teoria sobre a *physis* cujas bases vai buscar no atomismo

---

<sup>37</sup> No texto original, emprega-se o termo moral (*servantes de la morale*). Achamos próprio substituí-lo pela palavra ética por entender que foi utilizada nesse sentido, mais abrangente, mais universal. Lengrand usa moral e ética como sinônimos.

<sup>38</sup> Claro que essa experiência só vai ser direta se observamos esse eclipse a partir da lua, vendo a Terra se posicionar na frente do Sol. É nesse sentido que queremos que esse exemplo seja tomado. Isso, pois, se vemos esse fenômeno a partir da terra, estamos diante de uma experiência indireta.

que lhe antecedeu. É da compreensão dos inteligíveis: átomos e vazios que ele vai partir para dar as explicações sobre a multiplicidade do que está ao nosso redor.

Vemos que é o mundo sensível, fenomênico, o ponto de partida desse percurso teórico do pensador. Contrariamente a Demócrito<sup>39</sup>, que se opunha à possibilidade dos sentidos atestarem a verdade, Epicuro vê na percepção sensorial um caminho para a elaboração de uma crítica às concepções que fundamentavam a maneira como a realidade era compreendida.

Falando do método de Demócrito, Marcel CONCHE (2005, p. 13), transcreve uma passagem de Sexto Empírico (médico e filósofo do século 2 de nossa era) que reproduzimos aqui: “Demócrito algumas vezes rechaça as coisas que aparecem aos sentidos e afirma que nenhuma delas aparece segundo a verdade, mas somente segundo a opinião”. Já Epicuro, conforme citação de Sextus Empiricus<sup>40</sup>, “dizia que todas as sensações são verdadeiras e existentes, pois ele não diferenciava entre dizer que uma coisa é verdadeira ou que ela existe”.

Para Epicuro, o fenômeno é verdadeiro porque a realidade é material e não há nada que se possa inferir que se coloque entre o-que-é e o como-aparece. Contudo, mesmo o corpóreo sendo fonte da verdade, o pensador considera as dificuldades em se apropriar dela uma vez que há os limites tanto da percepção humana quanto do entendimento.

Estudando a natureza, não se deve se conformar com princípios sem fundamento e com leis arbitrárias, mas estar atento ao que sugere os fenômenos. Não é, com efeito, de teorias particulares e opiniões vazias que nós precisamos, mas de viver sem perturbações. (CPI, LXXXVI.)

---

<sup>39</sup> Destacamos aqui o pensamento de Maria Luisa Silvestre, *Demócrito e Epicuro, Il senso di una polemica*. Em linhas gerais, ela sublinha que Epicuro se vale de Demócrito para se opor ao pensamento de Aristóteles que severamente criticava a doutrina democrítia. Até porque, *l'intento de Epicuro ci pare próprio quello de esporci il suo sistema 'prediletto', senza preoccuparsi molto della paternità della teoria* (p.31). Contudo, Joyau (1910) registra que Epicuro admirava Demócrito a quem fazia elogios e em quem se inspirava. Karl Marx, em seu doutoramento (Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro, publicado pela Global Editora, São Paulo, s/d), diz da dificuldade para determinar “a opinião de Demócrito sobre a verdade e a certeza do saber humano”. Segundo ele, “encontram-se passagens contraditórias; ou melhor, não são os fragmentos, mas as idéias de Demócrito que se contradizem” (p. 22). “Demócrito, para quem o princípio não se tornou fenômeno e permanece sem realidade e sem existência, tem, pelo contrário, a sua frente, como mundo real e concreto, *o mundo da percepção sensível*” (grifo do autor, p. 24).

<sup>40</sup> *Hypotyposes Pyrrhoniennes*, II, math. VIII, 9 [apud SOLOVINE, 1965, p. 144].

Isso porque nem tudo que existe está sujeito a auscultação dos sentidos. Mesmo assim, pode-se lançar mão de inferências a partir de analogias nesse processo de busca pelo conhecimento. Daí, tanto o visível, quanto o não-visível poderem ser objeto de estudo. A premissa é que a macroconstituição indica propriedades microcósmicas na medida em que os fenômenos maiores guardam aspectos das coisas invisíveis. Aquilo à que nossos sentidos não têm acesso, como é o caso do átomo<sup>41</sup>, pode ser entendido a partir de analogias e gerar outras noções. Sobre isso, Epicuro escreve: “os fenômenos que se manifestam perto de nós e que podemos realmente observar nos dão a indicação sobre a maneira segundo a qual acontecem os fenômenos nas regiões superiores” (CPi, LXXXVI). Nesse sentido, as únicas restrições dizem respeito aos limites do conhecer humano, dito de outra maneira, aos limites do pensamento em suas incursões pela *physis*. Isso porque “convém lembrarmos que a compreensão correta dos fenômenos naturais depende muito da clareza evidente dos sentidos (*enárgeia*), mas depende igualmente do modo como a *psychè* opera os dados da percepção” (SILVA, 2003, p. 43).

Na *physiología*, é destacado o estatuto dado às sensações (*aisthéseis*) e o que elas atestam, pois inspiram e guiam a reflexão, dando origem a noções a partir das quais é possível, partindo do conhecido, chegar ao desconhecido. Elas captam as experiências que vão permitir as analogias e co-relações necessárias ao conhecimento da *physis*. Assim sendo, tanto o que está ao alcance das *aisthéseis*, quanto o que não lhes sensibilizam, pode ser desvendado por meio desse recurso investigativo. Esse procedimento permite revalidar o conhecimento sobre o que foge, em sua micro-constituição, ao trato sensorial, tornando-o inteligível ao pensamento. Essa importância dada às *aisthéseis*, ao testemunho dos sentidos como critério de verdade é destacada em vários pontos dos escritos de Epicuro. É, portanto, verdadeiro aquilo que a evidência dos sentidos confirma ou, ao menos, não

---

<sup>41</sup> A tese de Marx (*op.cit.*) nos lembra a distinção do átomo como princípio da realidade (*átomoi arkhai*) e como elemento, substrato (*átomo soikheía*). A discussão se deu em torno dos estudos de Shaubach, que ajuizava haver na concepção epicúrea o entendimento do átomo como “átomo-princípios” e “átomos-elementos”. Marx corteja a discussão, mostrando uma tendência para crer que essa distinção tenha sido introduzida por Metrodoro, um discípulo de Epicuro. Deixamos a polêmica de lado para apenas concordarmos com Marx ao entender não haver dois tipos de átomos, embora possam existir enquanto distinção teórica.

contradiz. Afinal, “se você rechaçar todas as sensações, você também não terá a que se referir para poder discernir entre aquelas que crê falsas” (MCa, XXIII).

No conjunto dessa discussão, a teoria do conhecimento está vinculada à *physis* - afinal é nela que está a verdade - e se estabelece sobre três pontos: as sensações (*aisthéseis*), as antecipações (*prolépseis*) e as afecções (*páthe*). Ele parte, assim, em sua Canônica<sup>42</sup>, do conhecimento sensível para delinear a ontologia da *physis*, como se dá o conhecer da realidade. E se essa experiência com o sensível permite um certo nível de apreensão do real, a superposição dos processos de inferência racional aos da percepção sensível alarga essa percepção estendendo-a até o nível das coisas invisíveis.

Se você rejeitar absolutamente uma sensação qualquer e não fizer a distinção entre o que é opinião e o que espera confirmação, e o que já está presente como dado da sensação, das afecções e de toda apreensão imediata do pensamento, você confundirá até mesmo as outras sensações com a opinião vazia, de maneira que você invalidará todo critério (MCa, XXIV).

Jean SALEM (1993, p. 8), chama a atenção para o caráter universal das sensações enquanto critério. Trata-se do “guia mais importante na procura da verdade”. Ele torna mais agudo a análise desse ponto dizendo que orbitando sobre as sensações, estão as antecipações, as afecções, as sensações mesmas e as apreensões imediatas do pensamento - ou projeções para Gual, (1985). Salem lembra que tendo como bases esses critérios, podemos estar seguros de não cair no erro. A ressalva é “saber restringir o sentido das palavras ao conteúdo rigoroso sensorial da pré-noção que originariamente elas designam” (p. 8). No mesmo tom, escreve epicuro: (...) a sensação, a partir da qual é preciso, pela razão, formar juízo sobre o invisível (CHe, XXXIX). Há também referências sobre essa questão na Carta a Heródoto, passos LI e XXXVIII.

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. (CHe, XXXVIII.)

---

<sup>42</sup> O termo Canônica vem de *Kanon* ou regra. É a parte da obra de Epicuro se dedica à Teoria do Conhecimento. Conforme lista de Diógenes Laércio, aparece com o título *Do Critério* ou *Canon*.



Esse esforço teórico não se limita em delinear uma *physiología* como mero instrumento científico, trabalhando a partir de uma hipótese materialista em que o atomismo é visto ao mesmo tempo como modelo ontológico e como modelo metodológico de apreensão da realidade. Como já dissemos, a ética parece ter sido a principal preocupação de Epicuro. Daí a necessidade de pensar a *physiología* como suporte à ética epicurista. Trata-se de uma ciência da natureza que não busca tão-somente determinar causas e constituição dos elementos presentes na *physis*, mas permitir o desenvolvimento de uma visão crítica dos discursos existentes sobre a realidade. É um saber que serve para a vida, em torno da vida (*peri tòn bíon*), que se destina ao exercício prático da vida: aquele que se quer *sophós* deve se inclinar sobre à *physis*, observar seus fenômenos e abstrair as noções necessárias para fundamentar a tomada de ações com *autárkeia*.

É também necessário sublinhar o caráter prático da *physiología*. Ele se manifesta na medida em que, a partir de noções teóricas, se busca estabelecer os limites e as possibilidades do agir humano. Se a *physiología* é *tehné tis peri tòn bíon*, um conhecimento para vida, o saber que ela possibilita se volta principalmente para dar ao homem o conhecimento sobre suas possibilidades de escolha, ou seja, sobre a liberdade. Como é possível ao pensamento, através dos sentidos, compreender o *télos*, a *arché* e *stoicheíon*<sup>43</sup> da realidade, pode-se deixar de lado as amarras do senso comum, os discursos revalidadores do que é enganoso e abraçar uma filosofia que serve à libertação. Não por acaso, para dar um contraponto às opiniões que afiançavam a divindade dos astros e demais elementos da natureza, Epicuro consagrou, segundo nos conta Diógenes Laercio em seu Livro X, pelo menos 27 volumes ao estudo da *physis*, em um *Tratado sobre a Natureza*, embora, como já dissemos, só nos tenham chegado a Carta a Herodoto, a Carta a Pítocles, algumas Máximas Capitais e Sentenças Vaticanas.

Se as opiniões inquietantes sobre os fenômenos celestes não nos atormentassem em nada e aquelas sobre a morte, que ela pode ser alguma coisa para nós, e ainda o fato de não conhecer os limites das dores e dos desejos, nós não teríamos necessidade de ciência natural. (MCa, XI.)

---

<sup>43</sup> Significa elemento ou corpo primário. Em Epicuro, se refere ao elemento básico de um composto, tal qual em Aristóteles (Meta 1014a).

Esse esforço para revalidar a *physiología* como um caminho para compreender a autonomia da realidade conduz já a uma emancipação do pensamento que tem como efeito imediato despertar uma atitude diferente do homem ante o mundo. Parte do entendimento de que apenas o pensamento científico sobre a realidade, em oposição à visão mítica que engendra a opinião vazia (*kenós doxa*), pode fundamentar uma ação segura e ética.

Ao descortinar falsos valores, desconstruir discursos, a razão se coloca diante do pensamento irracional com um único fim: proporcionar ao homem a *phrónesis*, que liberta e amplia suas possibilidades de realização. Para isso, é preciso buscar as respostas às questões da vida na própria *physis*. Tal conhecimento o permitirá livrar-se das opiniões marcadas pelas contingências, vicissitudes e medos apregoados pelo senso comum e pela tradição cultural. Somente assim, emancipado pelo poder do ensinamento filosófico, poderá se sentir livre para viver bem consigo mesmo. Colocando em outros termos, a *phrónesis* prescinde da *physiología* para fomentar uma compreensão da realidade que livre o homem de temores infundados, permitindo-lhe experimentar a impertubabilidade alma (*ataraxía*).

Epicuro entende que quem desconhece a *physis* é refém do temor que distancia o homem do prazer, da paz, da sua *autárkeia*, portanto, afastando-o do exercício da *eleutheria*. Nesse sentido, o conhecimento *physiológico* apregoadado por ele, só se efetiva plenamente na medida em que serve para libertar o pensamento, conferindo ao homem a tranqüilidade ante o que inevitável é natural<sup>44</sup>. Aplicando essa idéia ao tema da morte, por exemplo, Epicuro entende que se trata de algo inevitável, necessariamente determinada, além da nossa capacidade de gerência. Nesse caso, é inútil qualquer perturbação diante dela. Assim,

Se nós não fôssemos perturbados pelo medo dos fenômenos celestes e pela morte, inquietos a pensar o que esta última pode alguma coisa sobre nós, e ignorantes dos limites conferidos às dores e aos prazeres, nós não teríamos necessidade de estudar a natureza (MCa, XI).

---

<sup>44</sup> Veja-se, entretanto, que não se está dizendo que Epicuro se opõe nem nega a existência de deus(es). Sua oposição é ao misticismo e a crença nascida de falsas concepções. A citação de Hipólito vai nesse senso: “Epicuro afirma que Deus é eterno e imortal e que ele não predetermina nada, que não existe, em suma, nem providência, nem destino, mas que todas as coisas são produto do acaso. Ele [Epicuro] localiza seu lugar de morada nos espaços que ele chama de intermundos... Ele goza, em um repouso perfeito, a felicidade suprema, estando livre de preocupações e sem causá-las aos outros”(apud SOLOVINE, 1965, p. 164).

Se para Epicuro a *eudaimonia* é o maior fruto da *autárkeia*, o caminho para essa auto-suficiência é o estudo acerca da *physis*. Dessa forma, é possível experimentar a paz semelhante ao que experimentava Mario Lago<sup>45</sup>, quando escreveu: "Fiz um acordo com o tempo: nem ele me persegue e nem eu fujo dele. Um dia a gente se encontra". É essa sabedoria que o pensador do Jardim quer fomentar no homem. Poder se posicionar com paz e conhecimento de causa diante dos temores da vida é condição necessária para poder dizer sem receio que "diante de tantas outras coisas, é possível buscar a segurança, mas, no que diz respeito à morte, nós habitamos todos em uma cidade sem muros" (SVa, XXXI). E o que dizer do temor da morte e angústia que vem com ele?

Habitue-se a pensar que a morte nada é para nós. Porque todo bem e todo mal está nas sensações. Ora, a morte é a privação das sensações. Logo, o conhecimento certo de que a morte nada é para nós, faz feliz a condição mortal da vida, não acrescentando um tempo infinito, mas cessando o desejo de imortalidade (CMe, CXXIV).

Ou seja, o inevitável passa a não ser mais temido, não perturba, é tão-somente encarado com *ataraxía* e mesmo com um sentimento de alegria, porque o *sophós* não deposita suas esperanças nem pauta sua vida em noções vazias e contrárias ao que revela a *physis*, nem em nada que lhe é exterior. Afinal, "a morte nada é para nós, porque o que se esvai não se sente e o que não se sente nada é para nós" (MCa, II). Por outro lado, o que pode ser mudado, escolhido ou recusado, também está inscrito nas leis da *physis*. Para o filósofo, ao lado das restrições da necessidade (*anánke*), há as possibilidades, a liberdade que o acaso (*tychè*) engendra. Daí advém que ele admite um certo nível de determinismo no âmbito da natureza (como explicaremos mais a frente, ao falar do acaso e necessidade), mas rechaça aquele que não está nela, mas apenas nos discursos que embotam a visão do ser humano, que se alicerçam na negação de um grau de indeterminismo apregoado pela *physiología*, que acolhe a possibilidade de efetiva liberdade humana. Epicuro crê na co-existência entre determinismo e indeterminismo.

---

<sup>45</sup> Mario Lago (1911 – 2002), poeta, advogado, ator, autor de sambas como "Ai, que saudades da Amélia" e "Atire a primeira pedra", ambos em parceria com Ataulfo Alves.

Dizem a mesma coisa: tudo vem a ser por necessidade, ou nada vem a ser por necessidade, pois eles dizem a mesma coisa, ou seja: vir a ser por necessidade (SVa, XL)<sup>46</sup>.

Esse entendimento pode ser verificado em toda obra conhecida do filósofo. Na medida em que a mecânica da natureza fosse estabelecida a partir da vontade caprichosa de um ente superior, não haveria, em última instância, espaço para o desejo e a deliberação contrários a esse ser. O mesmo se daria se o determinismo fosse entendido com *lei* universal. Daí seria impossível qualquer projeto de realização humana. Dito de outra forma, a concepção atomística que Epicuro tem da *physis*, a ser tratado no próximo item, é corpórea, advoga o acaso como co-partícipe no processo de efetivação do real. A *physiología*, ao fundamentar uma ontologia corpórea, que transita entre determinismo e indeterminismo, instrumentaliza o homem a afastar todo véu mítico e místico, serve para livrá-lo de todo temor irracional. Afinal, como dito anteriormente, a liberdade provém do poder de deliberação do homem alheio à comum opinião, ao medo e inteiramente voltado à compreensão da *physis*.

A *physiología* se delineia como instrumento de saber necessário à *eleutheria*. A investigação sobre a *physis* se configura como atividade necessária a uma crítica sobre o modo de vida baseado em valores não-naturais convencionados como verdadeiros, sendo, portanto, capaz de dar ao homem a possibilidade de repensar o sentido de liberdade e conseqüente realização pessoal.

Nesse processo, o conceito de liberdade é engendrado pelo conhecimento da *physis*. Assim, estamos diante de um *logos*, de um discurso que afiança a possibilidade da autodeterminação a se realizar no âmbito do humano. Percebendo isso, o homem se vê obrigado a reorganizar seu pensamento (*diánoia*) e sua ação (*prágma*), pois ambos deverão ser pautados pelos conhecimentos racionais e imanentes da natureza. Assim, terá ele que, dentro de um processo de autoconhecimento, descobrir quais são seus reais limites, suas reais necessidades, suas reais possibilidades e como elas se articulam enquanto processos naturais limitando-o ou libertando-o.

---

<sup>46</sup> Tradução inédita das Sentenças Vaticanas de Epicuro elaborada por Henrique G. Murachco e Markus Figueira da Silva.

O conhecimento que a *phýsiologia* abarca pode dar a possibilidade de olhar criticamente a realidade humana e abdicar das idéias nascidas de falsos conceitos, explicações originadas muito mais em histórias, que têm por fim mais o domínio que a libertação, mais a alienação que o encontro do homem com os fundamentos da sua natureza. E isso só é possível ao se deixar de lado medos nascidos da ignorância, de crenças infundadas ou mal-fundadas sobre *physis*. A investigação sobre a ela permite estabelecer critérios para as decisões sobre como viver, que o homem tome tais decisões a partir dele mesmo, ou seja, exerça o sentido de sua *autárkeia*. Segundo Epicuro:

E ainda, é preciso pensar que a tarefa da *physiología* é precisar exatamente a causa dos fenômenos mais importantes e que a felicidade no conhecimento das coisas do alto está lá, e no fato de saber quais naturezas são essas que se vêem nesses fenômenos celestes, e tudo o que é ligado em virtude da exatidão requerida para isso (CHe,LXXVIII).

Em outras palavras, a função da *physiología* é a determinação precisa da causa dos elementos principais que compõe a natureza e que neste conhecimento consiste a possibilidade *eudaimonia*. Trata-se de uma linha de raciocínio relativamente simples, porém muito coerente e poderosa. Nessa concepção, o pensador estabelece que somente com o conhecimento a respeito da constituição da natureza e da origem dos fenômenos é que é possível ao homem ter critérios para diferenciar o que é verdade e o que é opinião vã e o habilita para produzir ações autônomas, a partir de seus conhecimentos a respeito da *physis*, sem temores e conforme a natureza. É essa autonomia, ao mesmo passo que permite a liberdade, fundamental para a felicidade. Quem ausculta a *physis* descobre isso, se descobre nisso, tal qual experimentou Epicuro: “Eu recomendo uma atividade incessante nesta ciência [*physiología*] e dessa forma asseguro uma perfeita serenidade à vida [*ataraxía*]” (CHe, XXXVII).

Esse caminho teórico foi estabelecido opondo-se a outros consagrados pela tradição<sup>47</sup>, segundo Gual (1985). A *physiología* epicúrea, conforme dissemos, se

---

<sup>47</sup> Essa idéia permeia todo o texto de Gual (1985). Apesar de ser tido como um comentador cristão, com tendência para situar o pensamento de Epicuro como oposição ao platônico, registramos alguns pontos que tomamos como válidos. Ele lembra que Aristóteles entendia que o objetivo fundamental da educação seria a formação de bons cidadãos. Epicuro sequer considera a educação e a cultura como condição para o filosofar, atividade que pode efetivamente conduzir a uma vida livre

opõe a qualquer projeto platônico, embora seja o platônico Pânfilo considerado o primeiro mestre de Epicuro. Nada mais natural até para o refino da crítica atomística. Enquanto a realidade platônica é entendida a partir dicotomia dos mundos<sup>48</sup> sensível e inteligível, Epicuro pensa a *physis* como totalidade. Aquele desconfia do testemunho dos sentidos, esse o toma como referência. Aquele dualiza corpo e alma, dando a última um caráter imortal e transcendente; esse assegura ser a alma (*psyché*) corpórea e, portanto, sujeita à desagregação dos átomos<sup>49</sup> que a compõe. Aquele apregoa sobre um mundo extemporâneo ao homem, *au-delà* da matéria, esse se convencia de que o mundo é este mesmo, portanto, não é preciso temer nem fugir do que lhe é imanente. Não há nada além da matéria que gere mais prazer ou mais dor do que o já existente.

