

O Epicurismo e a Ética: uma ética do prazer e da prudência

Epicureanism and Ethics: an ethics of pleasure and prudence
Epicureismo y Ética: una ética del placer y de la prudencia

Juvenal Savian Filho*

RESUMO: O epicurismo histórico foi uma tendência filosófica do período da história antiga conhecido como Helenismo. Mas também não é estranho ouvir, atualmente, o termo Epicurista ou Epicureu como referência a alguém que toma os prazeres da vida como um valor moral decisivo. Neste sentido, Epicurista, muitas vezes, é tomado como sinônimo de hedonista. Por fim, o termo aparece ainda entre os lugares-comuns vindos do mundo filosófico, pois Epicurismo, geralmente, é tomado como antônimo de Estoicismo, uma vez que essa tendência filosófica estaria associada a rigor, ascetismo e relativização do prazer como valor moral. O presente texto não objetiva estabelecer uma comparação entre epicurismo e estoicismo. O exemplo foi dado apenas para descrever o modo como se fala do epicurismo de maneira geral. O que se pretende é estudar o epicurismo histórico, aquela tendência filosófica que se constituiu no período helenista da Antiguidade, por meio de breve introdução histórica, descrevendo o que se chama de Helenismo, assim como algumas considerações sobre a ética epicurista por meio da análise da *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, de Epicuro, o fundador do epicurismo.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Epicurismo. Helenismo.

ABSTRACT: Historical epicureanism was a philosophical trend of the Hellenism period. But currently is not uncommon to use the expression Epicurist or Epicurean as a reference to those who enjoy pleasures of life as a decisive moral value. In this sense, Epicurist is many times taken as synonymous with hedonist. Also, the expression appears clichés coming from the philosophical world, and therefore Epicurismo is generally taken as antonym of Stoicism, a philosophical trend associated to severity, ascetics and relativization of pleasures as moral values. We do not intend to establish a comparison between epicureanism and stoicism, but only study historical epicureanism by means of a brief historical introduction, describing what is called Hellenism, as well as a brief discussion of Epicurean ethics by means of the analysis of the *Letter on happiness (to Meneceu)*, of Epicure, the founder of Epicureanism.

KEYWORDS: Ethics. Epicureanism. Hellenism.

RESUMEN: El epicureismo histórico fue una tendencia filosófica del período del helenismo. Pero hoy no es infrecuente se utilizar la expresión “epicúreo” como referencia a los que disfrutaban de placeres de la vida como valores morales decisivos. En este sentido, epicúreo es muchas veces entendido como sinónimo de hedonista. La expresión también aparece en los clichés que vienen del mundo filosófico, y por lo tanto epicureismo se entiende generalmente como antónimo de estoicismo, una tendencia filosófica asociada a la severidad, el ascetismo y la relativización de placeres como valores morales. No nos preponemos establecer una comparación entre el epicureismo y el estoicismo, sino estudiamos solamente el epicureismo histórico de promedio una breve introducción histórica, describiendo qué se llama Helenismo, así como una breve discusión de la ética epicúrea de promedio el análisis de la *Carta acerca de la Felicidad (a Meneceu)*, de Epicúreo, al fundador del Epicureismo.

PALABRAS LLAVE: Etica. Epicureismo. Helenismo.

*Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo e em Teologia pela Pontifícia Università Salesiana di Roma. Professor do Departamento de Filosofia da UNIFESP/EPM. E-mail: juvenal.savian@unifesp.br

INTRODUÇÃO

Para introduzir o leitor no estudo da ética epicurista ou da concepção epicurista de ética, faz-se útil lembrar que o epicurismo histórico foi uma tendência filosófica do período da história antiga conhecido como Helenismo.

Mas também não é estranho ouvir, atualmente, o termo Epicurista ou Epicureu como referência a alguém que toma os prazeres da vida como um valor moral decisivo. Neste sentido, Epicurista, muitas vezes, é tomado como sinônimo de hedonista.

Por fim, o termo aparece ainda entre os lugares-comuns vindos do mundo filosófico, pois Epicurismo, geralmente, é tomado como antônimo de Estoicismo, uma vez que essa tendência filosófica estaria associada, a rigor, ao ascetismo e à relativização do prazer como valor moral.

Não procederemos, aqui, a uma comparação entre epicurismo e estoicismo. O exemplo foi dado apenas para descrever o modo como se fala do epicurismo de maneira geral. O que faremos é estudar o epicurismo histórico, aquela tendência filosófica que se constituiu no período helenista da Antiguidade. Para isso, faremos: (1) uma breve introdução histórica, descrevendo o que se chama de Helenismo, a fim de evocar elementos importantes para a compreensão da ética epicurista; (2) uma exposição da ética epicurista por meio da análise da *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, de Epicuro, o fundador do epicurismo.

