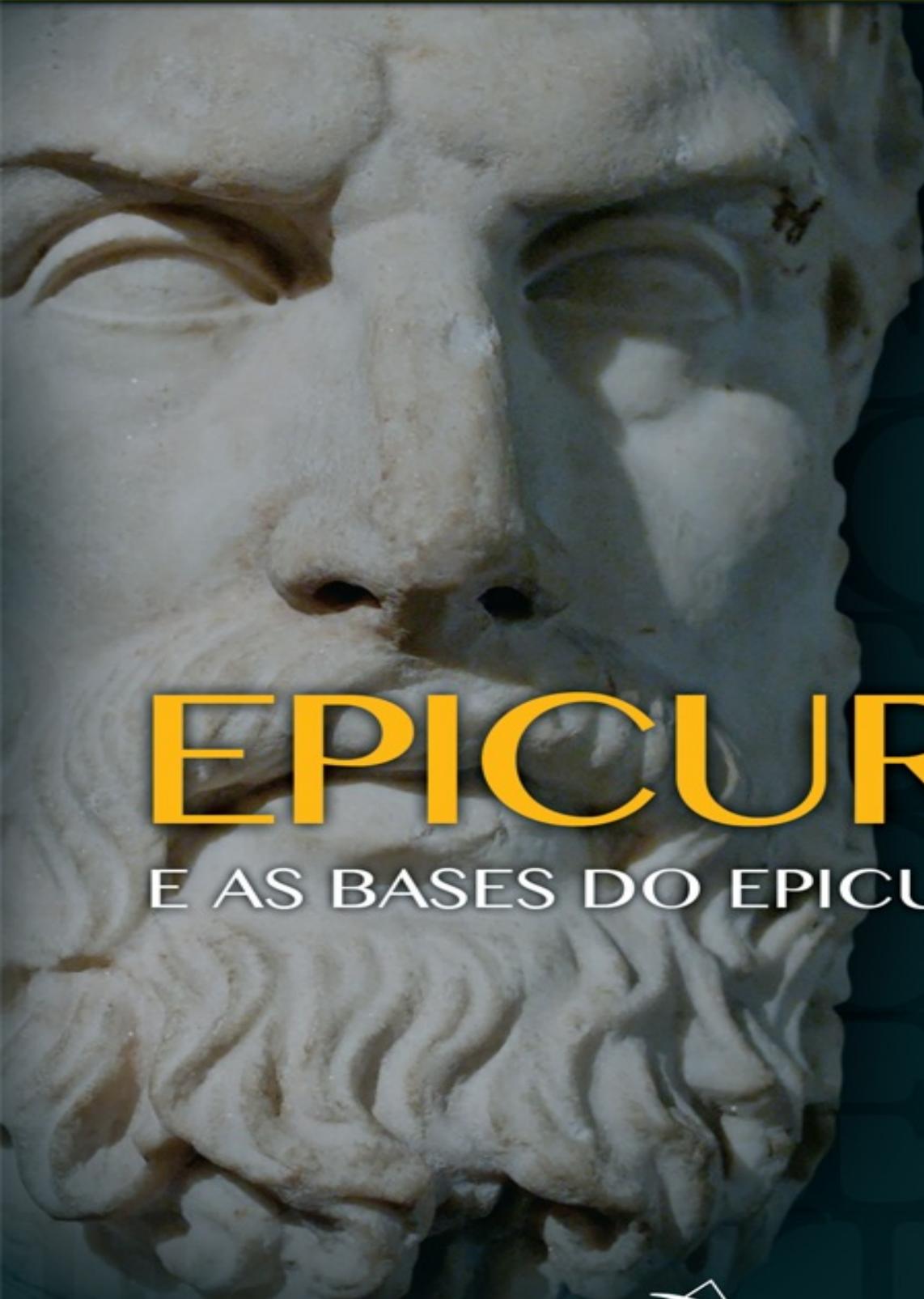


MIGUEL SPINELLI



A close-up, high-angle photograph of a marble bust of the ancient Greek philosopher Epicurus. The bust is highly detailed, showing his face, hair, and beard. He has a serene expression with slightly closed eyes. The background is dark, making the light-colored marble stand out.