---

e feliz. Gual também destaca a influência de Platão e Aristóteles no desenvolvimento do pensamento de Epicuro, “que não somente polemiza contra um Aristóteles juvenil e idealista, mas também recorre a muitos de seus ensinamentos no campo da ética, embora sempre de um modo crítico” (p. 46).

<sup>48</sup> Frente às dicotomias sensível-inteligível, terreno-ideal, Epicuro crê na existência de uma única realidade: a sensível. Daí, o único conhecimento seguro é o que advém a partir dos sentidos.

<sup>49</sup> Átomo significa insecável em grego. Átomos e vazios são os princípios que, segundo o atomismo, permitem explicar a realidade. DUMONT (1988, p.130) nos relata que a tradição aponta para três possíveis origens do atomismo. Seria milésia, via Anaximandro e seus alunos. “O infinito, ou ilimitado, é substituído pela infinitude em número de átomos. Estes são corpos capazes, quando reunidos, de engendrar corpos materiais.” Ou estaria vinculado a uma concepção pitagórica, pois “são compreendidos somente pelo pensamento ou ainda pela inteligência, capaz de apreender o ser dos inteligíveis” e também “são comparáveis aos números que os pitagóricos tinham como elementos cujos sensíveis são eles mesmos construídos”. No entanto, a origem eleata se configura como mais hegemônica pois “os átomos são para o vazio o que o ser de Parmênides é para o não-ser”. Além disso, “a oposição abderiana entre intelecção e opinião, assim entre realidade verdadeira e convenção, restitui o dualismo das vias do Poema de Parmênides”, existindo realmente os *átomos*, as *idéias*.

## 1.2 Método de investigação epicurista

Na busca pela verdade, é preciso separar o que é conhecimento seguro<sup>50</sup> e necessário do saber cultural. Nesse sentido, Epicuro estabelece um caminho capaz de dar ao pensamento critérios<sup>51</sup> para essa separação. Para isso, é preciso entender a *physis* sob dois aspectos.

Primeiro: os fenômenos em que ela é, são verdades *em si*. Os dados que nos chegam dessa realidade são simulacros, imagens (*idoles*)<sup>52</sup> formadas por arranjos atômicos sutilíssimos que se desprendem da porção externa do objeto e se dispersam em todas as direções. Esses simulacros são estímulos do mundo exterior que nos chegam aos sentidos e sensibilizam os órgãos sensoriais, segundo suas propriedades físicas. Nossas sensações (*aisthéseis*) recebem esses dados brutos como imediatamente verdadeiros, uma vez que é o juízo que pode falsear essas informações. As sensações nos dão esses dados originais que não se submeteram a nenhuma valoração. Esse processo se dá em um nível irracional (*alógos*), não prescindindo de confirmação. Os sentidos fazem a mediação entre sensação e *physis*.

---

<sup>50</sup> Diante da oposição entre a inteligência e o sensível, como pensada por Platão, os primeiros atomistas vão tomar por verdade a primeira, pela compreensão dos inteligíveis: átomos e vazios. Vão entender que tudo o que é sensível depende de juízos e, portanto, está sujeito a enganos. Assim sendo, as qualidades sensíveis e da realidade dos fenômenos são colocadas em dúvida. Diz Aécio: “Os outros dizem que os sensíveis existem *por natureza*, mas Leucipo, Demócrito e Diógenes dizem que eles existem *por convenção*, isto é, pelo efeito de nossa opinião e de nossas afecções. Nada de verdadeiro existe e é percebido fora dos elementos primeiros: átomos e vazios. Somente esses elementos, de fato, existem por natureza, e as coisas que deles derivam e apresentam diferenças mútuas segundo a posição, a ordem e a figura são acidentais” (*apud* por DUMOND, 2004, p. 141). Demócrito, segundo Aristóteles em *Metafísica* Γ, 5, 1009 b 11-12, registra que “ou nada é verdade, ou então a verdade nos é escondida”.

<sup>51</sup> Vaz (1999) sugere que o termo *kriterion*, em sua acepção gnosiológica tem origem epicurista. O critério para a verdade se baseia em três elementos que se constituem como fontes primeiras de certezas. As sensações (*aistheseis*), as antecipações (*prolepseis*) e os sentimentos (*pathe*). A primeira é sempre verdadeira. A segunda são representações mentais da realidade. A terceira, diz respeito ao prazer e dor, sentimentos necessários para distinguir entre o bem e o mal.

<sup>52</sup> Simples e eficiente a metáfora de Faye, em introdução à Solovine (1965.). Os simulacros (*idoles*) penetram nos olhos e lhes tocam como os dedos tocam os objetos. “*La vue même est un contact, la vérité est dans cette vue touché.*” Tanto Gual (1985), quanto Jean Salem (1982) trazem boas notas a questão da teoria da percepção. O primeiro retoma o problema *en passant*, mas de maneira muito clara; o segundo, se detém mais, é mais agudo em suas intervenções. Embora tenhamos também sobrevoado o tema relativo aos critérios de verdade, posto que nosso objetivo é apenas apresentá-lo, não podemos deixar de registrar uma observação de Salem. Ele sublinha que - pela leitura de Diógenes Laércio – Epicuro, em Canon, dá conta de três critérios de verdade: as sensações, as antecipações e as afecções. Os epicuristas é que teriam acrescentado as apreensões imediatas do pensamento.

Esse contato com a *physis* também se dá por via das afecções (*pátthe*). Nesse caso, trata-se de uma resposta dada pelo sujeito ante o estímulo. O resultado decorre da sensação de prazer ou dor. A partir daí se faz um juízo sobre os dados recebidos da realidade. Entretanto, esse juízo sobre a *physis*, a partir das afecções, está sujeito a enganos. Mesmo sendo um juízo que tenha clareza (*enárgeia*), não tem ainda *estatus* de verdade. Esse testemunho dos sentidos precisa ser atestado pelas sensações ou não contraditas por elas. Esse processo tem caráter racional e implica já uma valoração sobre o que é sentido.

É possível ainda que os sentidos conduzam à antecipação (*prolépseis*). É um conceito sobre o objeto definido *a posteriori* e se dá em função do rol de experiências sensíveis anteriores guardadas na memória do homem ao longo do tempo. Nos dizeres de GUAL (1985, p. 79), “trata-se de uma imagem mental ou um conceito geral produzido pela recordação de impressões repetidas de um determinado objeto”. A *prolépseis* se efetiva como um gabarito mental que serve para reconhecer as coisas, numa antecipação na qual se ancora a ciência. “A nada poderíamos dar o nome se anteriormente não tivéssemos percebido a sua forma [*typos*] por antecipação [*prólepsis*], (DLa, X, XXXIII).

O segundo aspecto pelo qual é preciso entender a *physis* é o de que seu caráter fenomênico evidencia aspectos que escapam a apreensão dos sentidos. Em outras palavras, embora nossos órgãos sensoriais tenham limites que os impedem de acessar em primeira mão certos elementos da natureza, os fenômenos permitem inferências sobre o que está aparentemente oculto. Dentro do processo de conhecimento da *physiología*, essa possibilidade está definida pela projeção (*phantastikà epibolaì tes dianoías*). Ao lado das sensações, afecções e das antecipações, vai constituir mais um critério para estabelecimento da verdade. A idéia de projeção pode ser entendida como a possibilidade de, a partir do externo, ao qual temos acesso por meio dos simulacros, podermos falar do que lhe constitui. O pensamento, nesse processo, pode gerar inferência, a partir de analogias, confluências, semelhança e composição.



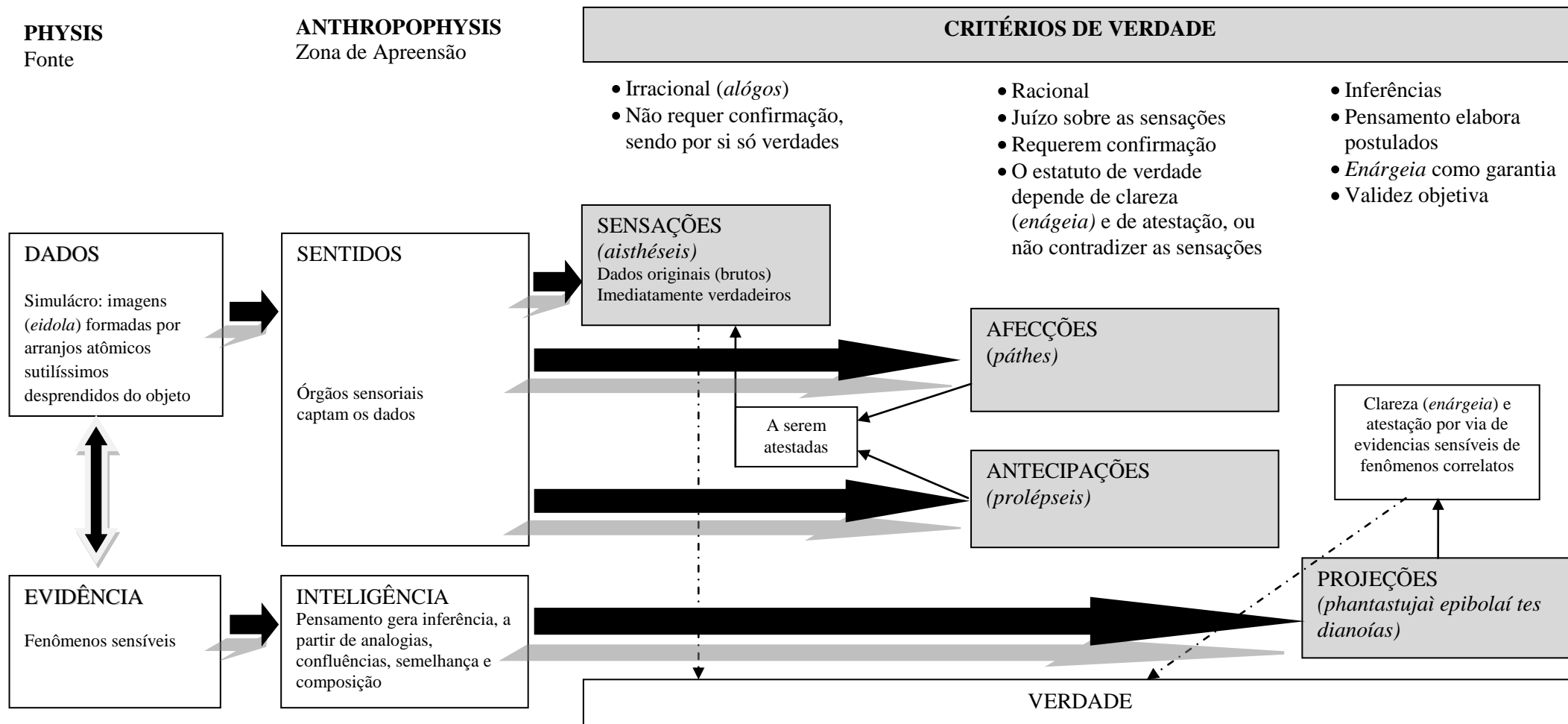
Certos fenômenos se dão perto de nós e aportam indícios a propósito do que se dá no céu. Aqueles, vemos como são; o que não é o caso do fenômenos celestes, porque esses podem se dar de várias maneiras. Contudo, é preciso observar o modo de se manifestar de cada um e explicar a partir daquilo que lhe é correlato e que não é contradito ao que se dá de várias maneiras pelos fenômenos que se produzem perto de nós (CPI, LXXXVII, 88).

Em se tratando da *physis*, embora não seja possível o acesso sensorial direto ao átomo, é seguro o conhecimento sobre ele que parte das inferências do pensamento, a partir de analogias, confluências, semelhança e composição. Essa atestação não é direta, mas por meio de evidências sensíveis de fenômenos correlatos. Além disso, a projeção também precisa de clareza (*enárgeia*). Em última análise, embora a projeção não tenha como ponto de partida o dado bruto e essencial do objeto passível de ser recuperado pelos sentidos, depende de evidências fenomênicas com as quais mantêm relação. Essa maneira de pensar a realidade a partir da indução possibilita o conhecimento do que está além do mundo sensível e que é indispensável para estabelecer a natureza e os fundamentos das leis que regem sua existência.

O esquema mostrado adiante, a título de ilustração, procura sintetizar esse processo de auscultação da *physis* e os critérios de obtenção de conhecimento seguro, discutidos em Gual (1985).

# ESQUEMA 1

## Teoria da Percepção



A partir desses critérios, Epicuro entende ser possível abstrair e estabelecer os princípios mais importantes para explicar a ontologia da *physis* e as noções necessárias ao entendimento sobre o real. Elas compõem um modelo metodológico que auxiliam no entendimento, servindo para elucidar a *arché* da realidade, sua constituição, o que lhe dá “vida”, a *lei* que a governa, como se manifesta<sup>53</sup>; em última instância – possibilitar à elaboração de respostas tanto para problemas relativos à compreensão da *physis*, quanto àqueles relativos à compreensão da *antropophysis*.

A premissa subjacente a esse método é a de que a *physis* pode se explicar a si mesma, não havendo necessidade de recorrer a nenhuma natureza exterior à própria natureza. As *leis* que governam a realização da *physis* estão inscritas nela mesma e tem um sentido que é dado por ela mesma. A realização de seu fim (*télos*) e a sua ontogênese - os movimentos de geração e corrupção - ou outras causas e conseqüências se situam no tempo e espaço *physiologico*. Por isso é que

(...) é necessário considerar todas as coisas a partir das sensações, e, de maneira geral, a partir das apreensões imediatas, seja do pensamento, seja de não importa qual critério, ou mesmo ainda partir das afecções presentes, afim de que nós tenhamos como proceder a partir de sinais às inferências do que espera confirmação e do invisível (CHe, XXXVIII).

O entendimento de Epicuro, nesse ponto, é contrário ao destacado pelo platonismo que estabelecia a existência de um plano terreno e outro *Ideal*. O epicurismo, ao dar atenção a problemas fundamentais da *physis*, pensava sobre ela como realidade *una*, material e imanente. Dito de outra forma, não é preciso recorrer a nenhuma explicação ou conceito fundado no transcendente, sob pena de retirar a felicidade da égide do homem e assim inviabilizar qualquer projeto de homem *autárkes*. “Fora do todo, nada há que, entrando nele, o faria mudar” (CHe, XXIX).

Essa imanência que caracteriza a filosofia de Epicuro e a sua *physiología*, que explica a natureza a partir dela mesma, coloca homem e mundo sob a tutela das mesmas *leis* naturais, uma vez que homem é também *physis*. É assim que, diante

---

<sup>53</sup> Precisamos, novamente, fazer referência a análise de K. Marx. Segundo ele, a diferenciação entre átomo como princípio (*arché*) – que existe no vazio –, e átomo como elemento (*stóikheíon*) pertence a epicuristas. Sendo assim, o átomo subjaz em duas instâncias: no espaço vazio como essência e na realidade efetiva como substrato. Para Marx, há um movimento do átomo do mundo da essência para o mundo do fenômeno. “Essa forma absoluta é agora baixada ao nível da matéria absoluta, ao substrato informe do mundo fenomênico” (p. 48).

da questão sobre se as *leis* que governam o universo são as mesmas que nos governam ou se o homem é gerido por outra instância que está além da natureza, Epicuro responde. A *physiología* afiança que a mesma harmonia, serenidade, circularidade, equilíbrio, ordem e beleza que se percebe no universo, também podem se circunscrever na *antropophysis* numa espécie de estética da existência como explicava Pessanha (1992). A *physiología* estabelece não haver nada fora do homem que não esteja dentro dele mesmo. E qualquer coisa que se oponha a essa concepção ou a esse conhecimento proporcionado pelo estudo da *physis* é opinião vazia, na visão epicúrea. Tenhamos sempre em mente que o filósofo trabalha em duas frentes para redefinir a noção de liberdade:

- a) combater a idéia de que tudo acontece segundo uma necessidade mecânica; a *physis* não se resume a esse mecanismo. O que o leva a dizer que “quanto ao destino, que certos olham como o mestre de tudo, o sábio ri. Assim, seria melhor aceitar o mito sobre os deuses que se assujeitar ao destino dos físicos” (CMe,CXXXIII).
- b) libertar o homem de medos infundados nascidos de uma concepção falaciosa do que a é natureza. Isso pois, “a tranqüilidade perfeita da alma consiste em estar livre de todos esses terrores e temores e em lembrar tenaz e constantemente a doutrina em suas linhas gerais e fundamentais” (CHe, LXXXI).

Mas esse ideal esbarra em um dilema que é o de explicar como o movimento indeterminado do átomo, que justifica a livre vontade do homem, não se opõe à ordem da natureza. O problema que Epicuro terá que resolver é como conciliar a idéia de uma *physis* livre, que é atomisticamente capaz de derrogar o determinismo, pelo movimento imprevisível do átomo, com a sucessão de causas e efeitos que nos dá a aparência de um mundo sob o estrito controle das leis físicas.

Em todo caso, ao adotar uma postura imanente, coloca o homem na condição de não mais precisar temer o que antes lhe parecia divino e perturbador, é possível, então, pautar uma conduta de vida e os pensamentos pelas evidências da *physis*, deixando de lado discursos fatalísticos e coercitivos. Afinal, ele poderá saber o que é da sua égide e o que está sob o governo da necessidade (*anánke*). E, se assim for,

não se perturbar, mas aceitar o inevitável como uma manifestação inerente à natureza. Em outras palavras, Epicuro parte do entendimento *physiologico* para desconstruir discursos culturais e determinar um modo de vida sábio e ético, em conformidade com a *physis* e a compreensão que se tem dela.

Além disso, devemos pensar que o papel da *physiología* é o de precisar exatamente a causados fenômenos mais importantes e que a felicidade no conhecimento das coisas do céu se encontra lá: no fato de saber qual a natureza daquilo que vemos (...) (CHe, LXXVIII).

## 2 ELEUTHERIA E PHYSIS

Como já nós dissemos, o filósofo de Samos quer com a *physiología* sair do campo da mera especulação e fundamentar sua ética que por sua vez prescindir da *eleutheria*. Assim, é na *natureza sensível* que ele vai encontrar os lastros fundamentais ao seu projeto. A *physis*, então, vai ser entendida sob três acepções.

Primeiro, em Epicuro, a etimologia vincula seu significado ao processo de geração de algo, se referindo aos corpos compostos e aos mundos. Também é compreendida como princípio (*arché*), posto que sua constituição se dá por átomos e vazios. E ainda, é como se manifesta em sua totalidade. Na Carta a Heródoto, Epicuro apresenta a *physis*<sup>54</sup> “como natureza da coisa estudada” (SILVA, 2003, p.26).

O conceito de *physis* funda e guia todo o caminho filosófico epicurista (VAZ, 1999). É a partir dessa noção que são examinados todos os problemas de natureza gnosiológica, cosmológica e ética. Tudo o que é explicado pelo que engloba o conceito de *physis* vai se opor ao erro, à ilusão.

No delineamento da constituição da *physis*, Epicuro retoma no séc 3 a.C alguns princípios atomistas<sup>55</sup> de Leucipo e Demócrito (séc 5 a.C), onde as coisas estão interligadas e necessariamente encadeadas. Estamos falando do atomismo, que pretende explicar a diversidade do mundo a partir dos mesmos elementos: átomos e vazios. Por essa teoria, é revalidada a idéia de que tudo o que existe é matéria homogênea. Nas palavras de Lucrecio<sup>56</sup>, “toda a natureza é constituída por

---

<sup>54</sup> É na discussão da *physis* que Epicuro efetivamente se diferencia de Demócrito. *Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*, pesquisa de doutoramento de Marx vai nesse sentido. Uma de suas afirmações dá conta de que só em Epicuro o princípio (*arché*) se torna fenômeno.

<sup>55</sup> “É plausível que Aristóteles considerasse a teoria de Leucipo sobre as partículas indivisíveis em movimento no vazio, como uma tentativa de responder ao dilema eleata. Este implicava, entre outras coisas, que tudo o que é não se podia alterar, visto que isso implicaria tornar-se no que não-é”, cf. KIRK e RAVEN (1983, p. 420).

<sup>56</sup> *De Rerum natura*, I, 419-421: *omnis ut est igitur per se natura duabus constitit in rebus; nam corpora sunt et inane, haec in quo sita sunt et qua diversa moventur.*

duas coisas: existem os corpos e existe o vazio em que se acham colocados e aonde se movem em diferentes direções”. Na dinâmica de geração e corrupção da natureza, os corpos compostos se formam ao acaso (*týche*) em função dos movimentos dos átomos, em combinações mecânicas. Pela mesma lógica, vão se formando os mundos e os seres. Essa concepção da natureza se estende do macro ao microcosmos.

## 2.1 A *physis*

São os átomos e vazios que vão constituir nosso mundo perecível e infinitos outros, visto que são infinitos em quantidade e são levados a distâncias igualmente infinitas. Também são constituintes não só do corpo humano (*sarkós*), mas também de sua alma (*psyché*). Para Epicuro, ela é de composição material, existindo segundo propriedades da *physis*. Assim, o mesmo atomismo que explica as *leis* e a constituição do universo, também se aplica à *antropophysis*. Melhor seria dizer que homem e mundo não são separados quanto à constituição, a materialidade lhes caracteriza e lhes submete aos mesmos princípios, a mesma ordem, a mesma tutela. Dizemos isso, pois, para Epicuro:

(...) a alma é um corpo formado por partículas sutis, dispersas por todo o organismo, muito semelhante com um sopro consistente numa mistura de calor, semelhante em muitos aspectos ao sopro e em outros ao calor. Há ainda uma parte, que pela sutileza de suas partículas difere consideravelmente das outras duas, e por isso está em contato mais íntimo com o resto do organismo (CHe, LXIII).