O HELENISMO

Costuma-se chamar de Helenismo o período histórico do mundo antigo, compreendido entre o fim do século IV e os começos do século I a.C. Trata-se, portanto, do período iniciado com a formação dos reinos que dividiram entre si o império de Alexandre, o Grande, e que durou até a conquista romana, em 146 a.C., quando a Grécia foi declarada província romana. Segundo alguns historiadores, esse período iria até o advento de Augusto e a definitiva consolidação do Império Romano (\pm 20 a.C.).

Antes da crise do século IV a.C., a Grécia, como se sabe, constituía-se numa confederação de cidades-Estado: as *póleis* gregas permaneceram isoladas, constituindo Estados autônomos, e espalhavam-se por todo o Mediterrâneo, no Ponto Euxino (Mar Negro), no Mar de Mármara (Propôntida), na Magna Grécia (sul da Itália) e na Sicília.

Nenhuma das cidades-Estado chegou a atingir um equilíbrio interno dos diferentes fatores econômicos e sociais que permitisse lançar-se a empreendimentos exteriores capazes de impulsionar a unificação da Grécia; não houve um elemento suficientemente forte que favorecesse a aglutinação, e as *póleis* continuaram como parcelas políticas isoladas, embora sob a hegemonia de Atenas, com seu regime de Democracia escravista. Além disso, havia uma luta acirrada entre o campo e a cidade.

Do ponto de vista cultural e político, todavia, o mundo grego conheceu amplo desenvolvimento, dos quais testemunham a filosofia e a democracia ateniense. É verdade que, no século V a.C., a Guerra do Peloponeso (430 a.C.) pôs fim à hegemonia ateniense, dando a Esparta o império marítimo, sob um governo oligárquico. As cidades-Estado, por isso, chegaram a receber militares espartanos, cujo domínio mostrou-se mais opressor do que o de Atenas. Em 403 a.C., a Democracia foi restaurada; porém, Atenas jamais recuperou o seu antigo prestígio e influência. A morte de Sócrates, ocorrida nesse período, mostra como a Democracia restaurada em Atenas foi muito marcada por elementos aristocráticos. Seja como for, a invenção da política e da filosofia testemunham a sofisticação cultural do mundo grego.

No século IV a.C., os campos gregos encontravam-se prejudicados por causa das guerras; os exércitos eram compostos, em sua maior parte, por mercenários (exilados que, tendo sido desligados das cidades-Estado, eram recrutados como soldados); o comércio via-se prejudicado pela concorrência dos cartagineses, etruscos e mesmo dos gregos da Ásia Menor. Do ponto de vista político, os divisionismos internos da Grécia favoreciam a dominação estrangeira.

Nesse contexto, a Grécia tornou-se presa fácil da Macedônia, um Estado do norte da Península Balcânica que, até o século IV a.C., não tivera qualquer expressão histórica de destaque. Ao contrário, a Macedônia era conhecida por seu atraso cultural, pelo regime (recente) de escravidão doméstica ou patriarcal, pela monarquia hereditária, pelo poder dos grandes senhores de terras e pela predominância da criação de gado.

Entretanto, a Macedônia detinha três condições favoráveis à dominação da Grécia: ela havia promovido uma reforma militar, transformando a massa camponesa pobre numa força militar modernizada; havia feito uma reforma monetária, passando a cunhar moedas de ouro; e havia

submetido sua aristocracia territorial. Com essas vantagens, o exército de Filipe II derrotou as forças aliadas de Atenas e Tebas.

Em 336 a.C., Filipe II é assassinado, sucedendo-o seu filho Alexandre, que havia sido educado por Aristóteles e familiarizara-se com a cultura grega. Durante as lutas contra a Macedônia, observaram-se, na Grécia, levantes de escravos, que ameaçavam a propriedade escravista. Por isso, os grandes proprietários apoiavam o poder macedônico, visto como capaz de unificar as cidades gregas e debelar as revoltas que ameaçavam a ordem econômica. Alexandre levou adiante o ideal expansionista macedônico, conquistando as cidades gregas do litoral, a Mesopotâmia, a Pérsia, a Fenícia, a Palestina e o Egito.

Entre as estratégias de dominação de Alexandre, pode-se dizer que ele se proclamava “libertador” dos territórios conquistados, antes submetidos aos persas, mantendo as instituições culturais dos vencidos, incrementando os casamentos entre os vencedores e as populações locais, e incorporando ao seu exército os jovens persas educados no idioma greco-macedônico.