# EPICURO

E AS BASES DO EPICURISMO



MIGUEL SPINELLI

# EPICURO

E AS BASES DO EPICURISMO



PAULUS

MIGUEL SPINELLI

EPICURO  
E AS BASES  
DO EPICURISMO



Letícia  
e  
Pedro Miguel

## NOTA INTRODUTÓRIA

Epicuro viveu a maior parte de sua vida em Atenas, numa época em que a miséria e a pobreza bateram bem forte por lá. Nessa ocasião, por volta do ano 300 a.C., Atenas estava sob o jugo político da Macedônia: uma humilhação para cidadãos habituados a se vangloriar de sua autonomia e da plena posse de sua liberdade. O imperialismo macedônico privava o ateniense de sua cidadania e o filósofo, do espírito livre: da alma do filosofar. A primeira e principal característica da investigação filosófica grega, aquela que dispunha a mente a pensar sobre si, era a liberdade, e, decorrente dela, a ousadia de ser e de pensar diferente do estabelecido.

Epicuro se apresentou em Atenas, vindo da colônia de Samos, ao modo do último grego disposto a restabelecer à alma ateniense o seu melhor legado: a capacidade de pensar a si mesma por si mesma, de prover para si princípios feito alimentos. A miséria e a pobreza chamavam para Atenas seitas religiosas e credices, de modo que os magos e os feiticeiros logo correram para lá em busca de sucesso. No meio deles, dois filósofos: o cipriota Zenão de Cítilo, fundador do estoicismo, e Epicuro, que ali se estabeleceu numa pequena casa com um amplo jardim.

Epicuro chegou a Atenas não como quem vinha do nada, mas como quem buscava, no desassossego da alma grega, restos das aspirações de Sócrates, que ali, juntamente com Platão, vivenciara os ideais da *Pólis* no interior da *Pólis*. A vida filosófica pressuposta por Sócrates não dispensava o convívio social. Foi Sócrates, inclusive, que primeiro tomou ciência de que a *Pólis* por si só (e no seu conjunto) não era educadora. Ele descobriu também que as leis não educam: que não eram feitas (como de fato não são) para serem propriamente obedecidas, mas para garantir, sobretudo, a possibilidade da punição. Ele se deu conta, por um lado, de que a educação e as necessidades básicas do humano deveriam ser gerenciadas pela *Pólis* (pelo Estado); por outro lado, viu que era preciso, de algum modo, isolar para educar: porém, sem reclusão, porque a virtude do *êthos* político não se reduz, afinal, a um modelo ou teoria, tampouco ao recinto de uma instituição ou de uma *Pólis*.

A partir de Platão e Sócrates, tais ideais despertaram em Epicuro uma grande ideia: formar em sua pequena casa, de amplo jardim, uma comunidade-escola, sob todos os aspectos aberta. No convívio cotidiano do Jardim (foi assim que a “escola” ficou conhecida), foram admitidos pobres e ricos, o cidadão e o estrangeiro, homens e mulheres, sem preconceito; aliás, ali conviviam senhoras e cortesãs, a mãe de família e a prostituta, com isonomia de direitos. Fato que logo ativou o imaginário do grego do lado de fora. Não demorou muito para que os de fora imaginassesem Epicuro e os seus discípulos lá dentro, fazendo a festa da obscenidade (afinal, “andavam rodeados de mulheres, de prostitutas e de cortesãs”). Pelas ruas de Atenas, muitos logo estamparam na mente e passaram a verbalizar tudo o que gostariam ou que seriam *teoricamente* capazes de fazer estando lá dentro. Na medida em que um ou outro, perambulando, de conversa em conversa, de roda em roda, expressava e descrevia o próprio imaginário, o fantástico foi adquirindo contornos de realidade e a descrição forjou retratos picantes que circulavam de mente em mente, ativando o gozo (virtual) da libido de muitos.

Lá dentro, com efeito, na Casa do *Jardim*, Epicuro cultivava apenas a liberdade, fundada no dever ser e no fazer o que é natural e racionalmente devido, e não a vida dissoluta (a *asótia*), a libertinagem e a desordem. Ali ele punha em prática, sobretudo, o grande ideal que forjou para si mesmo e para a sua comunidade: viva escondido (a *láthe biôsas*) e cuide de si mesmo (a *autárkeia*). Foi o imaginário dos de fora, particularmente dos incultos (quem desconhece inventa), que vestiu Epicuro com um extravagante manto hedonista que nunca lhe coube! No Jardim, Epicuro vivia como um ermitão, cumpría um regime de vida bem regular, próximo ao de um asceta. “Os seus amigos, como testemunhou Apolodoro, vinham de todas as partesvê-lo e viver com ele (...), numa convivência muito simples e modesta. Contentavam-se com um copo de vinho, mas, em geral, bebiam apenas água”; “era esse homem (completou Diógenes Laércio) que ensinava estar no prazer a realização (o *télos*) da vida”.<sup>1</sup>