Além disso, *sarkós* e *psyché* não são entidades distantes, mas co-partícipes na existência. A captação das sensações resulta de uma ligação estreita entre *psyché* e *sarkós* e isso permite que o corpo transmita à alma informações sobre a causa das sensações (CHe, LXIV). Dito de outra forma, a *psyché* sente através do

*sarkós*. Os demais corpos lhe fornece imagem (*idoles*)<sup>57</sup> ou outras características que afeta os sentidos<sup>58</sup>.

A afirmação da imanência é pontuada pela idéia de que nada nasce do nada (CHe, XXXVIII). Isso porque as coisas têm uma origem. Esse princípio já havia sido problematizado por Parmênides, consta no pensamento dos Eleatas e também figurava como ponto de partida para os primeiros atomistas, segundo CONCHE (2005). Pode ser também expresso da seguinte forma: nada provém do não-ser. É um princípio ligado à racionalidade e passível de encontrar respaldo na experiência sensível.

Vai ser justamente essa defesa da imanência que vai colocar Epicuro como crítico dos filósofos anteriores, em especial, ao *espiritualismo* de Platão, “do qual a doutrina de Aristóteles era apenas outra versão” (VAZ, 1999, p. 134 -135). “É altamente provável, como mostrou Ettore Bignone<sup>59</sup> numa obra fundamental, que a formação filosófica de Epicuro nos anos atenienses se tenha desenrolado em confronto com os escritos *exotéricos* de Aristóteles, cuja feição platônica é geralmente admitida” (p. 135).

Assim, o pensador do Jardim vai entender que na natureza, o que existe tem uma origem e existe no universo, e a partir da matéria nele contida, desde sempre e para sempre. Nesse sentido, caminha a afirmação do seu ilustre seguidor Lucrécio<sup>60</sup>: “portanto, além dos corpos e do vazio, não fica, no número das coisas, nada.” Assim, algo não pode vir da não-existência, senão tudo teria origem em qualquer coisa. Lucrécio teria traduzido esse princípio de maneira didática com imagens ligadas à experiência (*apud* SILVA, 2003). Uma delas é a da planta que precisa da semente e de condições para se desenvolver e se decompor no ciclo do tempo.

---

<sup>57</sup> Como dito na primeira parte, os corpos sólidos tem imagem (*idoles*). Elas são simulacros formados a partir de átomos que se soltam do objeto e nos trazem como se fosse uma capa sutil de forma idêntica ao objeto, a representação do que é visto.

<sup>58</sup> Sobre o equilíbrio do corpo/carne (*sarkós*), vide terceiro capítulo de *Epicuro, Sabedoria e Jardim*. “Do equilíbrio do corpo, ou o modo como o corpo é pensado enquanto questão filosófica” (SILVA, 2003).

<sup>59</sup> Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, II, Florença, La Nuova Italia, 1936; (*apud* VAZ, 1999).

<sup>60</sup> De Rerum natura, I, 445-446: *ergo praeter inane et corpora tertia per se nulla potest rerum in numero natura relinqui.*



Essa noção tanto é válida para o que se mostra quanto para as chamadas coisas imperceptíveis.

O nada (ou não-ser) não deve ser entendido como o estado de destruição completa do que há. Pela mesma razão que nada pode vir do nada, algo não pode se esvaír no não-existente, pois se assim fosse todas as coisas desapareceriam, mais cedo ou mais tarde. O caso é que algo permanece como princípio de realidade (*arché*). Por isso, “o todo sempre foi tal qual é agora e sempre será assim” (CHe, XXXIX). Dessa forma, se busca explicar que as alterações afetam os corpos, mas há de existir neles algo que é inalterável em sua constituição.

Na cosmovisão do filósofo, o todo é ilimitado e constituído por elementos corpóreos e vazios. Os primeiros, atestados pelas faculdades dos sentidos, o segundo, pela necessidade que os corpos têm de estar e se mover. O que existe tem caráter fenomênico, seja em primeira instância, quando captadas diretamente pelos órgãos sensoriais, ou em segunda instância, pelas inferências. Nesse caso, como os sentidos têm limites na captação dos dados sensoriais dos corpos, invisíveis, cabe, então, ao pensamento a tarefa de atestar a existência deles por meio de projeções, como já explicado. Esse processo cognitivo permite entender e determinar algumas características desse mundo invisível. Mesmo assim, se está lidando com uma totalidade que é imanente: “(...) e fora do todo, não há nada que tendo entrado nele, lhe faria mudar” (CHe, XXXIX).

Ao dizer que o todo é corpos e vazio, revalida um princípio corpóreo para a realidade que é então entendida como um dado objetivo. Esses corpos podem ter constituição complexa, divisível, mutável - quando são formados a partir de arranjos de outros mais simples e nos quais podem se converter por quebra. É a diferença de formas, posição e arranjos que engendra a diferença entre os corpos.

Os corpos compostos se transformam, se desagregam, estão sujeitos ao movimento do devir, tendo, portanto, uma identidade e fluída. As alterações se dão em seu interior, nos interstícios, no vazio, onde o átomo imutável, de identidade permanente e limitado pela forma se move. Nos corpos compostos os átomos são/estão agrupados. A corrupção deles é que permite que novos arranjos se estabeleçam.

O vazio é entendido como a natureza impalpável e apresentado como oposição aos corpos (CONCHE, 2005). Trata-se de onde o corpóreo não está. Tem existência real, mas não é uma substância, tão-somente o lugar do não-ser. O vazio também é necessário ao movimento dos corpos.

Entre eles, há os compostos e aqueles de cujos compostos são feitos (CHe, XL). Essas partículas são os átomos, indivisíveis e imutáveis (CHe, XLI). Isso porque, como explica a Heródoto, a decomposição da matéria não chega ao nada, subsistindo sempre um princípio corporéo. Epicuro descreve o átomo como tendo com tamanho - não todos dado que jamais se vira algum. Esses átomos são variáveis em suas formas cuja quantidade é indefinida para dar conta da diversidade de figuras que constatamos. Cada uma dessas formas representada por um número infinito de átomos (CHe, XLII).

A essa partícula também corresponde forma e peso específicos, além de se moverem em direção ao infinito, desde sempre e para sempre, com velocidade igual pelo vazio, até que se obste a outra partícula ou composto (CHe, XLIII). Em ambos os casos, não haverá resistência, mas descolamento das unidades e separação das formas compostas. Em outras palavras, os átomos e compostos “caem” no vazio infinito em trajetória retilínea, salvo quando se desviam de sua trajetória e descrevem movimento oblíquo, causando colisões<sup>61</sup>.

O todo é infinito e não limitado. Isso implica dizer que a realidade é infinita, pois a quantidade de corpos que existe é infinita. Além disso, a realidade é ilimitada enquanto totalidade posto que a *physis* é o conjunto de elementos que existe. Ao dizer que o todo é ilimitado, o atomismo se refere aos limites espaciais. Como tudo o

---

<sup>61</sup> Saber se para Demócrito os átomos possuíam peso não é tarefa fácil, as opiniões dos comentadores são divergentes. O usual é dizer que ele mencionou apenas duas propriedades do átomo: tamanho e formato. O movimento eterno e no infinito das partículas atômicas se deve aos choques de uns com os outros. Mas há quem afiance que Demócrito teria dito que “cada um dos corpos indivisíveis é mais pesado em proporção ao seu excesso” (KIRK e RAVEN, 1983, p. 429). Referindo-se a Aristóteles, tais autores apontam um caminho que parece plausível, ao sugerir que podemos entender o termo peso em um sentido absoluto e em sentido relativo. Ao que nos parece melhor a referência ao *peso* e a *força peso*, respectivamente. No primeiro caso, o corpo possui o atributo intrinsecamente o que o faz se mover natural e uniformemente em uma direção. No segundo, o peso é entendido como uma tendência para o corpo se mover em uma direção devido à ação de forças exteriores. Nesse sentido, se imaginamos um elemento desprovido da propriedade intrínseca *peso* sendo lançado por alguma força em uma direção, qualquer coisa que se obste a ele “sentiria” seu “peso”. Assim, poderíamos postular que “o conceito de peso absoluto, como um atributo essencial do corpo, não ocorreu aos primeiros físicos” (p, 430).

que existe são átomos ou vazios, conceber que o todo é finito implica dizer que há algo além dele que nem é átomo nem é vazio a que se obsta e que lhe serve de oposição, constituindo-se um num limite. Ora, o todo não tem uma extremidade onde termina e algo de outro existe, sob pena de comprometer seja a corporeidade do que existe, ou de dar margem ao transcendente. A suposta finitude do universo só se poderia observar pela existência de uma extremidade que se dá com relação a algo que lhe é exterior. Isso se dando, haveria um desacordo com a idéia defendida por Epicuro de que na natureza o que existe é *physis*, com suas matérias e espaços.

A quantidade de corpos é infinita e se estende através do infinito. Da mesma forma a extensão do vazio também é infinita. Epicuro explica em sua *physiología* que se houvesse uma quantidade finita de corpos e o vazio ilimitado, a diminuição da densidade impossibilitaria o choque entre os corpos dado que eles não teriam a que se obstar nem apoio para se reenviar e conseqüentemente não se daria a formação de novos arranjos ou a desagregação daqueles que já existentes. E, se por outro lado, a quantidade de corpos fosse infinita e o vazio finito, a alta densidade tenderia a causar a compactação do que existe, impedindo o movimento dos corpos e, portanto, invalidando qualquer possibilidade de alteração da matéria.

Também é dito na Carta a Heródoto (XLIII) que os átomos se movem continuamente por toda a eternidade. Os átomos são móveis e a realidade em sua aparência estática, como pode ser o caso, é fenômeno nascido da inquietude deles. Eles podem transitar sozinho no interior dos corpos compostos ou vibrar em arranjos quando não conseguem se desvencilhar. É esse movimento responsável pela ontogênese – pelo ciclo de agregação e desagregação, ou como se diz, pela geração e corrupção das coisas, pelo entrechoque que organiza, reorganiza ou desorganiza a realidade. Se não há resistência nem ao átomo nem ao aglomerado que se desloca em entrelaçamento, a velocidade desse movimento é constante.

Perceba-se que todo esse percurso traçado por Epicuro conduz à impossibilidade de qualquer projeto filosófico desejoso de pensar a realidade fora da corporeidade. O pensador adota o modelo atomista de Demócrito, mas é apenas como ponto de partida para tentar dar contornos racionais às discussões sobre a realidade das coisas. No mais, vai se opor ao caráter fatalístico-mecanicista e

determinista dado por seus antecessores, segundo o qual tudo se faz por a necessidade.

## 2.2 O *parênklisis*

Embora alguns críticos tenham tentado reduzir o pensamento de Epicuro a uma mera cópia de Demócrito, consideremos que Epicuro introduziu no estudo da *physis* um importante elemento que não fora considerado nas características do átomo. Além da forma, do tamanho e da posição, o átomo também possui como particularidade o peso (*báros*). Essa noção é fundamental para entender a primeira causa natural do movimento atômico. Na filosofia epicurista, devido ao seu peso, o movimento<sup>62</sup> natural do átomo é retilíneo, paralelo, vertical e de velocidade constante.

Essa atenção em revalidar a noção de movimento é necessária para explicar a dinâmica da realidade, o processo de geração e corrupção dos corpos e dos mundos. “Em virtude de os átomos terem em si o princípio do movimento, a mudança apresenta-se como uma necessidade” (SILVA, 2003, p. 35).

Mas pensar no peso como princípio único do movimento conduz a um problema. Isso pois se os átomos caem no vazio em trajetórias paralelas, como eles não de se chocar, dando origem aos engates necessários a formação de compostos e corpos?, dando origem à diversidade que se faz e se refaz e que o todo circunscreve? (Considere-se que todas as relações se dão a partir de junções e disjunções.)

Essa concepção, portanto, limita a realidade, a faz vítima de uma perspectiva determinística. Afinal, se tudo cai da mesma maneira, haveremos de ter sempre as mesmas características. Em outras palavras, esse modelo não permite a geração da diferença.

Para fugir a essa causalidade mecânica, a essa necessidade dos antigos atomistas, Epicuro considera a existência de um desvio (*parênklisis*). Ele entende

---

<sup>62</sup> J. A. Pessanha, em texto introdutório à tradução em português da tese de Karl Marx (op.cit), *Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*, lembra que o movimento atômico seguindo em linha reta como decorrência de uma concepção de peso do átomo existiria apenas em Epicuro.

que a concepção, que tem no peso a causa primeira do movimento dos átomos, não está completa e, portanto, acrescenta uma declinação na trajetória atômica que se dá sem nenhuma causa. Epicuro apregoa que a causa desse desvio atômico, da reelaboração de trajetória, não é determinada pelo peso nem por qualquer agente que lhe seja exterior, apenas pelo acaso. “E não houve um começo para esses movimento” (CHe, XLIV), visto que tudo que há sempre existiu.

Falar sobre o *parênklisis* é fazer referência a um desvio que leva o átomo às colisões necessárias às formações dos mundos e de seus componentes. Trata-se de uma sutil inflexão de caráter particular, individual e indeterminada. Essa alteração de rota, chamada de *parênklisis*, seria responsável pelos choques entre essas partículas que estariam seguindo paralelamente. A idéia é a de que tomados individualmente, os átomos podem se desviar de sua trajetória. A declinação é a possibilidade de escapar ao fatalismo da necessidade. Essa teoria do movimento espontâneo dos átomos é, para o epicurismo, necessária para delinear um quadro lógico sobre funcionamento da realidade e enquadrar no contexto da *physis* os pressupostos necessários à justificação da liberdade. O que se pretende é que o indeterminismo, constatado na natureza, se reproduz em todas as instâncias. O homem, sendo composto por átomos guardaria em si também essa propriedade.

Para explicar a partir dessa concepção do movimento dos átomos sua agregação na variedade dos corpos e evitar o rígido determinismo democrítico, incompatível com a liberdade humana, Epicuro introduz um coeficiente de espontaneidade no movimento dos átomos que se traduz numa “declinação” (...). Essa célebre doutrina está apenas implícita nos textos de Epicuro e somente na doxografia posterior é testemunhada claramente (...) (VAZ, 1999, p. 138).

Cabe registrar que a questão do *parênklisis* suscita diversas discussões ainda não conclusivas. É certo que em nenhum ponto dos textos conhecidos de Epicuro se encontra qualquer menção ao *parênklisis*: Diógenes Laércio não registra essa questão. Esse fato coloca em dúvida a autoria da tese e alimenta diversas controvérsias. A falta é sentida, sobretudo, entre os passos XLIII e XLIV da Carta a Heródoto. Usener (1966) aventou a possibilidade da existência de uma lacuna textual no passo XLIII. Essa conjectura é considerada por Solovine (1965) e Salem (1993). Esse escreve que Cyril Bailey teria preenchido a suposta lacuna com uma alusão ao *parênklisis*. Em um capítulo dedicado ao tema, Solovine atribui a um

epicurista tardio a inserção, para dar conta da liberdade no campo da ação humana. A introdução que Jean Pierre Faye faz à tradução e as notas de Maurice Solovine dos textos de Epicuro destaca as críticas daquele aos esforços de Aetios, Lucrecio, Cícero e Diógenes de Enoanda no sentido de posicionar o *parênklisis* como recurso de Epicuro para circunscrever a liberdade no âmbito da *physis*; “E Solovine pensa mesmo em poder localizar a zona de erro: sem dúvida com Zénon de Sidon ou com Phédre” (p, 10). Eles, e não Epicuro, teriam feito recurso ao *parênklisis*. Solovine busca demonstrar se tratar de uma adição conceitual produzida por epicuristas tardios. Contudo, para Pierre, “a única coisa certa até o presente é que nenhum texto antigo colocou em questão a atribuição da declinação ao pai dos epicuristas” (p, 12).

Com essa noção, Epicuro quer é introduzir a noção de acaso para inibir a predominância da necessidade (*anánke*). É a noção de *parênklisis* que vai evidenciar a possibilidade da liberdade, uma vez que mesmo a *physis* não se limita a um mesmo movimento, ou ao determinismo. Se a idéia de peso é fundamental para dar ao átomo o princípio do movimento, pensar esse movimento tão-somente a partir da idéia de peso é pensar em uma perspectiva determinística. Isso, pois, os átomos cairiam sempre da mesma maneira. Ora, se tudo cai da mesma maneira, não haveria espaço para a diferença e as coisas seriam sempre as mesmas.

Se de concreto o que temos é a ausência do termo na tradução de Diógenes Laértio, também considere-se que temos sua presença em Diógenes d’Enoanda, no século 2 a.C.

Se alguém se serve da doutrina de Demócrito afirmando, de um lado, que os átomos não têm, em razão dos entre choques, nenhuma liberdade de movimento, e que, de outro lado, todas as coisas parecem se mover necessariamente para baixo, nós lhe diremos: então você não sabe, seja você quem for, que os átomos têm também uma certa liberdade de movimento que Demócrito, é certo, não descobriu, mas que Epicuro revelou? Ela consiste em uma inclinação de lado, como ele o mostra pelos fenômenos. Porém o mais importante é isto: se cremos na fatalidade, toda admoestação e todas as queixas desaparecem, e [não será mais necessário punir] os malvados. Diógenes d’Enoanda, fr. 33, (*apud* SOLOVINE 1965, p. 171)

Outras referências sobre esse assunto chegam de outros testemunhos como os de Aetios, Plutarco e Cícero (*De fato*, X, XXIII). Lucrecio traduz para o latim, em

seu poema *De Rerum Natura*, consagrado à doutrina epicúrea, o termo como *clinamem*, declinação.

Diante dessa discussão, permitimo-nos dizer que independentemente de ter sido o *parênklisis* oriundo do próprio pensamento de Epicuro ou dos seus seguidores, entendemos que a doutrina ainda mantém seu mérito. Além disso, é preciso considerar que ao longo do tempo esse princípio subsistiu nas palavras de comentadores dos mais diversos. Além disso, considere-se que de uma obra constante de cerca de 30 volumes dedicados ao estudo da natureza, somente se conservou do autor três cartas, algumas Máximas e Sentenças. Entendemos que ao mesmo passo em que não se pode afirmar categoricamente que o *parênklisis* é criação de Epicuro, também não podemos descartá-la.

Como dissemos acima, apesar dos poucos textos de epicuro, o poema de Lucrécio, feito em latim, veio suprir essa lacuna de informações. Ele expõe o pensamento de epicuro; as notações mais lembradas sobre esse assunto são encontradas nos versos CCXVI a CCXCIII do canto II do poema *De Rerum Natura*<sup>63</sup>. Aí podemos encontrar ainda argumentos para justificá-lo. Dele se apreende que o *parênklisis* é necessário à criação, caso contrário os átomos jamais se encontrariam. Segundo Lucrécio, no verso CCXLIV, trata-se de um desvio *nec plus quam minimum*, rápido, ínfimo, insensível (não percebido pelos sentidos). Isso explicaria porque embora existindo, não compromete a ordem e harmonia que se constata na *physis* a partir dos seus fenômenos. Mas é justamente esse ínfimo movimento autônomo do átomo que vai inspirar diversas reflexões sobre a possibilidade da liberdade na *antropophysis*.

A relevância desse grau de indeterminação no movimento do átomo é que ele permitiria derrogar a fatalidade mecânica, colocando-se a partir daí à noção de liberdade<sup>64</sup> como oposição ao fatalismo dos fisicalistas, responsável pela sujeição do homem. A noção de *parênklisis* vai inibir a predominância da *anáanke* (necessidade).

---

<sup>63</sup> Apud J. SALEM (1993).

<sup>64</sup> Nesse sentido, como pensou Marx, o homem pode se entender como “átomo social”, se determinando e escapando a qualquer determinação prévia que não a sua. Ressaltemos que Marx precisa estabelecer uma diferença com Hegel que reduz Epicuro a uma mera cópia de Demócrito. Marx quer mostrar o contrário disso. É na tradição epicurista que ele vai retomar a idéia de *parênklisis*

Afinal, se não se pensar no acaso, não há como pensar a liberdade. Se tudo já está determinado como destino, como *factum*, como conjecturar a idéia de que o indivíduo possa se fazer por si só?

Vale reafirmar que não concebe a *physis* marcada tão-somente pelo indeterminismo nem tampouco pelo determinismo, mas por uma co-existência dos dois.

Destarte, a noção do *parênklisis* vai ter importantes implicações no âmbito da ética. Isso porque se está postulando a possibilidade de escolha, de um agir livre e, conseqüentemente, a responsabilidade das pessoas sobre essas ações. A determinação não estando na *physis*, ficaria, portanto, derogada as “leis” da providência, pois o princípio da ação estria na vontade do homem.

Ademais, as evidencias mostram que o homem - mesmo sendo composto de átomos – faz uso do arbítrio, ele se determina. Nesse sentido,

A existência da vontade livre seria, portanto, o fato experimentado que, através do critério da não-infirmação, encontraria explicação no desvio que deve também ocorrer nas trajetórias atômicas. Inconcebível seria admitir que um composto (o homem) apresentasse atributos inexistentes em seus componentes (os átomos). A doutrina do clinamen serve, assim, para fundamentar, dentro de um universo de coisas regido pelo fatalismo e pela necessidade mecânica, a espontaneidade da alma, a autonomia da vontade, a liberdade humana. Na física Epicuro situa as premissas de sua ética (PESANHA, 1985).

Embora a tradição coloque a liberdade como tendo sido pensada a partir de propriedades físicas para então estabelecer uma ética nascida da autodeterminação do homem, em todo caso podemos considerá-la - sem prejuízo da força libertadora – a partir do constato da autodeliberação na conduta humana para então circunscrevê-la também no nível da *physis*. Lucrécio, por exemplo, diz que essa autonomia física pode ser deduzida da observação dos fenômenos imputados à vontade dos seres animados. E é nesse mesmo caminho que registramos outra citação:

Se, em bom materialismo filosófico, nada nasce do nada, a liberdade, que nós experimentamos à maneira de tudo que é vivo, deve certamente

---

para poder pensar o homem como “átomo social”. O que Marx quer defender é que o ser humano pode se comandar, que não há determinismos por trás disso. Essa tese, vai ter, no século XIX, o poder de influenciar e mover todas as revoluções no sentido político do homem.



traduzir em nossa escala uma propriedade presente no átomo: a declinação seria precisamente essa propriedade (SALEM, 1993, p. 38).