“À política de colaboração se acrescenta uma tentativa de fusão entre os diferentes povos submetidos à autoridade do príncipe (...). Alexandre propôs-se a abolir ou a enfraquecer o mais possível as diferenças e desigualdades que separavam estes povos uns dos outros”¹.

A cultura grega, assim, foi amplamente difundida, tendo como centros as cidades fundadas ou conquistadas no decorrer das campanhas militares (Alexandria, Pérgamo). A fusão entre os elementos culturais gregos e orientais deu origem a uma nova cultura, que caracterizaria, daí por diante, as regiões do Império de Alexandre. A essa nova cultura denomina-se Helenismo, pois, em grego, *helenikós* é um adjetivo derivado de *Hélade*, que é o nome da Grécia. Assim, Helênico significa o que é próprio da Grécia, a Hélade e, Helenístico designa o que se refere ao império de Alexandre, o Grande, cuja inspiração cultural vinha da Grécia.

Pode-se dizer que a conquista do Oriente, obra de Alexandre Magno, produziu uma revolução de enorme impacto sobre a história da humanidade, não somente pelas consequências políticas que elas provocaram, mas principalmente por uma série de mudanças nas antigas convicções, as quais, por sua vez, determinaram uma reviravolta radical na vida do espírito grego. As filosofias do helenismo serão a expressão, no plano do conhecimento humano, dessa reviravolta.

Por muito tempo, entretanto, considerou-se o período helenista como um tempo de decadência cultural, principalmente se comparado com o esplendor da Grécia clássica. Atualmente, entretanto, a tendência da historiografia é considerá-lo como um tempo privilegiado de estudos, pesquisas e interpretações. Dois paradigmas culturais provariam essa nova tendência: a instituição escolar e a organização metódica da pesquisa num nível que nós chamaríamos hoje de “superior”, ou seja, a pesquisa especializada, feita por filósofos e matemáticos, entre outros sábios da época².

Essas instituições pedagógicas foram tão importantes que o Helenismo também é designado atualmente como a civilização da *paideia*, da educação, a ponto de ser considerada por alguns como o berço da ideia de humanismo. O que ocorreu, em grandes linhas, foi a mudança da mentalidade ligada às antigas tradições “nacionais” (gregas, macedônicas etc.) para uma mentalidade cosmopolita, universal, em que o indivíduo humano passa a conceber-se como parte do todo e, inclusive, como protagonista no processo de gestação da nova sociedade.

Para Marrou³, importante historiador que viveu no século XX, começam a delinear-se, no período helenista, os traços da ideia de Pessoa Humana, que será levada a acabamento pela tradição cristã posterior. Já nessa época, porém, cada ser humano começa a conceber-se como indivíduo dotado de um valor intrínseco, vindo de sua capacidade racional. Assim, a vida do pensamento ou a vida intelectual, o *bios theoretikós*, passa a representar o mais alto ideal de realização humana e condição de liberdade³.

A ÉTICA EPICURISTA

É justamente no quadro dessa nova mentalidade que o filósofo Epicuro (± 341-270 a.C.) produz sua filosofia. Nascido em Samos, de família ateniense, mudou-se para Teos (ao norte de Samos, costa da Ásia Menor), aos 14 anos, para seguir as lições de Nausífanos, discípulo de Demócrito. Aos 35 anos, estabeleceu-se em Atenas, onde fundou sua escola filosófica, a qual, por situar-se num jardim junto aos muros da cidade, ficou conhecida como *O Jardim*. Sua escola ficou conhecida não apenas pelo seu ensino, mas também pelo cultivo da amizade, a Amizade Epicurista, da qual participavam não apenas homens (como acontecia na Academia de Platão e no Liceu de Aristóteles), mas também mulheres.

É curioso notar, ainda, que o pensamento de Epicuro, que se opôs às ideias centrais dos platônicos, aristotélicos e estóicos, deu origem a uma tradição filosófica homogênea, a ponto de se poder dizer que o pensamento de Epicuro e o epicurismo são praticamente idênticos. Alguns de seus seguidores foram Hermarco, Polistrato, Metrodoro de Lâmpsaco, Timócrates etc., os quais, apesar de suas variantes pessoais, apresentaram um pensamento bastante próximo ao do mestre Epicuro.