### 2.3 Necessidade e acaso

O ponto de partida dessa reflexão foi possivelmente o legado filosófico de Demócrito. Para ele, “o que determina a felicidade do homem é o fato de que ele é de uma natureza onde reina a necessidade e de onde estão excluídos tanto o acaso tanto quanto a finalidade” (FRAISSE, 1984, p. 293). Ademais, verifica-se que em outras concepções (pré-epicúrea), os fenômenos naturais ou são determinados pelo acaso (*tychè*), ou estão ligados por conexões necessárias (*anánke*) e dependentes da lei de causa-efeito que se dão sem uma finalidade (*télos*). Diante disso, Epicuro vai pensar essas relações entre *anánke* e *tychè* no mundo, segundo Conche, prefaciando Salem (1982).

O problema em somente admitir o acaso como *modus operandi* da natureza é que ele resultaria em caos e medo. Afinal, “o temor dos deuses, que regiam de uma maneira tão impiedosa os destinos humanos (...)”, sugeria que “o homem estava à mercê da nova deusa Týche: a deusa do azar e da arbitrariedade (...)” (LLEDÓ, 2003, p. 58). E isso é contrário a premissa ética epicurista fundada na paz e alegria de viver. O acaso leva a uma incerteza e “por causa da incerteza, sua vida inteira será levada à confusão e jogada por terra” (SVa, LVII)<sup>65</sup>.

Já apregoar que o mecanismo efetivo da dinâmica do mundo seja a necessidade gera também problemas. Pois consideremos que os movimentos de ontogênese seguem necessariamente segundo um modo próprio e invariável de ser. Nessa via, seria possível, em tese, conhecendo as referências de um processo, prever seu desenrolar. Essa necessidade (*anánke*) se efetiva mecanicamente por causas tão-somente físicas. Aristóteles e Aécio dão depoimentos sobre a questão (*apud* DUMOND, 2004, 136). O primeiro diz que “Demócrito abstém-se de tratar da causa final e, assim, remete à necessidade todos os caminhos da natureza”; o segundo registra que “Leucipo pensa que todas as coisas se produzem segundo a

---

<sup>65</sup> Tradução inédita das Sentenças Vaticanas de Epicuro elaborada por Henrique G. Murachco e Markus Figueira da Silva.

necessidade e que esta é o destino. De fato, ele diz no *Do Intellecto*: nada se produz fortuitamente, mas todas as coisas procedem da razão e da necessidade”. Assim, a causalidade mecanicista e motora, em primeira análise, parece dar conta do nascimento e da corrupção das coisas.

Mas seguir a doutrina dos fisicalistas anteriores implica admitir que apenas um princípio dá conta do movimento dos átomos. Pensá-los como sendo apenas regidos por leis mecânicas seria o mesmo que aprisionar o homem em um encadeamento de acontecimentos eterno e de causas fatais. Dito de outra forma, se está referendando um determinismo.

Ora, tudo isso é incompatível com a necessidade de liberdade exigida para o projeto de ética cujo fim é o prazer. Além disso, coloca a humanidade a mercê de temores relacionados ao destino.

Para resolver esse dilema, Epicuro, vasculha a *physis*, ouve-a, desce o olhar da macroscopia para a microscopia. Se admite que a necessidade tem um papel importante na ontogênese - o que se constata efetivamente em uma macro escala -, contudo, também admite que o acaso tem seu lugar na dinâmica do mundo, embora seus fundamentos se coloquem com pertinência em um micro nível.

Nesse sentido, o movimento dos corpos, a existência dos mundos e da alma, o nascer e o pôr do sol, o vazio, a percepção dos sentidos etc, no atomismo epicurista, são atribuídos à necessidade e à periodicidade (CHe, LXXVII), colocando de lado, como já dito, quaisquer explicações de caráter transcendente, o que implicaria em perturbação da alma, então a mercê de uma vontade alheia ao seu entendimento e a sua interferência.

Além disso, no que diz respeito aos fenômenos celestes, não se deve crer que o movimento, as revoluções, os eclipses, o nascer e o pôr dos astros e os fenômenos análogos a esses se produzam segundo a obra de algum ser que os ordena agora ou vá ordená-los e que, ao mesmo tempo, possua a beatitude unida à imortalidade. (CHe, 76)

Epicuro se opõe a toda visão que dá a *maîtrise* das coisas ao destino e pensa que a necessidade amarra o homem. Ele prefere e entende que a natureza se operacionaliza pela relação *anánke/tychè*. “A necessidade é um mal, mas não há

nenhuma necessidade de viver com a necessidade” (SVa, IX). A se crer em LENGRAND (1906, p. 31):

É preciso que o homem seja livre porque ele é composto de átomos livres e todos os átomos são livres porque é preciso suprimir a necessidade do mundo; e é finalmente para suprimir o medo que é preciso erradicar do mundo a necessidade dos fysicalistas tanto quanto os deuses do vulgo.

O que o sábio do Jardim faz é uma crítica a uma mecânica de funcionamento que seja invariável e coloque tudo o que acontece sob o ponto de vista da necessidade. Dessa forma, ele se apega em um princípio capaz de desdizer, ou melhor, romper esse encadeamento de acontecimentos. A idéia do *parênklisis* vem justamente dar um contorno a uma teoria da liberdade que tem na espontaneidade do movimento do átomo o fundamento (LENGRAND, 1906).

Ele, para isso, se fia no acaso para justificar o porquê da declinação dos átomos e postular a liberdade na natureza. Fica ainda sublinhada a idéia de que não há um início para toda essa dinâmica que vemos na *physis*, nem para o desvio do movimento do átomo: tudo sempre existiu. Em suma, o autor entende que a *physis* não é completamente determinado, nem completamente definida pela necessidade, mas em co-autoria com o acaso<sup>66</sup>. O que existe na *physis* é um embate constante entre *anánke* e *tychè*. Além disso, também é possível pensar um espaço para a deliberação humana, uma vez que a liberdade que se admite na *physis*, tal qual pensada pela *physiología*, também pode ser pensada na *antropophysis*.

Quem, então, estimas superior àquele que tem sobre os deuses opiniões puras, que, sobre a morte, está sempre despreocupado, que refletiu sobre o fim da natureza (...) que se ri do destino, que alguns apresentam como mestre de todas as coisas [a necessidade], mas em um mundo onde, por uma parte as coisas acontecem por necessidade, por outra, dependem da fortuna [acaso], por outra, de nós? (CMe, CXXXIII).

A *physis* não é produto somente da necessidade, nem também se deve pensar a natureza como uma instância onde tudo pode acontecer. Por isso, cabe ao

---

<sup>66</sup> K. Marx em sua tese *Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro* (op. cit.), foi o primeiro a mostrar o acaso como determinante nas diferenças entre o pensamento Epicuro e Demócrito.

sábio pensar sobre essa relação entre acaso e necessidade pois ela vai modular a sua conduta. Nem somente a necessidade, nem somente do acaso: o ponto é o equilíbrio, respeitando a autonomia.

### 3 ELEUTHERIA NA ANTROPOPHYSIS

A indeterminação faz parte do mecanismo da natureza, conforme destacado anteriormente. A *physiología* permite, a partir do movimento de declinação do átomo, uma analogia com a vontade humana. Como tudo o que há é composto de átomos e vazios, da mesma forma que se dá com essa partícula, somos também capazes de nos autodeterminarmos. E isso é importante para Epicuro, pois dessa forma ele mostra que o destino pode ser derogado e sua ética toma contornos possíveis.

Vemos que no pensamento de Epicuro, os princípios gerais são levados para o nível micro. Ou seja, há uma transferência das noções apreendidas no que é macro e geral para o micro e particular. Assim, a mesmo grau de indeterminação que está presente na *phýsis* é postulada na *antrophophýsis*.

Se, em bom materialismo filosófico, nada nasce do nada, a liberdade, que nós experimentamos como todos os seres vivos, deve certamente traduzir em nossa escala uma propriedade realmente presente nos átomos: a *declinação* seria precisamente essa propriedade (SALEM, 1993, p. 38).

Assim, o homem pode se entender como um ser capaz de conduzir por si seu próprio caminho. Mas para que esse processo de libertação do homem se efetive, é preciso que ele conduza sua vida em função desses ensinamentos, pois a filosofia epicurista tem um sentido prático. Epicuro dá ao homem a chance de resolver seus problemas por ele mesmo, independente do destino.

Essa liberdade tem como resultado a possibilidade de escolha. E isso se articula com a ética epicurista, que vai pressupor um saber usado para determinar o que deve ser escolhido e o que deve ser rejeitado no processo de busca pela felicidade. Além disso, ao circunscrever as discussões sobre a natureza no campo da imanência, o epicurismo quer colocar de lado temores nascidos de concepções equivocadas sobre a realidade, capazes de alimentar no homem crenças e superstições. Afinal, o medo da morte e da dor incitam o desejo de conhecer o porvir, na esperança “de que os deuses [possam] ceder às preces e homenagens que lhe são prestadas” (CMe,CXXXIV), permitindo que se escape das malhas da

fortuna. Por isso o sábio, que “não crê que nenhum bem ou mal seja concedido por acaso<sup>67</sup> aos homens de maneira a fazer a vida feliz” (*idem*), entende que o porvir não está sob a nossa égide, mas também não nos escapa totalmente (SALEM, 1994). Se nem a necessidade nem o acaso são absolutos, há espaço para a esperança de uma vida feliz e a liberdade ganha sentido.

A idéia de Epicuro, ao destacar a liberdade como intrínseca à natureza, não é apenas estabelecer uma base de conhecimento que permite explicar a dinâmica do cosmos, estabelecer princípios gerais sobre a *physis*. É também trazer esse saber para o campo da *antropophysis*, para mostrar ao homem que um ser autárquico é possível. Tentando ser mais preciso, o filósofo quer fazer entender que o homem é livre porque tem esse princípio em si mesmo e portanto pode ser mestre de sua condição. O sábio é aquele que se autodetermina, dentro do espaço de liberdade que a natureza permite. Não há mais destino, mas a possibilidade de escolha dos caminhos para alcançar sua felicidade sem receios.

Isso se dá através da apropriação de um conhecimento filosófico que instrumentaliza para desconstruir os discursos nascidos seja de uma concepção fatalista da existência, seja da ignorância sobre a realidade, o que nos coloca nas mãos dos mitos e crenças. A liberdade, nesse sentido, se constitui como fruto de um processo de emancipação das idéias alardeadas pela opinião vazia. Somente assim, é possível o desenvolvimento de uma sabedoria capaz de fazer frente às ideologias e interpretações de caráter religioso, supersticioso e divinatório. “A adivinhação não tem uma existência real, e ainda que tivesse devemos considerar que todo que acontece de acordo com ela nada é para nós”, diz Epicuro (DLA, X, CXXXV).

Ora, não seria possível dissipar os medos infundados nem conhecer os limites e possibilidades colocados pela *physis* ignorando seus princípios. Desconhecer as contingências e as possibilidades inscritas nela, tanto pode sujeitar ao erro quanto à resignação. Mas, se ao contrário, se constrói um modo de vida baseado sobre os ensinamentos advindos da *physiología*, se pode instrumentalizar o homem para discernir o que está sob seu domínio e o que é dado pela necessidade. Nesse caso, a filosofia epicurista delineia uma doutrina que serve ao

---

<sup>67</sup> Týche – Deusa do acaso e da arbitrariedade (*apud* LLEDÓ, 2003).

desenvolvimento de uma sabedoria voltada para a arte de viver, um conhecimento indispensável à obtenção da verdadeira felicidade.

Da *physis*, tudo se tira, declara igualmente Torquatus em *De Finibus*: a coragem, face ao medo da morte; a firmeza, face aos terrores das superstições; a ausência de perturbações da alma, de onde desapareceu toda a ignorância com relação às coisas ocultas; a temperança, uma vez que se resolveu o que se relaciona à *physis* e aos gêneros dos desejos (Cícero<sup>68</sup>, Do Fim, I, XIX, 64 *apud* SALEM, 1994, p. 26).

Epicuro vincula o conhecimento da *physis* à maneira de viver. Assim será possível conhecer o que depende de si e o que é dado pela necessidade ou pelo acaso. A consequência é que as escolhas serão feitas com o conhecimento de causa que as opiniões da multidão não podem fornecer. E isso se dá em uma época em que se está deslocando para o indivíduo a importância desse conhecimento, na medida em que se favorece e respeita a individualidade, a vinculação entre *physiología* e modo de vida. Nesse sentido, ele está revolucionando a concepção do que é filosofia. Ele se coloca contrário a Platão e Aristóteles no que diz respeito ao porque interessa conhecer as coisas, para que serve o conhecimento - O conhecimento serve para libertar o que permite uma vida feliz.

Um dos fenômenos, porém, entre os quais são freqüentemente assinalados para caracterizar a transformação então sofrida pelo mundo antigo e que convém lembrar, é a emergência, pela primeira vez na história, do *indivíduo* como um dos protagonistas no grande drama da gestação de uma nova sociedade. (...) O *indivíduo* é o que resta do fim da *polis* como espaço envolvente e absorvente da personalidade do cidadão e de sua atividade política, social e cultural (VAZ, 1999, 130).

Adotando essa lógica, a filosofia de Epicuro deixa evidente uma crítica à forma que sua época tinha de pensar a realidade. Epicuro, ao querer libertar seus contemporâneos dos discursos cerceadores propõe um remédio para curar o homem de todo tormento e preocupação. E a base desse tratamento é uma filosofia ancorada na ciência da natureza, única capaz de suprimir em nós todos os motivos de temores.

---

<sup>68</sup> *Apud* SALEM (1989, p. 26).

### 3.1 Libertar-se do sofrimento

A filosofia epicurista busca se delinear como um caminho para o exercício de uma sabedoria (*phrónesis*<sup>69</sup>) voltada para uma prática de vida feliz e, nesse sentido, vai se valer de noções explicitadas pela *physiologia* para estabelecer diretrizes capazes de permitir que o homem entenda sua realidade e interaja diferentemente com ela. Dizendo de outra maneira, está se buscando uma maneira de afastar o desconhecimento sobre a *physis* - que pode engendrar limitações à atividade do pensamento em sua capacidade de deliberação e, conseqüentemente, sofrimento.

Nesse sentido, o homem não é visto apenas como fenômeno material, um agregado de átomos, de compostos que se articulam a partir de uma dinâmica orbitando entre o determinado e o fortuito. Para que ele possa exercer o controle sobre sua existência, buscando uma maneira específica (feliz)<sup>70</sup> de se realizar, não pode ser entendido apenas como um fenômeno corpóreo. A concepção que Epicuro tem do homem é a de um ser que pode alcançar o equilíbrio em seu modo de vida e exercer sua liberdade para aceitar ou recusar o que lhe é dado a partir do conhecimento que tem da realidade. Em outros termos, estamos falando que o homem pode, a partir do conhecimento que tem sobre a natureza, consolidar uma vida sem inquietações.

Trata-se, portanto, de uma filosofia voltada para a libertação do homem de tudo o que lhe pode proporcionar a infelicidade, na medida em que procura instrumentalizá-lo para saber onde estão os limites reais e onde estão os imaginários. No primeiro caso, dando-lhe a tranqüilidade ante o inexorável; no segundo, o levando a uma tomada de consciência necessária para ultrapassar as limitações colocadas extemporaneamente. A filosofia se constitui para Epicuro como um agente de libertação e cura do homem que se volta, então, para a realização de uma prática de vida livre e feliz. Isso se dá na medida em que

---

<sup>69</sup> Diz respeito à vontade esclarecida. O termo pode significar pensamento ou sabedoria.

<sup>70</sup> Conche (2005), ao discorrer sobre o método da felicidade, em seu comentário à carta de Epicuro a Meneceu, destaca que há duas condições para se alcançar esse estado. Uma estaria delineado na Carta a Heródoto e diz respeito ao conhecimento que se deve ter sobre a *physis*. Em sua análise, coloca como a condição das condições. A outra está relacionada a condições imediatas, descritas na Carta a Meneceu. Trata-se de regular os desejos, afastar as crenças etc.



consegue desconstruir falsas credências e propor uma vida de simplicidade otimismo e complacência (LONG, 1896). Trata-se de uma atividade que deve e pode ser praticada imediata e perenemente e que traz em sua constituição um discurso voltado ao esclarecimento e a emancipação. Por isso, Epicuro recomenda:

Nenhum jovem deve demorar a filosofar e nenhum velho deve parar de filosofar, pois nunca é cedo demais nem tarde demais para a saúde da alma. Afirmar que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou é a mesma coisa que dizer que a hora da felicidade ainda não chegou ou já passou. Devemos, portanto, filosofar na juventude e na velhice para que enquanto envelhecemos, continuemos a ser jovens nas boas coisas mediante a agradável recordação do passado, e para que ainda jovens sejamos ao mesmo tempo velhos, graças ao destemor diante do porvir (CMe, CXXII).

Se refletir é a primeira condição para busca de uma vida serena e livre, o epicurismo toma contornos de atividade curativa e libertadora<sup>71</sup> sem restrições quanto à idade, ao sexo nem posição social. Na medida em que fomenta um saber que dissipa medos, a filosofia se constitui como um fármaco para o homem e o filósofo tem papel de médico a cuidar do pensamento e do corpo. O remédio será aquilo capaz de afastar da humanidade os males, as dores, os medos. O mestre do Jardim vai assim, estabelecer sua receita a partir de um *tetraphármakon*: “Que tenhamos nas mãos somente esse quádruplo remédio: não se deve temer a Deus, a morte é a privação de sensibilidade, a felicidade é fácil de se conquistar, é fácil suportar o sofrimento” (Herculansenia, I, f. CXLVIII)<sup>72</sup>.

Ao evocamos que o homem precisa libertar-se do sofrimento precisamos fazer referência a cura para os males que o afligem. Assim, um aspecto a se destacar é que essa filosofia epicurista é entendida como remédio para a alma e para o corpo. Epicuro registra na Sentença Vaticana LIV a sua compreensão de que a filosofia é uma atividade, digamos, curativa: “Não se deve aparentar filosofar, mas filosofar de fato. Pois nós não temos necessidade de aparência saudável, mais de saúde verdadeiramente”. A idéia que se evidencia é a de que o ignorante (no sentido filosófico) está para o doente assim como o sábio está para o médico.

---

<sup>71</sup> Pessanha (1992).

<sup>72</sup> *Apud* Solovine (1965, p, 151), explicando que se trata um *tetraphármakon*, ou seja, um remédio composto de quatro ingredientes. A expressão teria sido tomada da farmacopéia que definia como um unguento a base de cera, resina, sebo, pez e resina.

Essa perspectiva é revalidada por uma co-relação entre filosofia e medicina. Salem<sup>73</sup> (1994) quando se detém nesse ponto evoca Demócrito e Platão que tornaram sistemática a utilização dessa analogia. Para o primeiro, a medicina cuida do corpo enfermo tanto quanto a sabedoria liberta a alma de suas paixões. Platão atribui à alma duas doenças: a maldade e a ignorância. Aristóteles se posiciona no mesmo sentido, salvaguardando a sutileza de entender que da paixão como doença advém o apaixonado como doente. Ora, para Epicuro, a cura desses estados incontinentes ao quais se referia Aristóteles se dá a partir da escolha de um exercício diuturno de uma prática filosófica que restabeleça a harmonia, refreando esse estado de coisas. As paixões são entendidas como perturbações que devem ser tratadas e, portanto, o sábio deve aprender a geri-las. Nesse caso o incontinente deve ser medicado. Long (1986) explica que o termo reduz ao essencial a concepção ética de Épicuro. Sendo a cura para todos os males, liberta do sofrimento. As recomendações têm implicações prática e resulta na quietude da mente.

O *phármakon*<sup>74</sup> epicurista é um discurso iluminador-científico que permite a compreensão dos fenômenos *physiologicos*, que diz que nem tudo está determinado, que a liberdade tem um papel indelével na configuração da realidade e que o homem possui o atributo da escolha. Na medida em que Epicuro vai dar um sentido de libertação que se realiza no interior do homem, destituído de temores

---

<sup>73</sup> Em introdução a *Tel um Dieu Parmi les Hommes*, ele faz uma abordagem lúcida sobre essa relação, contextualizando a questão no mundo Antigo. Epicuro é alçado à condição de médico cujo desejo é curar a humanidade das dores do corpo e da alma.

<sup>74</sup> Conforme nos explica Salem (1989), as quatro primeiras partes da Carta a Meneceu correspondem ao *tetraphármakon* apresentado em forma de inscrição descoberta em Enoanda, na Capadócia (Turquia Central) no final do séc. 9 por arqueólogos franceses. Diógenes de Oenoanda, um epicurista teria mandado gravar no século 2 (d.C) em um pórtico de sua cidade uma mensagem filosófica aos que passassem por ali. Pessanha (1992) sugere que Diógenes queria compartilhar os ensinamentos de seu mestre. As palavras levariam socorro aos doentes pelas perturbações que se originam das falsas idéias a respeito do mundo. Um discurso curativo que se resume em quatro compostos:

Não há o que temer quanto aos deuses.  
 Não há nada a temer quanto à morte.  
 Pode-se alcançar a felicidade.  
 Pode-se suportar a dor

infundados, ele pensa na filosofia como processo de desalienação. Nesse mesmo tom, escreve Porfírio<sup>75</sup>:

Em vão seria a palavra do filósofo se ela não conseguisse curar o mal da alma. Com efeito, da mesma forma a medicina não seria de nenhuma utilidade se ela não curasse as doenças do corpo, o mesmo se daria a filosofia se ela não livrasse a alma de suas misérias.

Enquanto atividade voltada para a cura, a filosofia é entendida como uma prática que se direciona para a vida, que habilita o homem a compreender sua natureza e a que lhe circunda. Mais ainda, é um fármaco capaz de livrar dos temores e incertezas e não apenas uma erudição. Sua função é emancipadora muito mais do que a cultura e a educação de sua época poderiam ser. Isso porque apenas estimulavam a erudição, as opiniões deformadas da realidade ou davam um repertório de conhecimentos e valores desnecessários à felicidade humana. Na medida em que o estudo filosófico assume sua vocação de descortinar falsas verdades, dá ao homem a compreensão que o faz agente na determinação de seu modo de pensar e agir.

A Filosofia, para Epicuro, serve como instrumento para que o ele seja sereno mesmo diante das adversidades. Trata-se de uma ciência do bem-viver. Daí a recomendação a todos, o convite à atividade de pensar sobre a *physis* e, por extensão, sobre si mesmo, numa tentativa de transformar a própria existência num caminho de possibilidades.

---

<sup>75</sup> Porfírio, Carta a Marcela, XXVIII (*apud* SOLOVINE 1965, p.151).

### 3.2 Libertar o pensamento

Epicuro é visto por seus seguidores como o libertador. Imagem que se reafirmaria ao longo da história (LENGRAND, 1906). Lucrécio, seu discípulo mais conhecido, que faz uma sistematização do pensamento do mestre no poema *De Rerum Natura*, o saúda como sábio por excelência, o libertador das almas, salvador da humanidade, inventor de uma ciência nova, como o homem que fez oposição às antigas superstições.

Oh, Epicuro!! Honra da Grécia. Vós que haveis feito brilhar a luz do saber no meio das sombras da ignorância, para nos servir de chama na condução da vida, eu marchoo com confiança no caminho brilhante que vós traçastes.(...) Vós criastes a ciência da natureza, sendo-lhe o pai, vós nos haveis dado os preceitos como à crianças queridas. (...) Uma vez que os segredos da natureza vos foram revelados, fomos convencidos de que o mundo não é obra dos Deuses; o medo não teve então mais lugar no espíritos dos mortais (Lucrécio, *Da Natureza*, III<sup>76</sup>).

A premissa a ser considerada quando falamos de liberdade de pensamento é a de que em qualquer momento podemos escolher o que nos faz feliz. Para que isso se dê, nossa mente não deve se tornar refém dos medos, pois, eles, assim como outras afecções, podem comprometer a tranqüilidade da alma, romper o equilíbrio que leva à serenidade, afastá-lo de seu fim que é uma vida de prazer. Tal é o caso dos temores de que tratam as três primeiras partes da Carta a Meneceu, de Epicuro: o medo do que é divino, o medo da morte, o medo da dor.

Para tanto, o filósofo vai repensar o divino como compatível à realização da *antropophýsis*, sem encontrar nele a oposição ou limites além dos definidos pela necessidade. Nesse caminho, ele vai se opor a dois pilares importantes para a cultura ocidental, a saber, a religião e a política. O primeiro, pela crítica à opinião tradicionalmente difundida sobre os deuses e a morte, opondo-se a qualquer possibilidade que a transcendência teria de conduzir o destino e a felicidade de todos. O segundo, ao propor que a resposta do sábio ao tumulto político de seu tempo é o isolamento. Na medida em que a *polis* não é mais o campo onde pode se

---

<sup>76</sup> (*Apud* PANCKOUCKE, 1768, III, p. 99 -100).

realizar a felicidade do cidadão, vai defender o isolamento e o cultivo da realização interior.

O filósofo do Jardim, como nos lembra Conche<sup>77</sup> quer fazer entender que é possível afastar o medo dos deuses pelo conhecimento da *phýsis* (de suas características imanentes) e do que seria a natureza mesmo dos deuses. Além disso, crer ser possível afastar o medo da morte pelo conhecimento da constituição atômica da alma, indicando o que ela se torna após a morte. Pensa ainda que os desejos devem ser vividos dentro dos limites naturais que podem ser facilmente satisfeitos a partir do conhecimento da natureza humana e sem comprometer a liberdade de ação e de julgamento.

### 3.3 Desejos que libertam e aprisionam

Como dissemos, uma das principais funções da filosofia epicurista é curar e libertar o homem. E isso se dá para que ele possa desfrutar os prazeres que dão sentido à vida. Afinal, Epicuro entende não há felicidade para o homem fora do prazer: em sua ética, trata-se do bem supremo. Ressalte-se que a ausência de dor e de inquietudes já é uma forma viver prazerosamente. Mas se há aqueles que dão quietude a mente, também há os que retiram o homem de sua paz e o escraviza. Embora a satisfação dos desejos seja o fundamento ético da doutrina epicurista, não se trata de usufruir indiscriminadamente todas as delícias que o mundo oferece e que o corpo e a mente reivindicam. Epicuro defende que é preciso controlar as ambições e desejos, pois o ímpeto para saciar certas vontades podem constituir um entrave à realização humana, na medida em que eles podem fazer do *antropophysis* um refém, uma vítimas de seus próprios apetites.

Isso porque algumas vontades nascem da vã opinião e, como veremos, não conduzem à felicidade, pelo contrário, diante deles o homem perde o senso e o

---

<sup>77</sup> Marcel Conche, em prefácio a SALEM (1982).

controle sobre si mesmo e se distancia da vida sábia, condição *sine qua non* para a felicidade. A sabedoria, nesse sentido, vai servir para modular esses desejos, selecioná-los a partir de critérios nascidos da *physis*. O *sophós* deverá ponderar sua conduta, considerando as conseqüências para si e para outrem. É esse exercício de reflexão e de domínio das vontades que vai garantir a *autárkeia* e a *ataraxía* do homem. Lembremos que o *sophós* é exatamente aquele que gerencia seus desejos e que, diante deles, recorre aos ensinamentos oriundos da *physis*, decide o que escolher e o que rejeitar. O sábio sabe que o grande prazer é a ausência da dor.

A título de exemplo, registramos aqui uma imagem comumente lembrada quando se fala nesse assunto. É a do homem em um barquinho navegando meio a uma tormenta que o joga para lá, o sacode para cá, sobe, desce, o deixando à mercê das ondas e do vento. Nessa metáfora, os desejos nascidos da opinião popular, constituem o mar, as ondas, o vento, que o afeta, o desorienta. E pequenino diante dessa força, não pode ir aonde precisa. Ou seja, se alguns prazeres podem aliviar a dor presente, outros podem causá-la, desorientar, desequilibrar.

A sabedoria, portanto, consiste em não sofrer. Por isso, na concepção de Epicuro, os desejos são colocados de uma maneira particular. “(...) o prazer é o princípio e o fim da vida feliz. Pois é o prazer que nós reconhecemos como bem principal e conforme a nossa natureza” (CMe, CXXIX), escreve Epicuro. Nesse mesmo sentido, ecoam as palavras de um de seus seguidores, Cícero<sup>78</sup>, quando diz: “todo ser vivo, desde seu nascimento, persegue o prazer e rejeita a dor”.

Epicuro diz que é fundamental a busca pelo prazer e que esse é o fim supremo da vida, mas entende, contudo, que é preciso o discernimento e a liberdade para deliberar entre aqueles que constituem um bem e aqueles que lhe aprisiona. Dito de outra forma, sem uma orientação capaz de permitir uma regulação sobre os desejos, eles podem comprometer o equilíbrio, causar dor e perturbação. Para o filósofo, o gozo dos prazeres se faz na medida e no sentido certo. A liberdade não está, portanto, em se poder dar vazão a todos os desejos. Ao contrário, está em controlar e até negar alguns deles. Mesmo a dor, considerada como um mal, não

---

<sup>78</sup> Cícero (F., I, 9, 30) (*apud* Rodis-LEWIS, 1976).

deve ser negada, pois algumas tem sua utilidade na busca pelo prazer que deve ser buscado. O desafio daquele que se quer sábio é o de se desvencilhar de todo desejo que lhe cause perturbação. Assim, ele deve submete suas emoções à escolha do prazer mais útil.

E isso é possível pois, como explica Silva (2003, p. 47), o equilíbrio do corpo se faz da capacidade que pensamento possui de “graduar o poder que as impressões sensíveis têm de influenciá-la, isto quando a alma exerce plenamente a sua função natural no homem, que é a de favorecer o domínio de si”. E lembre-se de que na filosofia epicurista, corpo e pensamento não são encarados separadamente, conforme tratado no capítulo anterior, ao se fazer referência ao passo LXIII da Carta a Heródoto.

Retomando a metáfora do navegador, da mesma forma que é necessário algum instrumento de navegação capaz de dizer ao velejador aonde ir - uma bússola, um astrolábio - é preciso algum instrumental para orientar o homem sobre que desejos devem ser saciados e em que medida. Pois “nada basta àquele que considera pouco o que é suficiente” (MCa, LXVIII). A escola do Jardim aparece como caminho para que todos entendam que “não se deve gastar o presente desejando coisas que nos faltam, mas tomar em consideração que o que nos é dado figurava antes entre as coisas desejáveis” (MCa, XXXV). Nesse sentido, a filosofia deve poder fazer o homem entender e gerenciar esses desejos, desenvolvendo um pensamento esclarecido capaz constituir esse norte para o homem.

E há muitas coisas que os homens desejam, sejam aquelas que são indispensáveis, sejam aquelas supérfluas. Embora haja desejos da ordem do natural e, portanto, lícito de serem gozados, nem todos o são, nem devem ser experimentados sob pena comprometer a saúde do corpo e da alma. Sobre isso, Epicuro esclarece que “nenhum prazer é um mal por si mesmo, porém aquilo que produz alguns prazeres traz perturbações muitas vezes maiores que os próprios prazeres” (MCa, VIII).

Entendamos que se um dos pontos que caracteriza a filosofia epicúrea é a concepção de que a busca da felicidade passa pela fruição dos prazeres. Mas isso se faz, sob pena de adoecer, em uma lógica de regime. Esse projeto ético só se

efetiva se houver sabedoria para escolher os desejos legítimos, levando inclusive em consideração cada circunstância, e sobretudo liberdade para usufruir deles ou rejeitá-los. É preciso avaliá-los, circunscrevendo-os dentro dos limites da natureza e não do que canta a multidão. Sobre isso, esclarece:

O prazer carnal não aumenta em função da dor causada pela sua necessidade ter sido suprimida, apenas varia . O limite dos prazeres do pensamento resulta do calculo racional dos próprios prazeres e das emoções afins a eles, causas habituais dos maiores temores do espírito (MCa, XVIII).

Assim, perseguir o que é inacessível o que faz mal, há de causar angústias e dores. Não é a sorte nem a necessidade a responsável pela felicidade humana, mas o resultado de escolhas que levaram em consideração uma equação entre prazer e dor. “A fortuna tem pouco efeito sobre o sábio; é sua razão que rege as maiores e mais importantes coisas durante toda sua vida” (MCa, XVI), explica. É preciso entender a natureza dos desejos ou seus processos de formação para aceitar ou evitar adoecer seja o corpo seja o pensamento. A ética epicurista entende que o fim da vida humana é não sofrer em seu corpo nem se perturbar em sua alma.

Note-se que se a *ataraxía* depende dessa sabedoria na hora de deliberar. Por isso, a atividade de investigação filosófica deve poder dar ao homem a dimensão das possibilidades dessas opções. Mas essa instrumentalização não vem de uma cultura liberal<sup>79</sup> que visa mais o progresso material da *polis*. Ela vêm da compreensão da *phýsis*, a partir da qual é possível postular um modo de vida. Assim, esse exercício de reflexão e busca de sabedoria concerne a todos.

Nesses termos, Epicuro postula que libertar o homem passa por ensiná-lo a substituir as crendices por um discurso fundamentado no conhecimento da natureza, na lucidez, na avaliação científica dos fenômenos *physiologicos*. Daí, a crítica às

---

<sup>79</sup> Salem (1984, p. 21) discute essa aversão de Epicuro a esse tipo de cultura. Sob o título *L'éducation libérale: une perte de temps*, Salem explica que Epicuro entendia que a atividade filosófica não requer uma educação propedêutica. A prática da sabedoria jaz essencialmente na interioridade. Se dedicar ao estudo de todo conteúdo que se agrupa sob o rótulo de artes liberais é privilegiar a extensão em detrimento da profundidade. Além do que, a ciência não contribui para a sabedoria uma vez que parte de princípios falsos. A gramática, retórica, dialética, geometria, aritmética, astronomia e a teoria musical, não servem para tornar a vida mais agradável. A ciência a ser revalidada é aquela voltada para a arte de viver. “É preciso ainda acrescentar a isso que além de sua tecnicidade e especialização crescente durante a época helenística, a *paideía* havia sido investida de uma finalidade política (p.24).



religiões da época e aos valores em que a sociedade se estabelece. “Não é o ventre que é insaciável, com o diz a maioria, mas a opinião falsa de que sua capacidade é ilimitada (SVa, LIX).” Somente as certezas sobre a *physis* podem nos apaziguar, nos reestabelecer o equilíbrio. Aquilo, portanto, que o pensamento de Epicuro porta consigo, como medicamento, é a palavra, acerca da *physis*.

Nesse caminho, o homem é revalorizado e se percebe como um ser que precisa buscar as delícias, tanto para o corpo quanto para a alma. Mais esse processo não se dá ao acaso, nem deterministicamente. Ao contrário, pressupõe discernimento e escolhas. Para lembrar uma frase conhecida de Jose Ortega y Gasset<sup>80</sup>, “O homem se diferencia do animal porque bebe sem sede e ama sem tempo”. Assim, embora esses prazeres sejam de uma ordem natural, não devem ser experimentados na perspectiva de animal, mas de sábio. É da escolha deles que vem o prazer do equilíbrio. “A respeito de cada desejo, é preciso se perguntar que vantagem resultará para mim se eu o satisfizer e o que acontecerá se eu não o satisfizer” (SVa, LXXI). Com esse critério, Epicuro ecoa a idéia de que a desmedida é a origem da infelicidade. Por isso, é preciso “o amor pela verdadeira filosofia” que “nos distancia de todo desejo desordenado e doloroso” (Porfírio, Carta a Marcela, 31, apud SOLOVINE, 1965 p. 154). Exercer esse domínio sobre os desejos, usufruindo deles ou os rejeitando passa por ter em mente que em qualquer momento podemos escolher o que nos faz feliz.

### 3.3.1 Equação dos desejos

Ora, ao entender que os apetites podem limitar o homem em sua capacidade de deliberação ao mesmo tempo em que compromete sua *ataraxía*, Epicuro propõe um caminho para gerir as situações em que nossas paixões nos impelem mais do que nosso pensamento. O prazer não pode ser assimilado como uma evasão, mas como oposição à dor: “o limite da grandeza dos prazeres é a eliminação de tudo que

---

<sup>80</sup> Jose Ortega y Gasset (1883 – 1955) em *Meditações do Quixote*.

provoca dor” (M<sub>Ca</sub>, III). Nos casos em que se quer mais do que isso, é preciso considerar as desvantagens que alguns prazeres podem trazer.

A solução reside em o que muitos comentadores referendaram como cálculo dos prazeres. A prática consiste em uma espécie de regime em que alguns apetites são saciados e outros negados. A felicidade vai ser alcançada, portanto, não pela simples satisfação de qualquer desejo, mas daqueles que são naturais e necessários.

Daí Epicuro sugerir a reflexão: “Com relação a cada desejo é preciso se colocar a questão: que vantagem resultará para mim se eu o satisfizer e o que acontecerá se eu não o satisfizer?” (S<sub>Va</sub>, LXXI). Trata-se de um questionamento relevante, pois o dilema que está colocado é o de saber como ser *autárkes* ante as constringências que a busca e o usufruto sem moderação de certos desejos podem pontuar. O problema se constata quando o homem se vê imerso em apelos a ponto de alienar-se, desestabilizando-se, para dar cabo do que quer.

Na medida em que as afecções podem limitar essa condição de ser autárques, devem ser negadas. Mas isso só é conseguido mediante a correta escolha entre os desejos que afetam o homem. Da filosofia epicúrea se despreende que para ser mestre de si mesmo é preciso, antes de tudo, ser mestre de dos próprios desejos, conservando toda a *ataraxía*.

Para chegar a esse intento, para conseguir fazer as escolhas que o conduzam a liberdade e paz interior, o homem precisará exercer o domínio sob suas vontades. A busca da felicidade consiste em afastar a dor e buscar o prazer. Portanto, Epicuro vai propor uma classificação dos desejos e uma série de recomendações. Se, nas obras que nos restaram, a discussão mais elaborada pode ser encontrada na Carta a Meneceu, pode-se ainda encontrar, sob forma de breves recomendações e instruções, esses preceitos em suas Máximas Capitais e em Sentenças Vaticanas.

É preciso dizer, por analogia, que entre os desejos, uns estão fundados na natureza, outros são vazios. E entre aqueles que estão fundados na natureza, uns são necessários e outros somente naturais. Entre os necessários, há os que o são para a felicidade, outros para o equilíbrio do corpo e à vida mesma (C<sub>Me</sub>, CXXVII).

Entre os desejos, há aqueles que são naturais e necessários, outros que são naturais, mas não são necessários, outros enfim que nem são naturais nem necessários, mas fruto de vãs opiniões (SVa, XX).

Note-se que Epicuro define três grupos de desejos: naturais, naturais-necessários e os improfícuos<sup>81</sup>.

Os naturais e necessários dão o básico para a satisfação e ao afastamento da dor. Trata-se da comida, da água, do abrigo. Eles são capazes de manter o bem-estar e proteger o ser humano. E nesse aspecto, a natureza é farta para dar a ele essa subsistência. Esses desejos são os responsáveis por impelir àquilo que é suficiente à sua repleção. O prazer e a magnitude dele que vem com esses desejos “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” (MCa, III).

Entendemos ainda que os desejos naturais e necessários são satisfeitos não exigindo esforço além das possibilidades de cada um. Para revalidar esse ensinamento, afirma Epicuro: “Quando o sábio se limita à necessidade, ele encontra meios de dar mais do que receber, pois ele possui um tesouro que é o de se bastar” (SVa, XLIV). Podemos entender essa passagem da seguinte forma. O perigo está no excesso e na carência, pois ambos podem comprometer o funcionamento equilibrado do corpo, retirando-lhe assim a felicidade. Quem diante disso age com moderação na busca e fruição dos desejos tem conservada sua *autárkeia*. No mesmo sentido vai a declaração do passo CXXX da Carta a Meneceu, quando destaca que “todo prazer é assim, por sua própria natureza, um bem, mas nem todo prazer deve ser procurado”. E nisso se aplica todo o conhecimento que se pode ter sobre a natureza, conhecendo sua ontologia e seus limites. Assim, será possível determinar que *approche* se deve ter diante dos “gritos da carne”. Pois, “não se deve forçar a natureza, mas persuadi-la. Usemos, conseqüentemente, esse procedimento, dando satisfações aos desejos necessários, bem como aos naturais se

---

<sup>81</sup> Cf. Diógenes Laércio (CXLIX), os desejos naturais e necessários são aqueles que nos afastam do sofrimento, tal o caso de beber quando temos sede, comer quando temos fome, dormir quando temos sono. Os naturais e não-necessários “são os desejos que simplesmente fazem variar o prazer, sem remover o sofrimento, como os alimentos suntuosamente preparados”.

eles não são danosos, e negando vigorosamente aqueles que são funestos” (SVa, XXI).

Ou seja, pela prática da sabedoria, o homem deve identificar a natureza de seus desejos, o que passa pelo entendimento de sua própria natureza. Deve ter em mente que “todos os desejos que não provocam dor quando não são satisfeitos, não são necessários, podendo facilmente ser descartados se eles nos parecem difíceis a satisfazer ou capazes de nos causar danos” (MCa, XXVI). Depois ele precisa se dar conta de que o limite para seu bem estar é a satisfação moderada dessas necessidades. Assim, há de assimilar que “não é possível uma vida agradável se não se vive com sabedoria, moderação e justiça, nem é possível uma vida sábia, moderada e justa se não se vive agradavelmente” (MCa, V). E preciso, pois, buscar a manutenção do corpo e o equilíbrio do pensamento pela fruição sábia dos prazeres. Quem aprendeu a conhecer os limites da vida sabe que aquilo que remove o sofrimento devido à necessidade e torna a vida mais aprazível e nos aproxima do nosso fim que é a busca do prazer. Qualquer um que esteja sob a pressão do muito querer, não consegue dar à alma a tranquilidade necessária para a felicidade. Mas ele tem a liberdade de escolha. Como pensava Epicuro, o pouco basta para sermos feliz.

Para isso, considere-se ainda que devem ficar de lado os desejos tidos como não-naturais e não-necessários que segundo Laércio (X, CXLIX), dizem respeito aos desejos de glórias, riquezas, estimulados pela valoração que deles tem a opinião comum. Nos dizeres de Silva (2003, p. 53), tais desejos nada acrescentam ao homem do ponto de vista orgânico. Por traz de sua satisfação ficam encetadas perturbações desnecessárias e incompatíveis com a vida voltada para a natureza. “Porque a riqueza conforme a natureza é limitada e fácil de obter; a requerida pelas vãs opiniões estende-se até o infinito” (MCa, CXLIV). Referindo-se ao tempo em que viveu Epicuro comenta Silva:

As causas dessas perturbações poderiam ser facilmente eliminadas, pois não passavam de crenças sobre o mundo e sobre os valores, que geravam desejos vãos que, por sua vez, tornavam-se, na maioria das vezes, tormentos e angústias (SILVA, 2005, p. 53).