Como dizíamos acima, é justamente no quadro de uma experiência cosmopolita do mundo que Epicuro elabora sua filosofia. Talvez por isso se compreenda que o eixo de seu pensamento seja a ética, ou melhor, que a sua filosofia seja fundamentalmente uma ética, pois se percebe que seu pensamento procura responder não apenas teoricamente, mas existencialmente às interrogações postas pelos indivíduos do novo mundo, em face da tarefa de sua auto-realização. Em outros termos, seu interesse exprimia-se pelas três perguntas que Kant, muito posteriormente, iria consagrar como as três tarefas da filosofia: saber O Que Conhecer, Como Agir e O Que Esperar. Em síntese, Epicuro talvez tenha sido o primeiro a elaborar uma filosofia que fosse, ao mesmo tempo, visão de mundo e forma de vida².

Certamente este também era o espírito de pensadores como Platão e Aristóteles, mas Epicuro viveu as solicitações do novo mundo, que o fizeram sentir com outra intensidade a necessidade de responder a essas questões, concebendo agora o ser humano a partir de outros referenciais. Com efeito, no quadro cosmopolita que lança as bases da compreensão do valor de cada ser humano, Epicuro criticou o que ele considerava como o espiritualismo de Platão, do qual a doutrina de Aristóteles seria apenas uma variante, pois ambos afirmavam a existência de uma dimensão supra-sensível ou inteligível como superior ao sensível e como fundamento dele. Para Epicuro, ao contrário, não haveria nenhuma dimensão inteligível, pois a *phýsis* ou o elemento físico primordial constituía toda a realidade. Não haveria nada além da natureza que experimentamos pelos cinco sentidos; nada nos leva a crer em algo para além da natureza física^{2,4}.

Em fidelidade a esse princípio, que poderíamos denominar “Naturalismo Radical” ou mesmo “materialismo” (herdado de Demócrito de Abdera, via Nausífanos), Epicuro elabora sua ética com base em três princípios fundamentais: (a) a correta compreensão da natureza dos

deuses e a conseqüente eliminação do seu temor; (b) a correta compreensão da natureza da morte e a conseqüente eliminação do seu temor; (c) a correta compreensão da natureza dos desejos e a sua conseqüente boa vivência.

Tais preceitos estruturam o texto conhecido de Epicuro, intitulado *Carta sobre a felicidade* (*Peri tês eudaimonías*), ou *Carta a Meneceu* (um de seus discípulos), que, a *grosso modo*, pode ser dividido em 6 grandes partes⁵: (1) exortação ao filosofar (§§ 1-2); (2) consideração dos deuses (§§ 3-4); (3) consideração da morte (§§ 5-12); (4) consideração dos desejos (§ 13); (5) o prazer e a vida feliz (§§ 14-24); (5.1) o prazer é o início e o fim da vida feliz (§§ 14-16); (5.2) a auto-suficiência (§17); (5.3) alimentos, sabores e coisas simples (§§ 18-19); (5.4) prazer e prudência (§§ 20-21); (5.5) o sábio (§ 22); (5.6) destino e sorte (§§ 23-24); (6) conclusão da carta (§ 25).

A tradução em português, publicada pela UNESP⁵, é bastante boa. Note, porém, o leitor que, à página 45, há dois parágrafos, em vez de apenas um, como se tem impressão. Isso é importante para a contagem de parágrafos na divisão que aqui se propõe, pois numeramos os parágrafos da tradução e não do texto grego.

Exortação ao filosofar

No primeiro parágrafo de sua carta, Epicuro exorta a todos a filosofar, pois, no seu dizer, ninguém é muito jovem ou velho demais para alcançar a saúde da alma (*psychên hygieia* – os tradutores brasileiros preferem dizer “saúde do espírito”, mas “saúde da alma” é mais exato). No mesmo parágrafo, ele fala da felicidade ou do ser feliz (*eudaimonía*) como resultado da filosofia. Isso permite associar diretamente o que ele chama de “saúde da alma” com a “felicidade”.

Sabendo, entretanto, que, para Epicuro, como dissemos acima, não existe uma dimensão inteligível para a realidade, mas tudo o que existe é resultado de transformações da natureza física, a noção de Alma, aqui, não pode ser entendida como um princípio espiritual, não-físico, para o composto que forma o ser humano. É preciso entendê-la, então, como o princípio físico que mantém vivo o indivíduo humano, em sua unicidade corpórea. Nesse sentido, todas as afirmações éticas epicuristas deverão circunscrever-se a esse naturalismo que concebe todos os temas sob uma perspectiva física.

Dessa perspectiva, a filosofia será o meio de alcançar a felicidade, pois somente ela pode curar os indivíduos de

seus equívocos e de suas buscas em lugares onde a felicidade não poderá estar.