### 3.4 Liberdade ante o divino e o medo da morte

As teses fundamentais que compõem o legado filosófico de Epicuro buscam trazer uma doutrina que afaste o homem de toda forma de obscurantismo e lhe dê em troca uma compreensão lúcida dos fenômenos naturais e sobre sua natureza. Pelo que foi considerado em sua *physiología*, sua filosofia se pauta na valorização do que é imanente, não existindo nada além de átomos e vazios e é essa a base conceitual sobre a qual vai se apoiar. É esse conhecimento sobre a *physis* que vai ser necessário para o estabelecimento de um modo vida conforme à natureza. A partir das noções engendradas por esse conhecimento, aplicáveis tanto ao macrocosmos quanto ao microcosmos, o homem vai postular ações, escolher ou negar o que lhe é colocado adiante, exercendo a liberdade que lhe é conferida pela *physis* e pelo exercício da sabedoria, necessária a uma existência feliz.

Com esse entendimento que registra sobre a realidade em seu pensamento atomístico, Epicuro vai pautar seu discurso contestador em diversas áreas. O que há de lhe valer críticas mordazes. Referimo-nos nesse ponto às suas posições quanto às religiões praticadas em sua época.

Nesse período, a crença maior era a de que havia uma providência, o destino do homem era dependente dela. Daí vinha a necessidade que alguns experimentavam em descobrir o que o destino lhes havia guardado através de práticas divinatórias<sup>82</sup>. Era também um período e um ambiente propício para a disseminação de cultos com o propósito de interferir na forma como se daria o enredo da vida de cada um. Ele mesmo, segundo Diógenes de Laércio (X, IV), teria tido contato próximo com essas práticas religiosas através de sua genitora, supostamente uma curandeira a quem acompanhava enquanto menino. Sobre isso, seus detratores diziam que o filósofo, juntamente com sua mãe, enganavam pessoas pobres com fórmulas expiatórias. Presentes, sacrifícios, promessas permitiam, na opinião da multidão suaviza o caminho a ser trilhado. “A negação da

---

<sup>82</sup> “Ele rejeita completamente a adivinhação, tanto no *Petit Épitomé* quanto em outros escritos. Pois a arte de predizer o porvir não existe e mesmo se existisse, não seria possível conduzir as coisas vindouras segundo nossa vontade” (Diógenes Laércio, X, CXXXV).

providência divina por parte de Epicuro foi para os antigos um dos traços mais escandalosos de sua filosofia”, escreve Gual (1985, p, 166).

“Eu previ teus golpes, oh Destino, e barrei todas as vias pelas quais tu poderias me alcançar. Nós não nos deixaremos vencer nem por ti nem por nenhuma circunstância infeliz. E uma vez que a necessidade nos tenha feito partir, cuspiremos copiosamente sobre a vida e sobre todos aqueles que se apegam inutilmente a ela, entoando o belo canto: Oh! como vivemos nobremente”(SVa, XLVII).

Essa oposição de Epicuro tem pelo menos três motivos de ser. Primeiro, como já explicado, em função de sua visão atomística e imanentista, não atribuindo ao divino o que está circunscrito na *physis*. Ele não interpreta os acontecimentos do céu e da terra a partir de um contexto transcendental, mas corpóreo. Afinal, “não há proveito em assegurar a proteção diante dos homens se as coisas acima e abaixo da terra e na realidade em todo o universo infinito permanecerem como motivos de receio” (MCA, XIII). Sua filosofia revalida a importância entre a *physiología* e ética, pois a fisiologia vai ser o conhecimento que vai constituir esse homem para sua ação livre no mundo. A humanidade precisa dessa compreensão para não acreditar mais em mitos em opiniões erradas. É preciso instrumentalizar o homem para que ele saiba até onde está sob a égide da *physis* e não do deus da religião ou do estado. Ademais, lembremos que a antiga religião perdia seguidores, pois não mais podia satisfazer os espíritos (JOYAU, 1910).

Segundo, ele vê na concepção que a *foule* tem do que é divino algo contrário à sua expectativa de possibilidade de uma vida de *ataraxía*. Pensar o divino como passível de se encolerizar diante de nossas escolhas apenas dá ao homem o desassossego. “O que é feliz e imortal é livre de preocupações e não as causa a outrem, de maneira que ele não manifesta nem cólera nem gratidão dado que isso é próprio fraqueza” (MCA, I), diz, anunciando um dos ingredientes do *tetraphármakon*.

Seguindo na mesma linha de que a filosofia é um fármaco para a vida, pensar a divindade dessa maneira afigura-se como um alento para o pensamento que antes poderia se ver atormentado pela imagem de um deus marcado pela transcendência e pelo obscurantismo.

E terceiro, pensar que os deuses se ocupam de nós, como o faz a maioria, é postular que a felicidade terrena depende da observância que se tenha do que eles ou as religiões colocam como caminhos a seguir. E isso se opõe a idéia de liberdade para escolher ou rejeitar o que se presta ao único fim que o homem deve perseguir: o prazer. Além do que, não se coaduna com a concepção que o pensador do Jardim tem do que é divino. Os deuses, para ele, sendo imortais, são extra-mundanos, pois o que é do mundo é perecível. Sobre isso ele escreve:

Em primeiro lugar, pensa a divindade como um ser vivo, incorruptível e feliz, conforme a noção usual de divino, não lhe atribuindo nada diferente à incorruptibilidade ou impróprio à felicidade. Mas tudo o que tem o poder de conservar intacto o que lhe pertence, a felicidade junto à incorruptibilidade; tenha isso e traga isso para si. Porque os deuses existem: pois é evidente o conhecimento que temos deles. Mas eles não existem da maneira que muitos crêem. Pois não os representem tal qual são intuídos (CMe, CXXIII).

Vê-se que sua oposição se dá contra a providência e os deuses cantados pelos poetas da época e pelas representações que o vulgo fazia deles. As histórias sobre deuses e heróis das narrativas literárias, inicialmente propagadas pela tradição oral-poética serviam para fundamentar mitos, eram usadas para dar configuração ao não-terreno. Lembremo-nos de que a Grécia Antiga cultuava vários deuses. Eros, Apolo, Zeus, Tétis... que em certo sentido conservavam características humanas, sobretudo quanto aos sentimentos. Nessa visão politeísta e antropomórfica, eles eram representados como portadores emoções, desejos. Eles podiam praticar violências, estavam sujeitos á cólera, a inveja, ao orgulho, à vaidade etc. E, segundo Diógenes Laércio em seu livro décimo, é justamente nesses sentimento que reside a causa dos “males praticados pelos homens, que o sábio domina por meio do raciocínio”.

Para Epicuro, tratava-se de uma visão infundada, que servia muito mais para cercear o homem que para lhe revelar as possibilidades de sua existência. A maneira como usualmente se representava o que era divino partia da idéia de que eles atuavam no presente por meio ou de presentes ou de castigos. Mas, como registrou Aertios<sup>83</sup>, “Epicuro não admite nem demônios nem heróis”.

---

<sup>83</sup> Aertios, I, VIII (*apud* SOLOVINE, 1965, p, 166).

Contudo, o vulgo apregoava que a vida dos homens estava à mercê da cólera ou da benevolência de um ente superior que mesmo antes do nascimento deles já lhe antevê os passos, bem como lhe influencia o presente e o futuro e até *au-delà* da morte. Nesse contexto, o homem fica milindrado, temendo não desagradar os deuses, preocupado com castigos e penas eternas. Entristecem e desperdiçam a vida as pessoas que “durante toda sua existência, se preparam para a vida a vir, não se dando conta que um veneno mortal foi vertido na fonte de nossa vida” (MCa, XXX). Veste-se em mantos de lamentos, tristezas, fazendo-lhes oferendas, cultos, promessas etc.

Esse estado de coisas, essa apreensão e essa vida em função do que é estranho à natureza se dá, segundo Epicuro, “pois as afirmações da maioria sobre os deuses não se fundam em noções evidentes, mas em falsas suposições. Daí vem a opinião de que derivam dos deuses os maiores males e bens” (CMe, CXXIV). Seria preciso, portanto, a partir dos conhecimentos sobre a natureza expurgar esses medos e estabelecer um modo de vida e uma ética que visem à liberdade do homem, pois Epicuro crê que esses males e bens só existem assim na crença da maioria das pessoas, não sendo os deuses responsáveis por isso.

Pensar dessa maneira, que nossos infortúnios são de origem divina, já traz consigo e em si o mal (e o mal é a dor), pois sugere que não é dado ao homem a sua possibilidade de escolher fora do que supostamente a divindade espera. É justamente esse tipo de pensamento contrário à filosofia epicurista, pois resulta em inquietação, desequilibrando corpo e mente. Isso porque uma vez que se concebe que leis de punição ou de recompensa possam emanar do alto, a partir de uma entidade transcendente, superior e universal, priva-se do homem qualquer responsabilidade sobre seu destino.

Ademais, é o caso de perceber que esse tipo de noção distorcida e revalidada pela maneira como a maioria pensa serve para proteger uma ideologia. Daí os deuses serem colocados como estratégias, pois com medo deles se preservam as virtudes ou os valores escolhidos. Assim, qualquer transgressão é colocada como passível de ser punida. E qualquer ação conforme às expectativas da coletividade são recompensadas. Sobre isso, Lledó (2003, p. 58) diz que “convertida em ideologia, em interpretação que oriente os destinos individuais, o eco da religião astral, que vai alcançar seu esplendor nos princípios do estoicismo, chegou até o



povo como uma teoria da submissão e da resignação”. Aos temores dos deuses, se uniam outros mais imediatos e que influenciavam a maneira de pensar e agir do povo.

As massas de mercenários gregos nos exércitos de Alexandre, os cidadãos de Atenas, Delfos, Calcis, que compreendiam como se perdiam seus esforços em uma paisagem sem fim, sentiram provavelmente que suas vidas não só estavam regidas por remotos e duros deuses que os maltratavam, mas também por divindades muito mais próximas e reais: a incerteza e a desesperança (LLEDÓ, 2003, p. 58).

Epicuro coloca-se como oposição ao que a multidão pensa, não crê nesse rol de noções postuladas por religiões pois não acredita que os deuses agem no mundo da forma como é pensado. Ele crê que são sentimentos indignos com a grandeza de uma divindade. Em sua concepção escreve que “o ser feliz e imortal é livre de preocupações e não as causa a ninguém, de maneira que ele nem manifesta cólera nem benevolência” (MCa, I). Se assim fosse, poderíamos influir na maneira deles se portarem e poderíamos mesmo conseguir alguns benefícios. Bobagem, para a filosofia epicúrea, pois “se Deus quisesse escutar os pedidos dos homens, há muito temo que tudo teria perecido, dado que eles pedem sem parar muitas coisas que são nocivas aos seus semelhantes<sup>84</sup>”. Eis um questionamento de Epicuro sobre a maneira como o vulgo pensa a divindade:

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede?

Embora possa ter sido compreendido como aquele que apregoava a morte de Deus, na verdade Epicuro apenas manifestava uma compreensão diferente sobre o tema. “Não é ímpio aquele que nega os deuses da multidão, mas aquele que atribui aos deuses às opiniões dela” (CMe, CXXIII). Aliás, Sentença Vaticana XXIX dá a dimensão de como ele encarava as críticas a maneira como entendia esses temas polêmicos:

---

<sup>84</sup> Gnomologia, ms. Paris 1168 f, 115r, (*apud* SOLOVINE, 1965. p, 166).

Francamente eu, por minha parte, gostaria muito mais, servindo-me de um *physilogós*, profetizar as coisas que trazem proveito a todos os homens, mesmo que ninguém vá me compreender, do que colocando-me de acordo com as opiniões, desfrutar do elogio rude, que provém da maioria<sup>85</sup>.

Ele admite a existência dos deuses, mas de uma maneira e diferentemente da que representa o senso comum. Eles não só existem<sup>86</sup>, como são visíveis à nossa mente “sendo alguns numericamente distintos, enquanto outros aparecem uniformemente do influxo contínuo de imagens similares dirigidas ao mesmo ponto e com a figura humana”, conforme registra Diógenes Laércio (X, 139).

Para Epicuro, os deuses de fato existem, mas de maneira diferente ao entendido pela maioria. São imortais, ao contrário de nós que “nascemos uma vez e não se deve esperar nascer outra vez” (SVa, XIV). E se são imortais, o são na medida em que se auto-creiam. “A imortalidade não é atributo que os deuses possuem de uma vez por todas, mas incessante e eternamente conquistada, em contínua autocriação”. Eles não têm necessidade de nada, são serenos, sábios, e devem ser entendidos como um modelo a ser imitado pelos homens. Não há portanto que temê-los tampouco aclamá-los como o senso comum professa.

Há, nesse ponto, uma ponderação a fazer. Conforme dito anteriormente, Epicuro mostra-se contrário à representação que fazem dos deuses, de seu caráter antropomórfico, susceptíveis às mesmas afecções humanas. Ao mesmo passo, entende a divindade também como possuidora de um antropomorfismo. Mas não o faz da mesma maneira da tradição helenística. Os deuses são pensados a partir de uma relação desinteressada com o homem, como um modelo de felicidade e serenidade a ser buscado. Como sublinha Gual (1985), embora queira se opor aos deuses astrais do platonismo e da astrologia, ao mesmo tempo quer um enlace com a crença popular. Fazemos eco ao pensamento seguinte:

Os deuses de Epicuro são a realização ideal de sua concepção de *eudaimonía* que domina toda sua filosofia. Vivem sempre em uma firme felicidade, não têm nenhuma preocupação nem as causa aos outros. São

---

<sup>85</sup> Tradução inédita das Sentenças Vaticanas de Epicuro elaborada por Henrique G. Murachco e Markus Figueira da Silva.

<sup>86</sup> Cf. BOLLACK (s/d), SOLOVINE (1965) e Diógenes Laércio a *scolie* referente à MCa I diz que a) os deuses são vistos pelo pensamento; b) uns são individualidades discerníveis, outros se parecem entre eles, todos tendo forma humana.

um exemplo para o homem que busca a felicidade. Por essa razão têm os deuses de Epicuro de serem antropomórficos (LEMKE, 1973, p 101).<sup>87</sup>

No mesmo viés, vai Rodis-Lewis (1976), ao destacar que os deuses são, no pensamento epicurista, um paradigma metafísico do equilíbrio e que se distinguem de nós por uma singularidade: o medo da morte. Ao discorrer sobre *la thérapeutique des craintes*, destaca que para uma vida feliz, “vencer o medo da morte é a primeira condição” (p. 170).

A carta a Meneceu é, em síntese, uma reflexão sobre o que se pode escolher e o que se pode evitar. Conforme dissemos, essa é uma noção que vai ser evocada para se estabelecer que prazeres convêm saciar e quais os que comprometem o funcionamento tranqüilo da alma. O que você pode escolher é o que está sob o seu domínio. Mas há o que não pode ser rejeitado pois é dado pela necessidade. Tal é o caso da morte. Dentro do processo de geração e corrupção do que há ela é uma faceta incontornável. O sábio, através do estudo da *physis*, sabe que há coisas contra as quais é necessário se colocar, que podem ser alteradas. E há outras que não podem ser ignoradas. Melhor ainda, sabe com o que deve se ocupar e com o que não se deve preocupar.

Veja-se, por exemplo, que afastando do homem a falsa concepção de que existe um *au-delà* após a morte, lhe dá a dimensão da importância de bem viver o hoje, consigo mesmo e com seus próximos. Nesse caminho, lhe outorga a responsabilidade sobre o governo de si mesmo, sobre sua maneira de viver em busca do prazer e da serenidade.

Na mesma carta, Epicuro estabelece que da morte nada há a esperar nem a temer. E isso por dois aspectos. Primeiro porque não é da natureza do homem ser imortal, é para ele a morte necessária. Como não é possível ir além dos nossos limites, cabe não desequilibrar a alma com tal tipo de preocupação. Segundo, pois o fundamental é curar o corpo das inquietudes presentes. A morte, segundo o pensador não deve ser objeto de inquietações pois ela “não é nada para nós, pois o que se dissolve é privado de sensibilidade e o que é privado de sensibilidade nada é com relação a nós” (MCa, II) tal qual (SVa, II). Dizendo de outra maneira, não há mal

---

<sup>87</sup> D. Lemke, *Die Theologie Epikurs*, Munich, 1973 (*apud* GUAL, 1985, p. 170).

algum na morte posto que nela não sentimos dor. Sendo a alma corpórea e esta tendo seus átomos dissipados com a morte, a sensibilidade não é mais possível. Morrer é, nesse sentido, não mais sentir. Sendo assim, não há nada a temer.

Podemos dizer que colocar a morte como objeto de temor compromete a felicidade, pois na tentativa de antecipar o momento de sua chegada, a forma como se apresentará, as dores que pode engendrar, ou o que ela nos reserva após, nos alienamos do presente. Isso quando,

(...) não há nada de terrível para aquele que realmente compreende que na há nada de terrível na não-existência. De maneira que é tolo aquele que diz temer a morte, não porque ela o entristecerá ao apresentar-se, mas porque entristece esperá-la (CMe, CXXIV).

Em outros termos, Epicuro crê que o sofrimento que ela não produz quando está presente é nada diante da maneira que advêm como é geralmente representada, causando uma tristeza em vão. A morte nada mais é que transformação, desagregação dos átomos do corpo. Não é, portanto, ela que importa, mas as sensações que podem ser vividas no presente. Epicuro se inclina sobre o tema da morte, não de maneira angustiante e temerosa, mas como objeto de investigação da própria natureza das coisas vivas, buscando retirar dela aquilo que nos dá medo.

Porque todo bem e todo mal reside na sensação e a morte é a privação do sentir. Esse conhecimento certo de que a morte não é nada faz com que nós apreciemos melhor as alegrias que nos oferece a vida mortal, não porque lhe adiciona uma duração ilimitada, mas porque elimina o desejo de imortalidade (CMe, CXXIV).

## 4 ELEUTHERIA E ÉTICA

**A** ética é a realização da filosofia epicurista. Todo o pensamento delineado na física e na canônica se articula em uma reflexão sobre o modo de vida do homem. Se Epicuro observa de maneira lúcida a *physis*, é para poder livrar a humanidade de males que lhe afligia. Isso, pois “a *physiologia* tem para Epicuro uma finalidade ética, realizável apenas mediante um modo e uma medida do conhecer” (SILVA, 2003, p. 43). O atomismo epicurista tem valor na medida em que quer fundamentar uma maneira de agir no mundo. E para isso, é preciso perguntar a *physiologia* sobre como deve ser o *éthos*.

Sua *physiologia*, que repousa sobre o átomo e o vazio, busca dar conta da estrutura do real, escapando ao determinismo de seus antecessores. E isso é necessário para que o homem entenda que os rumos de sua vida estão em suas mãos. Tal coisa se dará em maior ou menor grau em função do entendimento que tiver sobre a realidade e da disposição para reformular seu *éthos* a partir dessas noções. Tendo isso em mente, ele deve “experimentar fazer o dia posterior melhor que o dia anterior, até que estejamos a caminho; e no momento em que chegemos ao limite, alegrar-se serenamente” (SVa, XLVIII)<sup>88</sup>.

É nesse sentido que Epicuro postula a existência de um movimento original e indeterminado do átomo – *parênklisis* – para derrogar a idéia do fatalismo decorrente do determinismo absoluto que limita a possibilidade de realização do homem, colocando-o temeroso ante o porvir e impotente frente às malhas dos acontecimentos. O pensamento do mestre vai então, como discutimos anteriormente, identificar na natureza um princípio-chave que é o da ação livre (*autárkeia*) e apontar suas repercussões para o campo da *antropophysis*.

Aliás, o pensador do Jardim apenas reconhece o valor do estudo da *physis* na medida em que dá suporte às suas considerações sobre o *éthos*. E mesmo a fraqueza da física epicurista, alegada pelos críticos, não compromete a solidez de

---

<sup>88</sup> Tradução inédita das Sentenças Vaticanas de Epicuro elaborada por Henrique G. Murachco e Markus Figueira da Silva.

sua teoria ética (JOYAU, 1910). Até porque nos parece evidente que Epicuro subordinava a ciência à ética. A clássica divisão do pensamento epicurista em física, ética e canônica, registrada por Diógenes Laércio (Livro X) não pode ser atribuída ao mestre, mas figurar como uma maneira didática de apreensão de sua filosofia.

Assim, Epicuro redefine o atomismo em que se pauta para postular uma crítica as concepções filosóficas, religiosas, políticas e culturais de sua época. A coerência do sistema é resultado de se querer dar a ética um tratamento racional e fundá-la sobre os mesmos princípios-base apregoados na *physiología* (FRAISSE, 1984). É, então, a partir daí que Epicuro vai pensar o *éthos* do *sophós*. Seu esforço é o de estabelecer, a partir do conhecimento que advém da *physis*, princípios práticos para se alcançar o bem maior da vida: o prazer. Como esclarece Joyau (1910), o homem não é um ser deslocado do mundo, ele obedece a essa lei comum.

#### 4.1 Mudança de paradigma

Mas essa não é uma tarefa fácil. Sobretudo porque se trata de propagar valores contrários aos costumes e saberes de sua época. Como dissemos, no início desse trabalho, diante de uma Grécia decadente política, religiosa e eticamente, defender que é possível viver de acordo com o que se pensa, colocando de lado as opiniões convencionadas, e que o fim de nossa existência é buscar o prazer, é atizar as críticas ao epicurismo e deformação de seus ensinamentos. Diógenes Laércio traz muitas informações sobre isso, sobre os detratores da filosofia Epicurista.

As idéias epicuristas irrompem, em especial, em uma época marcada pela decadência moral e quer romper com as especulações metafísicas do passado e com a prevalência do senso comum.

Todos os nobres sentimentos que haviam irrompido na Grécia tinham sua razão de ser na idéia de Estado. Tão logo o povo viu interdito esse terreno, uma vez que não se tinha mais pátria e que a vida municipal transformou-se em desgosto, ele perdeu todas as virtudes que havia herdado do passado... O bem-estar material, o conforto da vida na pequena

cidade, eis o que a multidão procura para si. Todos os nobres instintos foram se enfraquecendo dia-a-dia (CURTIUS<sup>89</sup> apud JOYAU, 1910, p. 46).