Consideração dos deuses

A primeira tarefa, então, na busca da felicidade, deve ser a consideração da natureza dos deuses, a busca de compreendê-los, pois, segundo a crença da maioria dos gregos, os deuses causariam malefícios e benefícios aos humanos. Isso, aparentemente, não parece implicar algum problema, mas, considerando-se atentamente, essa afirmação contém dois desdobramentos: (a) a ideia de que os deuses se ocupam com os seres humanos; (b) a ideia de que, quando alguém sofre uma desgraça ou um sucesso, isso se deve a uma retribuição divina, e não ao próprio indivíduo. Se se levar esta análise ao extremo, ver-se-á que os deuses terminam por inspirar medo nos humanos. Como, porém, caminhar para a felicidade se se tem medo?

O princípio que leva Epicuro a esclarecer a natureza dos deuses é a necessidade de que, para que eles sejam deuses, sejam também incorruptíveis (*theòn áphartaton*), ou seja, não submissos às mudanças da natureza física. Caso sejam mutáveis, situar-se-ão no nível da natureza física, e, por isso, perderão a natureza divina.

Se é assim, os deuses não podem sequer ter contato com o mundo físico, pois este é inadequado à sua natureza divina. Como no caso do primeiro motor imóvel de Aristóteles, que não pode sequer saber da existência do mundo sublunar (uma vez que o perfeito não poderia conter o imperfeito, nem sob a forma de coisa conhecida), também para Epicuro os deuses não podem sequer saber da existência da realidade mutável, pois eles, que são imutáveis (porque divinos) conteriam a mutabilidade, ao menos sob a forma de conhecimento. Por isso, os deuses não fazem senão entreter-se entre si, na convivência com seus semelhantes, sem se ocupar com os humanos.

Ao criticar a visão popular dos deuses e ao propor uma outra concepção, Epicuro afirma que os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em prolepses, ou seja, em imagens inatas ou nascidas das percepções e formadas no espírito humano a partir da repetição dessas percepções ou do reconhecimento dessas percepções. Essas imagens chamam-se Antecipações (*prolépseis*) porque nos permitem conhecer antecipadamente tanto as formas como os caracteres próprios das coisas, sem que seja necessário tê-las diante de nós e percebê-las atualmente: antecipamos os caracteres e as formas que as coisas nos

manifestarão quando, através da sensação, como num esquema atomista, encontrarmos-nos novamente com elas⁴ (nessas páginas, encontra-se um resumo do estado atual dos debates em torno da noção de prolepse).

Assim, o vulgo basear-se-ia em *pseudeis hypolépseis*, ou seja, pseudo-hipóteses ou opiniões equivocadas, e não em conhecimento certo, como é o caso das prolepses. Cícero nos é útil para entender como se daria uma prolepse dos deuses:

“Só Epicuro compreendeu que antes de tudo os Deuses devem existir, justamente porque a própria natureza imprimiu a sua noção na alma de todos os homens. E qual estirpe ou raça humana jamais existiu que não tenha, mesmo sem o conhecimento verdadeiro e próprio, pelo menos a premonição do divino? Aquela premonição que Epicuro chama *prólepsis*” (Cícero, *De natura deorum*, I, 16, 43).

Numa palavra, Epicuro não pôs em questão a existência dos deuses. Para ele, seria um contrassenso negá-la, pois o mundo não parece explicar-se sem os deuses. O que, então, interessou-lhe esclarecer é que, num cosmo material, os deuses têm de ser distintos da natureza e destacar-se dela.

Ainda segundo o relato de Cícero, quando se perguntava a Epicuro a respeito da natureza dos deuses, ele respondia:

“Todavia, a conformação dos deuses não é corpo, mas quase corpo; não é sangue, mas quase sangue” (Cícero, *De natura deorum*, I, 16, 43).

É curioso notar que, na *Carta sobre a felicidade*, quando Epicuro se referia à “felicidade” ou à vida feliz dos deuses, empregava o termo *makaría*, ao passo que, ao falar da felicidade dos humanos, empregava geralmente *eudaimonía*, e mais raramente *makaría*. O termo *eudaimonía*, literalmente, designava a busca e posse de um “bom espírito”, um bom estado de realização segundo as potencialidades latentes na natureza humana. Talvez não fizesse muito sentido falar de busca e posse de um bom espírito, no caso dos deuses, porque seu estado de realização já é certo. Donde Epicuro atribuir-lhes *makaría*.

Ora, essa concepção dos deuses levou à anulação do primeiro desdobramento contido na visão que a maioria dos gregos tinha sobre o divino. Mas também anulou automaticamente o segundo desdobramento, que associava os malefícios e os benefícios humanos a retribuições divinas. Numa palavra, se os deuses não se ocupam dos hu-

manos, não são eles que retribuem pelas ações humanas, dando recompensas ou punições.

Como corolário, obtém-se uma primeira e fundamental lição da ética epicurista: a responsabilidade pelo estado atual da vida de cada indivíduo pertence a ele mesmo, pois não há retribuição divina que o faça feliz ou sofredor. Felicidade e sofrimento serão consequências de seu modo de vida. Como segunda consequência direta, também se anula qualquer temor com relação aos deuses, o que é fundamental para a busca da felicidade, segundo Epicuro, pois é inconcebível ser feliz com medo.

Consideração da morte

Afastado o medo dos deuses, por meio da consideração da natureza deles, restaria ainda aos humanos a morte como aguilhão provocador de medo. Por isso, àquele que busca a felicidade cabe investigar também a natureza da morte, a fim de saber se ela deve ou não despertar tal medo.

Nos parágrafos 5-12, Epicuro considerou a natureza da morte, permanecendo inteiramente fiel a seus fundamentos naturalistas-materialistas e extraíndo as consequências desses fundamentos na análise da morte. Com efeito, logo de saída, ele exortava a seu leitor a considerar a morte como nada. Em outras palavras, a morte simplesmente não seria nada, não teria nenhuma densidade ontológica ou algum grau de ser.

A compreensão da morte como nada decorre diretamente da associação epicurista entre ser e natureza física. Ora, a morte é a cessação da vida física ou o aniquilamento do indivíduo no dinamismo da *phýsis*, de maneira que não há sofrimento nela, afinal, sofrimento e prazer, mal e bem, residem nas sensações. Como a morte implica privação de sensações, não se pode pensar que ela acarrete algum sofrimento aos indivíduos. Por conseguinte, o sábio, aquele que se aplica a refletir sobre a natureza da morte, não terá nada a temer.

Como diz Epicuro⁵ nos §§ 8-9, o sábio não desdenha viver nem teme deixar de viver; para ele, viver não é um fardo, e deixar de viver (a morte) não é um mal. Ao contrário, o sábio, assim como que opta pela comida mais saborosa e não pela mais abundante, do mesmo modo sabe colher os frutos de um tempo bem vivido, ainda que breve.

Esses parágrafos permitem supor que a não-aceitação da morte pode gerar a não-aceitação da vida. Talvez porque a não-aceitação da morte implica uma espécie de desejo de prolongamento indefinido da vida, gerando uma decepção com esta quando se a vê como algo limitado não

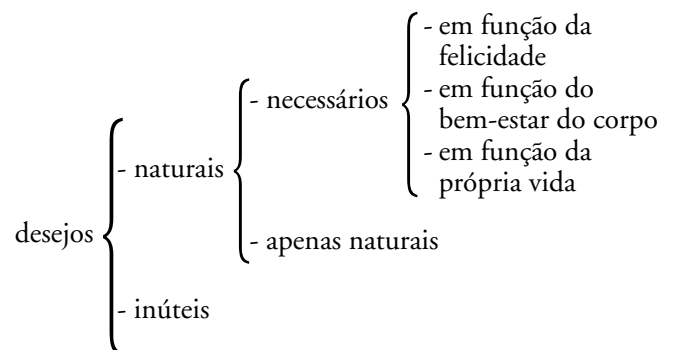
apenas no espaço, mas sobretudo no tempo. Essa decepção parece disseminar um descontentamento geral com a vida, a ponto de se a considerar um fardo.

Nos casos de a vida ser considerada um fardo, segundo Epicuro, há sempre a possibilidade de sair desta vida. Assim, no § 11, Epicuro afirmava abertamente que o indivíduo é livre para pôr fim à sua vida, caso este seja realmente seu desejo. No § 13, Epicuro passou a analisar os desejos.

Consideração dos desejos

O § 13, no qual Epicuro analisou o desejo (*epithymía*), articula-se diretamente com a análise da morte e dos deuses, operada nos parágrafos anteriores, porque os desejos também podem ser fonte de perturbação, dificultando a posse da felicidade. No dizer de Epicuro, o conhecimento seguro dos desejos permite direcionar toda escolha e toda recusa em função da saúde do corpo e da serenidade do espírito. É nesse sentido que o parágrafo se inicia com a distinção entre desejos naturais (*physikai*) e desejos inúteis (*kenai*). Com base nessa distinção, Epicuro procedeu a uma classificação dos desejos, tal como se pode representar abaixo:

O termo *epithymía* (aqui traduzido como “desejo”), pode ser visto, *grosso modo*, como um indicativo, empregado no mundo antigo, de uma experiência interior diferente da *prónoia*. A *prónoia* designaria uma experiência



interior que envolve reflexão, ponderação de dados, cálculo. É o mesmo termo usado pelo estoícos para falar de uma estrutura divina que regeria com medida o cosmo. Numa palavra, trata-se daquele gênero de experiência humana em que entra o elemento racional, ao passo que a *epithymía* designaria aquele outro gênero de experiência interior humana que não se determina como ato da reflexão, da razão, mas como um movimento que impele à busca de alguma satisfação.