Ou seja, ele não se dirige a um cidadão que faz parte do poder político da *polis*. A decadência do Estado grego o coloca diante de um indivíduo que dispõe apenas de si mesmo, desesperançoso com a possibilidade de se realizar na política, resta-lhe buscar ser feliz (CONCHE, 2005). O filósofo percebeu, nesse contexto, o que faltava para as pessoas se satisfazerem: a felicidade. E para chegar a esse ponto, seria preciso dar a elas uma razão para agirem sobre a própria conduta, de legitimá-la, de forma a buscar uma maneira de viver equilibrada e prazerosa. E isso passa necessariamente pelo estabelecimento e manutenção da *ataraxía* e da *autarkéia*. LENGRAND (1906, p. 24), lembrando Aristipo, fundador da escola Cirenaica, diz que esse “sem dúvida aconselha ao sábio conservar sua independência se colocando acima dos acontecimentos”. Segundo Lengrand, Aristipo foi mestre de Epicuro nas questões ligadas à ética.

A arte de ser livre e imperturbável é condição para a felicidade e o método apontado por Épicuro está delineado na Carta a Meneceu. O homem deve buscar o prazer que é conforme à natureza e lhe dá felicidade. Nesse sentido, sua filosofia não busca o abstrato, mas o que é universal e presente, ao mesmo passo em que está ao alcance de todos, em função de um trabalho de redefinição do modo de compreender a natureza e viver a partir desses novos pressupostos. Na ética epicurista, tudo converge para a realização desse estado de prazer e é a partir dele que pensamos nossas ações.

E por causa disso nós dizemos que o prazer é o começo e o fim da vida feliz. É ele que reconhecemos como bem principal e conforme a nossa natureza; é dele que partimos para determinar o que é preciso escolher e o que se deve evitar, e é a ele que enfim recorremos quando nos servimos da sensação como de uma regra para apreciar todo bem que se oferece (CMe, CXXVIII -CXXIX).

A própria natureza, através da experiência dos sentidos, é quem aponta para o que é ou não necessário à vida feliz. Cabe ao homem escolher e agir pela *phrónesis*. A *physiología* apenas se configura como medida indispensável para o

---

<sup>89</sup> CURTIUS. *Histoire de la Littérature Grecque*. V, p. 68.

estabelecimento do caminho que leva tanto à saúde do corpo quanto à tranqüilidade do pensamento: “está aí a perfeição da vida feliz. Porque todos os nossos atos visam afastar de nós o sofrimento e a dor” (CHe, CXXVIII).

Dessa forma, se corpo está são e alma doente, afetada pelos medos, o sábio sabe, pelo que lhe revelou a *physiología*, que esse sofrimento é passageiro. Ele entende que o medo desequilibra e aprisiona a alma, afasta o prazer e, portanto, irá recorrer ao *tetraphármakon* epicurista para restabelecer a *ataraxía* e a liberdade. Mas se o corpo está doente e a alma está apaziguada, saberá que a dor extrema é curta e vai contrapor a ela a alegria, sobretudo das recordações de momentos felizes.

Para isso, vai se lembrar das imagens do passado (prazeres que foram sentidos e essas sensações passaram pelo corpo) e vai usar a vontade para sobrepô-las às impressões sensíveis da hora presente. Esse exercício consiste justamente combater a tristeza pela rememoração das idéias agradáveis, porque o sábio sabe que a felicidade se imiscui no corpo. O que resulta desse processo é a calma restabelecida e o bem-estar corpóreo. Em qualquer caso, lembrou-se de que “toda dor pode ser facilmente desprezada: aquela que produz um sofrimento tem curta duração; aquela que perdura na carne tem um sofrimento brando” (SVa, IV)<sup>90</sup>.

Explique-se, a partir daí, que no pensamento epicurista não há a diferenciação entre prazeres da alma e do corpo, em que um é superior ou mais nobre do que o outro. O prazer da alma é o prazer corporal, que foi retido pela memória ou antecipado pela esperança. O pensamento retém essas lembranças e isso é o prazer da alma. Portanto, em última instância, estamos diante de um único prazer, aquele que se manifesta inicialmente no corpo. Tal é a linha de pensamento de Silva (2005) que faz referência ao “corpo-carne” e “corpo-alma”.

Em todo caso, não há felicidade para o homem fora do prazer que se lhe apresenta. Mas não se trata de usufruir de todos eles *à la legère* e sim de selecioná-los, levando em consideração o que se segue aos atos. Esses prazeres vão aliviar a dor presente? Vão resultar em dor posteriormente? “Para todos os desejos é preciso

---

<sup>90</sup> Tradução inédita das Sentenças Vaticanas de Epicuro elaborada por Henrique G. Murachco e Markus Figueira da Silva.



colocar esta questão: o que me admirará se realizar-se o que está sendo buscado segundo o meu desejo, e o que, se não for buscado” (SVa, LXXI).<sup>91</sup>

É preciso fazer o cálculo. Até a dor, considerada por Epicuro como um mal, deve ser pensada, pois nem todas devem ser rejeitadas, pois podem nos proporcionar mais tarde prazeres superiores. “Nenhum prazer, segundo ele mesmo é um mal, mas as coisas que alguns prazeres produzem, trazem em maior número as perturbações que eles originam” (SVa, L)<sup>92</sup>. Como o prazer pode causar dor e a dor prazer, é preciso considerar, contabilizar, ser sábio nas escolhas. Sobre isso, o filósofo também nos fala na Carta a Heródoto:

Porque é ele que reconhecemos com bem primeiro e congênito. É a ele o começo que, em cada caso nos conduz para uma escolha e uma recusa.(...) Há casos em que nós passamos ao lado de quantidade de prazeres, dado que o desgosto que lhes segue nós é trazido; e nós consideramos que quantidade de dores são mais vantajosas que prazeres, quando o prazer que vem após é maior para nós, dado que suportamos longamente as dores (CHe, CXXIX).

A partir daí, o caminho se desenvolve no sentido de estabelecer um modo de conduta para o homem que seja a expressão de um estado de *autárkeia* e que se volte para um *éthos* que vai buscar sempre a tranqüilidade para o funcionamento da alma. Como consequência, “não existe o viver prazerosamente sem viver de modo sensato, belo e justo. E nem viver de modo sensato, belo e justo, sem viver prazerosamente” (SVa, V)<sup>93</sup>. Mas isso só se efetiva se houver sabedoria - para escolher os prazeres legítimos, levando inclusive em consideração cada circunstância - e liberdade para usufruir deles ou rejeitá-los. Em outras palavras, o *ethos*, o *sophós* e a *phrónesis* estão estreitamente articulados no pensamento epicurista.

---

<sup>91</sup> *Idem* tradução.

<sup>92</sup> CURTIUS. *Histoire de la Littérature Grecque*. V, p. 68.

<sup>93</sup> *Idem* tradução.

## 4.2 A prática da liberdade

O *éthos* do *sophós* epicurista é fundado na rejeição da dor e busca do prazer, mas ele é mais um estado de comedimento, de serenidade do que de satisfação. Trata-se da obtenção daquilo que resulta em equilíbrio vital (RODIS-LEWIS, 1976). Epicuro lembra que esse estado passa pelo entendimento do que é de fato algo necessário à vida, a despeito do que a *foule* apregoa.

Aquele que conduz uma vida livre não pode adquirir bens numerosos porque isso não é fácil fora das exigências da multidão ou do soberano, mas ele possui em abundância todos [os bens reais]. E acontece que ele haverá adquirido grande fortuna e a distribui tão facilmente para ganhar a felicidade de seus semelhantes (SVa, LXVII).

Nossas necessidades são efetivamente poucas. Atender a satisfação delas já é suficiente para uma vida feliz. O que se coloca além disso nasce do entendimento equivocado dos valores que devem nortear a conduta humana. Em outros termos, poderíamos ousar em dizer que a simplicidade é a palavra-chave para entender esse preceito da ética epicurista. Isso, pois conforme nos diz o pensador: “A carne pede imperiosamente não sofrer de fome, de sede e de frio. Aquele que está ao abrigo dessas necessidades e que tem a esperança de está-lo no porvir pode rivalizar em felicidade com Zeus” (SVa, XXXIII).

A tranqüilidade da alma é, por assim dizer, um princípio necessário à vida feliz. Assim, todo prazer é um bem e toda dor um mal. E o sábio consegue essa tranqüilidade livrando-se da escravidão do não-saber, da escravidão dos temores, da escravidão dos desejos vãos, da escravidão dos afetos, ou seja, pelo exercício da sabedoria (*phrónesis*). É nesse sentido, por exemplo, que - pela teoria dos prazeres - o pensador introduz um caráter utilitarista em sua ética, pois os prazeres devem ser pensados a partir de sua utilidade para esse equilíbrio. O sábio vai ter isso em mente para não cair no desregramento e será prudente e temperante em suas escolhas. Daí, Epicuro

atribuir à *phrónesis* a primazia sobre outros saberes, definindo o filosofar como um ‘exercício’ e definindo a filosofia em seu sentido mais alto como *phrónesis*, ou sabedoria no agir, ou ainda como ele próprio definiu: a

filosofia é um saber para a vida (e entorno da vida) – *techne tis peri ton bion* (SILVA, 2003, p. 74).

Assim, o caminho para a felicidade passa pelo exercício de uma ética prática em que “a *physiología* e o *éthos* do *sophós* formam uma unidade que confere sentido à filosofia enquanto “saber para a vida” (SILVA, idem). Destaque-se que toda a ética do Jardim se articula com a idéia de exercício, de realização, de práigma<sup>94</sup>.

Nesse ponto, o epicurismo difere do pensamento de Aristóteles que entendia ser a sabedoria independente da utilidade, sendo mesmo mais elevada quanto menos útil<sup>95</sup>, o sistema de Epicuro é dotado de uma tendência prática, ocupando-se antes de tudo do lado utilitário de sua doutrina Lengrand (1906).

Da mesma maneira que nós não aceitamos a ciência dos médicos por ela mesma, mas pela saúde que ela nos traz (...), assim a sabedoria, esta arte da vida, se ela não servisse a nada, não seria desejada; se a desejamos, é que ela é, por assim dizer, a artesã do prazer que nós buscamos e queremos buscar (Cícero, De Finibus, I, XIII)<sup>96</sup>.

A via feliz se dá, portanto, pelo exercício cotidiano de repensar a natureza, definindo o que ético a partir dela, e agindo conforme seus ensinamentos. É com base nessa premissa que ele vai tanto pensar o presente e o futuro, nem deixando de lado o que lhe é necessário fazer para sua existência material, nem se deixando sucumbir por inúmeros assuntos e afazeres do dia-a-dia. Epicuro dizia que os deuses são *serenos* e exemplo de uma felicidade duradoura.

Agora voltemos ao que dizíamos: se o que se quer é ir em direção ao prazer, é preciso poder se autodeterminar nessa direção e isso não é tarefa fácil em uma Grécia de tiranos como o fatalismo e os generais de Alexandre. Em ambos os casos, o sentimento de *eleutheria* dá espaço ao desassossego e ao medo. Por isso, a filosofia epicurista, que vale para qualquer tempo, busca resgatar o sentido da liberdade a despeito de todo o estado de coisas vigentes. Em tal caminho, Epicuro condiciona a paz da alma à compreensão da natureza e ao uso desse saber na

---

<sup>94</sup> Termo que traduz a idéia de ação.

<sup>95</sup> Aristóteles. Metafísica, I, 2.

<sup>96</sup> *Apud* LENGRAND, 1906, p. 13.

determinação do modo de vida daquele que quer alcançar a felicidade. O *sophós*, portanto, se espelha no modo de ser natural dele no mundo. Infeliz é, pois, quem não tem em si o sentido da liberdade que o conhecimento de si e das coisas pode dar. Veja-se aí a importância de se ter a felicidade em nosso domínio como elemento característico da doutrina epicurista. Afinal, “é inútil pedir aos deuses aquilo que nós mesmos podemos nos dar” (SVa, LXV).

A felicidade é viável quando a filosofia que usamos serve à vida em qualquer situação. Por isso, é preciso cultivar a sabedoria, mesmo diante das condições interiores e exteriores mais adversas, entende Epicuro. A busca pela serenidade faz viver melhor, implica em saber lidar com os altos e baixos da vida de maneira calma e consciente. O modo de vida do sábio, dessa forma, se vincula ao exercício ético da liberdade. Em sua base está um agir fundado no equilíbrio e na autonomia. E no epicurismo, livre quer dizer viver de acordo com o que se pensa e pensar em conformidade aos ensinamentos da *physiología*. Quanto mais ele vive sua natureza, quanto mais ele toma consciência das suas possibilidades naturais de agir, mais autárquico ele se sente, mais domínio ele pode ter de si próprio até onde ele pode ter esse domínio. Ele “precisa cuidar dos males por causa das coisas perdidas, compreendendo que não é possível fazer irrealizável o que aconteceu” (SVa, LV)<sup>97</sup>. E essa *autarkeia* caracteriza a dimensão ética do homem, que só se realiza plenamente quando ele exerce suas ações, toma suas decisões com plena consciência de sua autonomia, de suas responsabilidades e buscando como fim o prazer.

Estamos no campo de uma ética do indivíduo e não de uma ética política, voltada para uma coletividade, embora tenha reflexo sobre ela. Isso, pois há de se ter em mente que a solução epicurista dada ao problema filosófico da liberdade tem implicações no modo de vida e na conduta individual e, portanto, na sociedade. Eis porque é dito que “o sábio, depois de julgar as coisas em função da necessidade, sabe mais dar em partilha, do que tomar em partilha. Tão grande tesouro da autarquia ele encontrou” (SVa, XLIV)<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

Além disso, se o *sophós* é aquele que quer se ver liberto dos nós das paixões, dos afetos doentios, isso vai ter uma repercussão no convívio com o outro. Afinal, o orgulho, o desprezo, o ódio, a cólera e tantos outros inimigos da paz da alma, o colocaria na iminência de praticar atos irrefletidos, dizer palavras que destroem a alegria de viver do outro. E aí, depois de todo mal infligido, restaria o arrependimento e, talvez, o medo, inquietando-o, afastando-o da *ataraxía*. “Se já é difícil se esconder quando cometemos a injustiça, muito mais difícil é ter a certeza interior de que não seremos jamais descobertos” (SVa, VII).

Estará pensando naquele que amanhã irá se vingar dos desatinos sofridos. Deveria saber que “a vida justa é completamente isenta de perturbação; a injusta, completamente cheia delas” (SVa, XII). Levando ao extremo, a vida em comunidade se tornaria um fardo onde uns desconfiariam, temeriam os outros, as agressões, as cobiças. Se soubessem que “ninguém precisa invejar, porque os bons não merecem a inveja, e quanto aos maus, quanto mais prosperam, mais aceleram sua ruína” (SVa, LIII). Eis porque Epicuro pensa na *philia* (amizade) como a excelência das relações. Se as convenções sociais, com seus valores e exigências, estimulam o sentimento do querer desatinado, somente pela *philia* as relações entre os homens podem ser pensadas de maneira consistente e equilibrada. E isso preenche um espaço de convivência que antes era pensado, bem ou mal, a partir da *polis*.

É justamente esse sentimento que alimenta no sábio a generosidade com relação ao outro. Não precisando se sobrepôr a ninguém, não devendo ter o que não lhe convém, pode se entregar à verdadeira amizade. Afinal o que está em relevo é o sentimento de *appartenance* que o convívio harmonioso pode dar. Ao dizemos isso, sublinhamos não haver contradição no pensamento epicurista, como podem crer aqueles que se detêm nas sentenças Vaticanas XXIII e XXXIX. Assim, consideremos Fraisse (1984) ao mostra que se de um lado, temos relações pautadas na defesa de interesses e para proteger a própria vida, a amizade pensada pelo mestre do Jardim deve se realizar e se fortificar, colocando em último plano o lado tão-somente utilitarista. Isso, pois, “toda amizade deve ser procurada por ela mesma; contudo, ela tem na utilidade sua origem” (SVa, XXIII). Ou seja, a amizade em si basta. De fato, estabelecer a *philia* tão-somente a partir do pragmatismo da relação é colocá-la sob o risco do rompimento, da dissolução, dado que nem sempre

o outro há de nos suprir em nossas necessidades. Portanto, é mais fácil pensar esse sentimento por si só. Mas aí, o Passo XXXIX fala:

Nem aquele que procura através de tudo a utilidade pode ser amigo, nem aquele que não a associa jamais a amizade. Porque o primeiro faz barganha de seus sentimentos e o último nos priva da boa esperança no futuro.

Ora, para Epicuro, a certeza de poder contar com a ajuda de outrem, mesmo que jamais venhamos precisar, é sinal de o outro compartilha do mesmo sentimento de *philia* característico do sábio. E isso é importante porque “é por causa da incerteza, que sua vida inteira será levada à confusão e jogada por terra” (SVa, LVII). A relação é estabelecida entendendo que um há de harmonizar o outro em suas carências, em suas faltas, em vez de subtraí-lo ou de abandoná-lo. Daí, “o sábio não sofre mais quando é torturado do que quando seu amigo o é” (SVa, XXXVI). Não está aí, nessa reciprocidade a essência da justiça!?

Estamos assim seguindo um raciocínio marcado pela coerência e pela amplidão. É a partir do trabalho de melhoramento pessoal que se melhora a coletividade. Não é mais no campo da *polis* que o cidadão se sente realizado, protegido, “alimentado”, mas em agrupamentos que trabalham a interioridade do homem e que se fazem pela afinidade tal qual nos arranjos atômicos. O conhecimento deixa de servir para alimentar discursos e se converte em possibilidade de reestruturação do convívio, da micro sociedade, a despeito das diásporas, dos tiranos, do cosmopolitanismo vivido pela Grécia do tempo do Jardim. “De todas as coisas que a sabedoria nos proporciona para a felicidade de toda nossa vida, a amizade é a maior delas” (SVa, XIII).

Ademais, as necessidades de explicações e tematizações morais para explicar e postular as ações humanas são substituídos por ensinamentos práticos e simples. O *éthos* é, digamos assim, determinado a partir da natureza, de uma teoria *physiologica* e não de deus. “A coragem e perseverança são as conseqüências naturais da sabedoria, muito mais do que das virtudes”.<sup>99</sup> O que importa, para Epicuro, é o funcionamento suave da alma, que advém do equilíbrio do corpo. Quem

---

<sup>99</sup> (JOYAU, 1910, p. 164).

aprende a se autogerir, atinge esse estado de equilíbrio que é a forma fundamental de prazer.

E isso passa necessariamente pela filosofia. Se o sábio modera seus desejos, se é livre para tal, é porque há um lastro conceitual que lhe permite desconstruir os discursos que lhe mostra o contrário. O projeto de construção de um homem ético passa antes por curá-lo e libertá-lo. Desse processo, que é de compreensão da natureza e ao mesmo tempo de autocompreensão, resulta um homem livre para a ética do prazer. “É preciso rir, filosofando, e governar sua casa, usar de todos os outros bens adquiridos e não cessar de se repetir as máximas ditadas pela verdadeira filosofia” (SVa, XLI).

Filosofia que, no epicurismo, vê na *physis* um modelo de beleza e realização nascido da harmonia, da serenidade, da circularidade (PESSANHA, 1992). O homem, sendo constituinte dessa mesma corporeidade, é dotado da capacidade de trazer para si essas mesmas qualidades, pelo trabalho de recondução de seu pensamento, de seus valores, de suas escolhas, de sua vida. Tanto na *physis* quanto na *antropophysis*, se o equilíbrio é mantido, a felicidade há de se manifestar. A *philia*, tão cara a Epicuro, vai nesse sentido, quando a amizade é pensada como correlações que se harmonizam, na sabedoria e na *phrónesis*.

### 4.3 Liberdade política

Lembremos que à época de Epicuro, a independência grega havia caído por terra. Conforme dissemos no início deste trabalho, a Grécia não era mais livre. Pessanha (1992) nos dá conta de que desde a queda na batalha de Queroneia para ao macedônios, as cidades haviam perdido sua autonomia para deliberar sobre política, cultura e modo de vida. As normas passaram a ter origem no grande Império Macedônico, primeiro com Felipe e depois com seu filho Alexandre O Grande. As leis que governam a Grécia e por extensão o cidadão grego emanavam de cima, são inquestionáveis, distantes do que poderia ser deliberado nas assembléias. O papel político de Atenas tinha terminado e a vida pública se

mitigava. A cidade como espaço para a democracia se encolhia. O que importava eram os interesses do Império Macedônico. Todos eram súditos e precisavam obedecer e se curvar às vontades de quem manda. Aos cidadãos, alheados da vida pública, resta o recolhimento.

Contudo, mesmo diante dessa privação de liberdade pública, de repressão, Epicuro assinala a possibilidade de se realizar dentro de universo possível de ser trabalhado que é a interioridade do homem. Essa dimensão pode ser, ao contrário do que acontece na cidade, o âmbito de um processo de libertação pessoal. E é também para esse sentido de libertação que epicurismo aponta. Segundo Diógenes Laércio (X, X), o mestre do Jardim absteve-se de participar da vida política por excesso de moderação. Via essa atividade tal qual como se dava em seu tempo como comprometedora da *ataraxía*.

Não encontrando mais espaço político dentro de uma Grécia oprimida, ele recolhe-se em seu jardim, para poder dar vazão à possibilidade de experimentar a *philia* entre seus pares e autonomia no interior de si mesmo. Somente assim, seria possível fazer face às adversidades de seu tempo, seu espaço. Afinal, pela *philia*, Epicuro pensa uma maneira de estabelecer relações com o outro muito menos pela utilidade do que para conservar a própria *ataraxía* e a *autarkeia*. Isso, pois “não temos tanta necessidade de ajuda dos amigos, como da confiança e respeito dessa ajuda” (SVa, XXIV).