O desejo, assim, “brota” no indivíduo; não depende de nenhuma ponderação dele. Justamente por isso é que Epicuro insistia na necessidade de adquirir um conhecimento seguro dos desejos, pois esta seria a condição para bem direcionar toda escolha (*airesis*) ou recusa (*phygé*) da saúde do corpo (*sómatos hygieia*) e da serenidade da alma (*psychês ataraksia*).

Obter a saúde do corpo e a serenidade ou imperturbabilidade da alma constitui, segundo Epicuro, a finalidade da vida feliz. Para ele (cf. § 13), tudo o que fazemos visa afastar a dor e o medo, ou seja, obter a saúde do corpo e a serenidade da alma.

Esse estado de completude associa-se diretamente ao que Epicuro⁵ chamava de *prazer (hedonè)*. A vida feliz, portanto, será uma vida de prazer, mas não qualquer prazer, e sim o da completude da saúde do corpo e da serenidade da alma.

O PRAZER E A VIDA FELIZ

Nos parágrafos 15-24, Epicuro⁵ dedicou-se, então, a investigar o que seria o prazer, esse bem primeiro de todos os indivíduos e conatural a eles (*prôton agathòn symphyton*).

A estratégia central de Epicuro para analisar o prazer consistiu em associá-lo com a completude indicada acima, ou seja, a posse da saúde do corpo e da serenidade da alma. O núcleo dessa completude seria o prazer porque, na posse da completude, os humanos ficam satisfeitos e não sentem necessidade de nada; ao passo que, sofrendo qualquer ausência, passa-se a sentir necessidade de prazer.

Assim, dizer que, para Epicuro, buscar a felicidade significa buscar o prazer equivale a dizer que buscar a felicidade significa buscar a posse da saúde do corpo e da serenidade de alma. Esse é o bem primeiro e próprio dos indivíduos humanos (*prôton agathòn symphyton*).

Epicuro esclareceu que esse é o verdadeiro bem, o verdadeiro prazer, e explicou que nem sempre o prazer é aquilo que geralmente se toma por ele. Assim, há ocasiões em que evitamos prazer quando deles advêm efeitos desagradáveis, ao passo que muitos sofrimentos são preferíveis aos prazeres quando um prazer maior pode advir caso se suporte a dor do sofrimento. É a ponderação dos prazeres e sofrimentos, segundo o critério dos benefícios e danos, que garante ao indivíduo a posse da felicidade (§ 16).

Dessa perspectiva, pode-se supor que, para Epicuro, Bem e Mal são noções ligadas diretamente à obtenção e

manutenção do Prazer, devendo ser compreendidas no contexto radicalmente natural-materialista em que se constrói o pensamento epicurista.

Para aprofundar essa relativização da noção de prazer, em função dos benefícios e danos, Epicuro acentuou o papel central do indivíduo na busca e posse de sua felicidade. Assim, no § 17, ele fez o elogio da auto-suficiência (*autarkeia*), no sentido de que o indivíduo humano deve preparar-se para a possibilidade de ter pouco. Nos parágrafos 18-19, ele insistiu na importância dos alimentos, sabores e coisas simples, não por uma motivação ascética ou algo que o valha, mas para que o indivíduo aproveite melhor da abundância, sem deixar de estar preparado para o caso da carência, quando, então, ele poderá perder mais facilmente a ausência de sofrimentos físicos e a imperturbabilidade de sua alma.

É essa ausência e essa imperturbabilidade que compõem o prazer (cf. § 20). A prudência (*phronesis*) é chamada, por Epicuro, de princípio e supremo bem das escolhas humanas em função da felicidade. Essa virtude, se considerarmos os parágrafos anteriores, consistirá na ponderação ou no cálculo que faz escolher ou recusar o que leva à posse da vida feliz, a vida prazerosa, segundo o critério dos benefícios e danos.

O sábio, então, seria o prudente, aquele que não atribui sua sorte aos deuses, mas, embora os venere, entende que seu estado de vida depende de sua escolha prudente, baseada, como se viu acima, na busca do prazer e na perscrutação dos desejos. Por conseguinte, em linguagem moderna, parece possível dizer que o sábio será aquele que assume sua responsabilidade moral sobre a existência, pois deixa de atribuir aos deuses a sua sorte. O sábio entende que há alguns eventos necessários (*anágken*) na natureza, outros casuais (*túches*) e outros, ainda, que dependem de nós (*par'hemâs*). Ele não aceita nenhum determinismo ético, tal como subjaz à noção de destino, muito comum no mundo antigo.

Epicuro chegou a dizer que mais vale aceitar o mito dos deuses (os deuses apresentados pela religião popular, mitológica) do que ser escravo do destino dos naturalistas (*tôn pysikôn heimarméne*). O destino dos naturalistas equivaleria a uma espécie de determinismo inscrito na natureza, do qual nenhum ser poderia escapar. Epicuro, ao contrário, embora seja um naturalista em termos metafísicos, não admite nenhum determinismo moral.

Isso faz compreender também o que os antigos chamavam de Sorte ou Fortuna (*týche*), pois, enquanto mui-

tos autores, sobretudo poetas, falavam da Sorte ou Fortuna como uma deusa caprichosa que envia muitos reveses à vida dos humanos, Epicuro esclarecia que esse não passa de um nome para designar a ida e vinda de bens e males, sem que haja possibilidade de o indivíduo ter algum controle sobre essa ida e vinda. A postura sábia estará em não confiar nos bens cuja estabilidade não depende do indivíduo, pois tais bens podem logo dar lugar a males.

Conclusão da carta

No § 25, Epicuro concluiu sua *Carta sobre a felicidade*, exortando o leitor a meditar constantemente sobre o seu conteúdo e assegurando-lhe que, se o fizer, será como um deus, pois um mortal que vive entre bens imortais assemelha-se a um ser imortal.

Essa afirmação permite supor a estrutura constante da natureza, da qual faz parte o gênero humano, cuja felicidade estará em buscar o prazer nos termos esclarecidos ao longo da carta.

A ÉTICA EPICURISTA COMO ÉTICA DA PRUDÊNCIA

O subtítulo que nomeia esta última parte de nosso artigo contém certa provocação ao leitor, pois ele pode

perguntar-se se não seria mais correto chamar a ética epicurista de uma “ética do prazer”.

Não há dúvida de que é inteiramente correto chamar a ética epicurista de “ética do prazer”, como vimos acima, mas chamá-la de “ética da prudência” permite acentuar o esforço de Epicuro no sentido de esclarecer que sua ética não consiste num hedonismo vulgar, mas numa ética que gire em torno de dois valores centrais: a saúde física e a serenidade interior.

Ocorre, porém, que, ao aprofundar o sentido do prazer, Epicuro se viu instado a fazer de uma virtude outro valor central de sua ética: a prudência (*phronesis*), a sábia medida do prazer. Ora, se é assim, pode-se perguntar se é o prazer que ocupa, de fato, o lugar central da ética epicurista, ou se este lugar é ocupado pela prudência, assim como o fora para Aristóteles?

Certamente não há necessidade de respondermos a essa pergunta, porque Epicuro não precisava estabelecer um centro monolítico para sua Ética, mas pode conceber um centro composto pelo prazer e a prudência. Seja como for, a ética de Epicuro ou do epicurismo é inconfundivelmente clássica, situada em continuidade direta com a tradição que remonta a Platão e Aristóteles², a despeito de sua crítica à metafísica desses filósofos.

REFERÊNCIAS

1. Cloché P. Alexandre le Grand. Paris: PUF; 1954.
2. Lima Vaz HC. Escritos de filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola; 1999.
3. Marrou HI. História da Educação na Antigüidade. Brasília: UNB; 1990.
4. Reale G. História da filosofia antiga. São Paulo: Loyola; 1998. v. IV.
5. Epicuro. Carta sobre a felicidade (A Meneceu). Trad de Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: Editora UNESP; 1997.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- Aubenque P. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo. In: Chatelet F, organizador. História da Filosofia – Idéias, Doutrinas. Rio de Janeiro: Zahar; 1973. (v. 1 – a filosofia pagã)
- Epicuro L. Epicuro: Antologia de Textos. Lucrécio: Da natureza. Trad de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural; 1988. (Coleção Os Pensadores)
- Gigandet A. O epicurismo. In: Caillé A, Lazzeri C, Senellart M, organizadores. História argumentada da filosofia moral e política. A felicidade e o útil. São Leopoldo: Editora da UNISINOS; 2004.
- Laks A. Epicuro. In: Canto-Sperber M, organizador. Dicionário de Ética e Filosofia Moral. São Leopoldo: UNISINOS; 2003. (Verbetes Epicuro)

Recebido em: 7 de janeiro de 2009.

Aprovado em: 3 de março de 2009.