É dito que nessa época o estoicismo se coloca contrária ao restabelecimento da *polis* como esta fora antes. Ela passa a ser pensada pelo prisma de um cosmopolitanismo, ou seja, a cidade é alargada às dimensões do mundo. O mundo é uma grande cidade e o homem é, nela, apenas mais um cidadão, conforme Salem (1982). A nostalgia em reviver a *polis* e seus valores de liberdade participativa é substituída pensando-se o homem como *cosmopolites*, quer dizer, o cidadão do todo, do mundo. Não seria esse um modo de conformismo diante do que se via? Não seria a abdicação do poder de autogerência de que gozava o cidadão grego de outrora?

O caso é que Epicuro vai postular um movimento contrário ao estoicismo. Rejeitará esse caráter universalista, pensando uma cidade reduzida “às dimensões



de um grupo de amigos vivendo separados dos outros homens” (SALEM, 1982, p. 7). Nesse contexto, em que o estado oprime e suprime o individual, o pessoal, onde as referências de pátria e liberdade ficam cada vez mais fluidas, o epicurismo propõe um recolhimento num ambiente onde vai poder ser feliz e se expandir, mesmo que somente dentro de seu próprio universo. Ao invés da universalização vai querer a molecularização, propondo um tipo de sociedade minúscula fora dos domínios de Atenas, onde o cidadão vai poder fundar novos princípios de agregação e exercitar sua liberdade. Nessa comunidade<sup>100</sup> participarão escravo, prostitutas entre outros (Salem, 1982).

O epicurismo, definindo a *philia* tendo por referência o prazer (...), afirmando tanto seu caráter convencional e sua contribuição a uma tentativa de desalienação do homem, também faz dela algo mais fácil de adquirir, enquanto ideal, e mais livre ao olhar da sociedade (...). Além disso, o caráter francamente alienante da sociedade civil, a arbitrariedade de suas instituições, são nitidamente opostos a seu desenvolvimento e a sua influência e a mobiliza a se desenvolver fora de seus de tantos constrangimentos (FRAISSE, 1984, p. 319) .

No pensamento do filósofo, a cidade grega dará espaço à convivência de amigos que buscaram se realizar longe da praça pública. Diante da *polis* decadente e déspota, Epicuro assinala a possibilidade de se realizar dentro de um universo passível de ser trabalhado que é o universo interior e restituir a liberdade ao homem (Pessanha, 1992). Trata-se da liberdade individual se contrapondo à liberdade do todo do estoicismo, pois Epicuro entende que na cidade não há espaço para ser livre. Nesse sentido, o epicurismo aponta para um sentido de libertação que se realiza no interior do homem, dentro dele mesmo. Ao se perguntar até que ponto se coloca em prática as suas ações na sociedade, percebe que as relações se deslocam do nível da comunidade para a ascensão do indivíduo mesmo. A questão da liberdade que não se resolve mais na *polis* passa a ser pensada a partir do próprio homem e sua relação com a natureza e com os amigos. “A amizade abraça o mundo e nos convida a despertarmos para a vida feliz” (SVa, LII).

Além dessa ruína do estado social na Grécia, destaque-se ainda que e a decadência do que fora a Grécia também se dá no campo dos valores. Com a

---

<sup>100</sup> A escola, ou o Jardim, acolheu mulheres e algumas delas desempenharam importante papel nessa comunidade (JOYAU, 1910).

dominação macedônica sobre os gregos, a auto-estima de um povo conhecido pela cultura se enfraquece. Toda a opulência política, econômica e cultural, enfim toda a hegemonia grega perde força. Da referência que era Atenas, o contexto agora é a de um governo que tem em sua formação exércitos de mercenários e generais vendendo seus serviços. São soldados ambiciosos, sem escrúpulos; e onde ganha espaço a corrupção. Após a morte de Alexandre em 323 a.C, essa tendência se acentua, tendo como personagens os generais brigando por parte do legado de O Grande. Uma luta que se estende por pelo menos quatro décadas. Decorre daí, que a segurança, um dos benefícios que a vida cidadã pode oferecer, também é comprometida, conforme Gual (1985).

Aliás, é curioso notar que no mundo helenístico, meio a decadência ética, a desagregação das cidades e a insegurança, como nos lembra Festugière (1968), que o epicurismo desponte como a possibilidade de reunião de pessoas em comunidades num culto à amizade. Segundo C. Diano<sup>101</sup> (1967), trata-se da “primeira sociedade de amigos que se conhece na nossa história de Ocidente”.

É nesse quadro que o filósofo funda sua escola. Para fugir desse contexto inquietante e limitador, o epicurista se recolhe ante a impossibilidade da procura da liberdade de bem viver coletivamente. Afinal, é difícil controlar as ambições e desejos na *polis*, contaminada. Como diz Sêneca<sup>102</sup>, “é sobretudo quanto se é forçado a estar no meio da multidão que é necessário se recolher em si mesmo”. Ele diz também que “o sábio não se dá aos affaires publiques, salvo que alguma circunstância o obrigue”<sup>103</sup>.

Se o projeto coletivo da busca do bem e da justiça está cada vez mais distante do homem no plano social, resta-lhe a possibilidade da realização pessoal. Por isso, ele tem de se retirar da vida pública. Ao entender que seus contemporâneos devem se distanciar da cidade e se recolher no Jardim, Epicuro não está defendendo o imobilismo, nem o conformismo. Apenas entende que a cidade, da maneira que se encontra, sob o julgo de tiranos, sem oferecer, como no

---

<sup>101</sup> *Epicure: la philosophie du plaisir et la société des amis* (apud FRAISE, 1984, p. 288).

<sup>102</sup> Sêneca, *Épîtres*, XXV, 6 (apud SOLOVINE, 1965, p. 157).

<sup>103</sup> Sêneca, *A. Serenus*, III, 2. (apud SOLOVINE, 1965, p. 158).

passado, a possibilidade da realização política, dos projetos individuais, da liberdade de pensamento e da participação democrática, deixa de ser um lugar saudável para aquele que quer adquirir a sabedoria, a serenidade, o prazer e exercer a liberdade.

O filósofo entende que a sociedade e suas opiniões distanciadas do que é necessário para o bem estar do corpo e do pensamento acabam colocando sobre o homem um olhar de cobrança, esperando dele comportamento e opiniões que não atendem plenamente às necessidades de seu caminho rumo à felicidade. Isso, pois, na cidade, o pouco não basta para a realização humana. Daí, a ambição que coloca uns contra outros tornando a vida perigosa. Decorre que “por causa de sua desconfiança, toda sua vida será indecisa e agitada” (SVa, LVII). A vida social na *polis*, suas convenções e opiniões sobre o que se deve ser ou ter para ser feliz, impõe ao cidadão – nunca exequíveis plenamente – valores que lhe são fonte de preocupações tremendas. A isso se refere o epigrama de Atênaios:

Cansai-vos, homens, por coisas de nenhum valor, para conseguir algum proveito, e com vossa avidez provocai discórdia e guerras. Mas a duração da riqueza estabelecida pela própria natureza é breve, enquanto o vão juízo humano estende-se infinitamente” (DL, X, XII).

Na busca por mais e mais, o outro deixa de ser um amigo e pode ser uma ameaça. Além do que se esquece que a felicidade está em uma vida em conformidade com a *physis*. E só esta pode dar a segurança desejada.

Algumas pessoas desejam adquirir grande renome e se tornar célebres, crendo assim se colocarem em segurança contra os homens. Se a vida deles estivesse dessa forma ao abrigo de todo perigo, eles teriam, com efeito, um bem conforme a natureza; mas se ela não está isenta de perturbações, eles não obtêm o que aspiram desde o início, seguindo a inclinação de sua natureza (MCa, CXLI).

O que Epicuro quer dizer é que até certo ponto podemos nos proteger contra os homens e que para isso a força e a riqueza trabalham. Mas a segurança completa, aquela que dá tranquilidade, é se eximir da vida em conjunto com aqueles que apregoam esses valores.

Se é para viver na cidade e se lamentar de sua sorte infeliz, melhor se recolher ao Jardim<sup>104</sup> e com seus pares compartilhar o sentimento de *philia* que une a todos na busca da verdade, da contemplação racional da ordem da natureza, de um modelo de vida a ser seguido, do prazer em substituição da dor. Afinal, embora possamos, “até um certo ponto se colocar em segurança contra os homens por meio da força e da riqueza, todavia obtemos uma segurança mais completa vivendo tranqüilo e longe da multidão” (MCa, XIV). Daí que Epicuro não só sugere a simplicidade do Jardim, o convívio entre amigos, como constrói, através dessa postura, uma crítica social e o distanciamento político.

Ademais, como pontuou Lledó (2003), o sentimento de reciprocidade e de pertença a um povo para onde converge a maioria dos interesses individuais se esvai. O que há é a predominância do privado, pois a *polis* não encontra mais justificação nem capacidade para, a partir dela, organizar os destinos dos habitantes.

Nesse sentido, a filosofia epicurista propõe que nos desloquemos do campo político para o campo ético; que nos tornemos mais apáticos ante os gritos da multidão e mais sensíveis às vozes individuais. Sair da *polis* é dizer não à inquietação advinda da vida fundada sobre a égide de leis e opiniões que não permitem ao homem se desenvolver interiormente, se manifestar democraticamente. Na medida em que as vontades emanam de um poder déspota, seja Alexandre ou seus generais, sobra pouco espaço para a ação do cidadão na cidade e sua atuação não se dá mais no campo político.

Em todo caso, mesmo distanciado do burburinho da cidade, nada impede que a mente humana se abra ao mundo exterior. Até porque, sua doutrina, agindo no interior do cidadão, produz repercussões no exterior, no convívio, nas ações diante dos outros e dos fatos da vida e mesmo diante da natureza. Na medida em que forja um homem melhor, mas sábio, mais feliz, mais preparado para ver de maneira lúcida sua condição sobre esse mundo e suas possibilidades diante dele, lhe transforma e, em fazendo isso, também está transformando o mundo.

---

<sup>104</sup> Conta Diógenes de Laércio que Epicuro comprara o Jardim por oitenta minas. Pessanha (1992), vai comparar esse ambiente à uma casa editorial de onde emanavam os textos produzidos por Epicuro e seus discípulos. Segundo Lledó (2003), Epicuro tinha tal lugar como propício para um tipo de convivência que expressava suas orientações filosóficas.

## CONCLUSÃO



presente trabalho não tem a pretensão de esgotar o tema proposto, tampouco fazer nenhuma grande descoberta, nem um estudo dotado de suma originalidade. Intentamos apenas oferecer outro arranjo sobre os ensinamentos desse pensador grego, sublinhando o tema liberdade (*eleutheria*) e sua relação com a ética. Nesse sentido, acreditamos caminhar no contraponto da vulgarização do pensamento filosófico de Epicuro, comumente reduzido a um hedonismo sensualista e atacado em função de suas considerações originais sobre a *physis*, (em especial sobre a idéia da declinação no movimento atômico) e sobre a defesa da existência de um homem que pode ser livre e feliz.

Em linhas gerais, o que Epicuro buscou foi mostrar que não há uma determinação absoluta da realidade. E isso porque os átomos podem casuisticamente descrever movimento diferente daquele que seu peso engendra. A partir da noção de *parênklisis* ele vai postular que não há um destino, uma racionalidade presidindo a dinâmica da *physis*, conforme discutimos nos capítulos I e II. É a partir da constatação do indeterminismo no âmbito da *physis*, que ele vai afiançar no âmbito da *antropophysis* a possibilidade de liberdade. Se ele vai nesse caminho, é porque quer negar a existência de fontes míticas, dos deuses, do transcendente e do determinismo na realização *antropophysiologicala*, dando ao homem o poder sobre seu destino.

É certo que a discussão sobre a tese do *parênklisis* permanece aberta entre os pesquisadores. Em nossa investigação, não encontramos o termo nos textos atribuídos a Epicuro. Em todo caso, esperamos a oportunidade de aprofundamento desse tema em outra pesquisa, necessária para o refino do pensamento e para a discussão de questões que se mostram sem um desfecho. No caso do *parênklisis*, as investigações passam pela exigência de uma documentação mais extensa, talvez considerando-se os relatos de Apolodoro, Filodemo, Aetios, Cícero... Mesmo assim, é considerado que a tradição epicurista encontrou nesse conceito a possibilidade de justificar o acaso no pensamento de Epicuro. Portanto, entendemos que essa noção de declinação dá coerência a tese dos epicuristas. Ressaltemos que a liberdade é

um conceito ético no pensamento do Jardim. Nesse sentido, o fundamento ontológico, o correspondente no nível *physiológico* é o acaso. Contudo, a *eleutheria* só é pensada no agir humano, no *éthos*.

Como vimos no capítulo III, no epicurismo, a liberdade é a possibilidade de viver de acordo com o que se pensa. Epicuro considera que o sofrimento deriva do desconhecimento que se tem sobre a *phýsis* e da relação que temos com ela. Ao compreendê-la, a pessoa postula o seu modo de agir no mundo, e quanto mais ele compreende o sentido da sua natureza, mais facilmente ele exerce o sentido de sua liberdade; quanto mais ele vive de acordo com suas possibilidades naturais de agir, mais livre ele é. E essa liberdade se manifesta em vários planos, como o do pensamento, o religioso, o político.

Constatamos se tratar de uma doutrina que mostra seu mérito na medida em que aponta para a possibilidade de viver de modo diferente: livre dos temores nascidos do fatalismo e da opressão das opiniões vazias. E isso se faz fiando-se na investigação racional da *physis*, à luz dos sentidos e por um prisma imanente, como demonstrado. O *éthos* do sábio que age a partir do pensamento esclarecido é marcado por princípios práticos que o leva a alcançar o bem maior da vida: o prazer.

A filosofia epicurista é, na verdade, uma reeducação do homem a partir dessa noção de *autarkeia* que vai ser fundamental pra liberdade. Mais do que entendê-la como a possibilidade de alguém *autárkes* dar vazão aos desejos, implica em entender o processo de formação dessas vontades e, pelo pensamento esclarecido, interferir em sua formação e, até mesmo, negar seus apelos. Para isso, no projeto de ética de Epicuro, somente conhecendo a *physis* é possível realizar um projeto de vida livre, posto que vai instrumentalizar o homem para estabelecer seu próprio caminho.

Como pudemos ver no capítulo IV, ser livre é ser causa absoluta da ação, sem quaisquer restrições, sem que nada extemporâneo anterior ao ato o tenha determinado; é realizar-se em conformidade com um *eu* absoluto, sem coerções, limitações, sejam exteriores, sejam dos próprios desejos. Esse sentido dado à palavra liberdade se articula com a idéia de *autárkeia* - autodeterminação, na medida em que *eleutheria* também pressupõe esse domínio de si.

Partindo dos ensinamentos do mestre do Jardim, entendemos a liberdade como atributo do homem livre, ou seja, aquele que toma suas decisões e conduz sua vida por si mesmo, sem determinantes externos aos desígnios de seu pensamento. Ela é entendida como um ato refletido em que o indivíduo é - ele mesmo - agente primeiro e *sine qua non* do que acontece. Tal estado é característico daquele que tem a *autárkeia* como base para suas ações. Epicuro entende que a ação humana começa na escolha do indivíduo, ou seja, na existência efetiva de um movimento de autonomia. É isso que vai derrogar toda causalidade e determinismo no âmbito da *antropophysis*, da mesma forma que o movimento casuístico o faz no campo da *physis*.

Ao auscultar a *physis* sobre como deve ser o *éthos* do *sophós*, ela diz, logo de início, que podemos definir como agir, pois não há determinismos. E nesse sentido somos responsáveis e responsabilizados por nossos atos. Afinal, a punição para o desregrado, não vem do divino, mas das implicações corpóreas de se ter ultrapassado os limites naturais. O sofrimento dado àquele que se entrega às paixões desregradamente é o padecimento do corpo e da alma. Ao mesmo passo, que o bem dado àquele que vive de acordo com as indicações da natureza, higienizando a mente das opiniões do vulgo é a paz e a liberdade.

Outro aspecto do pensamento epicurista é a relação que se faz da filosofia com a medicina, estando aquela para o corpo assim como esta estaria para a alma. Nessa concepção, o conhecimento é libertador e, na medida em que a Filosofia passa a ser entendida, não apenas como erudição, mas como bálsamo, medicamento, *phármakon* para a alma, conduz o homem à felicidade. Escolher, portanto, formas de viver, de comportamentos, de excelência, que dêem equilíbrio ao homem, é dar o medicamento nascido do pensamento. Afinal de contas, ele terá que deliberar, a partir da compreensão da natureza, da aquisição de uma sabedoria, sobre a própria saúde de sua alma.

A doutrina do Jardim nos leva a abstrair que na natureza: a) não há necessidade de temer o Divino, b) os desejos são efeitos da compreensão que o homem pode ter da *physis* e c) a liberdade é uma necessidade. É essa liberdade que vai dar ao homem a *ataraxía* ante os percalços da vida.

## BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES, **Metafísica**. (livros I e II) São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Série Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Série Os Pensadores).

ARRIGHETTI, G. **Opera**. Roma: Giulio Einaudi, 1962.

BOLLACK, J. *et alii*. **La Lettre d'Épicure**. 1. Paris: PUL, Études sur l'Épicurisme Antique, s/d.

BOLLACK, J. e LAKS, A. **Epicure à Pythoclès**. Cahiers de Philologie. Paris: Ed. Minuit, 1971.

BOLLACK, J. (org.). **Études sur l'Épicurisme Antique**. Cahiers de Philologie. Paris: Editions de Minuit, 1977.

BORNHEIM, Gerd A. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 2001.

CONCHE, Marcel. **Épicure - Lettres et Maximes**. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

DUMONT, Jean Paul. **Elementos de História da Filosofia Antiga**. Tradução de Georgete M. Rodrigues. Brasília: UnB, 2004.

DUMONT, Jean Paul *et Al.* **Les Présocratiques**. Paris: Gallimard, 1988.

HUISMAN, Denis. **Dicionário de Obras Filosóficas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EPICURO. Antologia de Textos. *In: Coleção Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

ERNOUT, A. **Lucrèce - De La Nature**. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

FESTUGIÈRE, A. J. **Epicure et ses Dieux**. Paris: PUF, 1968.

\_\_\_\_\_. **La Vie Spirituelle in Grèce à l'Époque Hellénique**. Paris: A et J. Picard, s/d.

\_\_\_\_\_. **Liberté et Civilization chez lês Grecs**. Paris: éditions de La Revue de Jennes, s/d.

FRAISSE, J.C. **Philia - La Notion d'Amitié dans la Philosophie Antique**. 2.ed. Paris: J. Vrin, 1984.



GOLDSMITH, V. **Écrits** – Études de Philosophie Ancienne. Paris: J. Vrin, 1984. (Tome I)

GOSLING, J.C.B. & TAYLOR, C. C. W. **The Greeks on Pleasure**. Londres: Clarendon Press Oxford, 1984.

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

GUYAU, J. M. **La Moral de Epicuro**. Bueno Aires: Americalee, 1963.

ISNARDI PARENTE, M. **Opere de Epicure**. Torino: Tipografico Editrice Torinese, 1983.

JOYAU, Emmanuel . **Epicure**. Paris: F. Alcan, 1910. (Collection : Les grands philosophes).

KIRK, G. S. e RAVEN, J. E. **The Presocratic Philosophers**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e Doutrinas de Filósofos Ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kuri. Brasília: UNB, 1985.

LENGRAND, Henri. **Épicure et l'Épicurisme**. Paris: Bloud & Cie, 1906. (Cience et Religion – Études pour le temps présent, 389)

LLEDÓ, Emilio. **El epicureísmo**. España: Taurus, 2003.

LUCRÉCIO. Da Natureza. *In: Coleção Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

LUCRÉCE. **De la Nature des Chose**. Traduit par Pongerville. Paris: C.L.F. Panckoucke, 1832. (Tome II)

PANCKOUCKE, Charles-Joseph. **Traduction libre de Lucrèce**. Paris : Châtelain, 1768.

LONG, Anthony. Plasure and Social Utility : the virtues of being epicurean. *In Aspects de la Philosophie Hellenistique*. Genève : Vandœuvres, 1986. (Entretiens sur l'antiquité classique. Tome XXXII.)

MARX, Karl. **Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro**. São Paulo: Global Editora, s/d.

PESSANHA, José Américo. As Delícias do Jardim, *In: Ética*, vários autores, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PLATÃO. Antologia de Textos. *In: Coleção Os Pensadores*. Abril Cultural, 1973.

RODIS-LEWIS, S. **Epicure et son École**. Paris: Gallimard, 1976.

SALEM, Jean. **Épicure** - Lettres. Paris: Ferdinand Nathan, 1982.

\_\_\_\_\_. **Commentaire de la Lettre d'Épicure à Hérodote.** Bruxelles: Éditions Ousia, 1993.

\_\_\_\_\_. **Tel un Dieu Parmi les Hommes - l'Étique d'Épicure.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro - Sabedoria e Jardim.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, s/d. Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

SILVA, Markus Figueira. **Demócrito Esquecido.** Publicado nos Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos, Aracaju, 2005.

SILVESTRE, Maria Luisa. **Democrito e Epicuro: il Senso di una Polemica.** Napoli: Loffredo Editore, 1985.

SOLOVINE, Maurice. **Épicure - Doctrines et Maximes.** Paris: Hermann, 1965.

VAZ, H. C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV - Introdução à ética filosófica.** São Paulo: Loyola, 1999.

USENER, H. **Epicure.** Stuttgart: E.G. Teubner, 1966.

WOLF, Francis. A Invenção Materialista da Liberdade. *In: NOVAES, Adauto (org.). **O Averso da Liberdade.*** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.