O próprio nome grego *epicuro* (que designa o *auxiliador*, aquele que socorre e que defende) veio a testemunhar em benefício do homem Epicuro e de seus ideais grandiloquentes: *ajudar* e *defender* (*epikouréô*) a mente humana contra os assaltos da ignorância, dos mitos e dos inevitáveis temores da vida. O nome *epicuro* foi certamente escolhido a propósito pelos pais, e veio a fazer jus ao destino de Epicuro: ser, tal como as Erínias

(as deusas *auxiliares* [*epíkouroi*] de *Dikê*, da Justiça), o *auxiliador* (*epíkouros*) da vida humana feliz e prazerosa. Ninguém sabe ao certo onde ele nasceu: se em Gargetos (um pequeno *dêmos* a noroeste de Atenas<sup>2</sup>) ou se em Samos (ilha na qual o governo ateniense mantinha, na ocasião, por volta da segunda metade do século IV a.C., um projeto de colonização). Diz a tradição que seu pai, Néocles, se vinculou ao projeto na condição de professor (de mestre-escola), e que sua mãe, Queréstrata, exercia a função de mântica e de benzedeira: saía de casa em casa recitando preces e administrando fórmulas propiciatórias e de purificação. O garoto Epicuro, pois, a acompanhava e vivenciava o ideal da mãe: dotar a casa dos simples (dos colonos) de um ambiente sem fantasmas, circundado de alegria, de serenidade e de paz.

Epicuro edificou a sua obra sob um tripé alçado em três seguimentos: um, metodológico (o da *Canônica*, assim denominado porque tratava dos *cânones*, isto é, das normas e máximas que deveriam regular o conjunto de sua doutrina), outro teórico (o da *Física*, dedicado ao estudo e à investigação tanto dos elementos constitutivos das coisas físicas quanto dos fenômenos *naturais*), e outro prático (o da *Ética*, voltado para a investigação dos princípios que motivam e orientam o agir moral em favor de uma vida feliz). São três segmentos, mas a obra se constitui numa unidade... E aqui está o propósito que orienta este livro, dividido em duas partes relacionadas: a primeira põe em questão e analisa o modo como esses três segmentos – o da Canônica, o da Física e o da Ética – se articulam entre si, e qual o objeto ou campo de investigação específico de cada um; a segunda se ocupa com os pressupostos teóricos da Canônica: aqueles com os quais Epicuro assentou as bases de sua doutrina, e, com eles, o modo com o qual especificou o modelo *epicurista* de filosofar. Os temas fundamentais da Física e da Ética de Epicuro ficam para um próximo estudo e ocasião.

Efetivamente é pouco o que da doutrina escrita de Epicuro chegou até nós: três cartas e um restrito rol de máximas e de sentenças conservados por Diógenes Laércio (do II século d.C.). A sua doutrina, no entanto, é bem mais ampla que seus escritos remanescentes, de modo que há muito o que se investigar para além deles. Inerente aos estoicos (particularmente em várias obras de Sêneca), há muita referência ao modo epicurista de filosofar. Foi Cícero (106-43 a.C.), todavia, antes de Sêneca (4 a.C – 65 d. C.), quem se ocupou em difundir entre os romanos e tornar obrigatório no

estudo acadêmico (nas escolas de Roma) tanto a doutrina epicurista quanto a estoica, e as demais doutrinas. Lucrécio (99-55 a.C.), contemporâneo de Cícero, dedicou uma obra poética (o *De rerum natura*), composta em seis livros, em que explana as principais teses da doutrina de Epicuro. Ainda em relação a Cícero, e isto em seu retorno do exílio em Atenas, ele trouxe consigo para Roma o editor e livreiro (de origem síria) Fernando de Gadara, que, por fim, se radicou em Herculano,<sup>3</sup> cidade onde fundou e administrou, além de uma Escola (pela qual, aliás, passou o poeta Virgílio), uma grande biblioteca, organizada em vista do estudo e da divulgação da doutrina de Epicuro. Soterrada em 79 d.C. pelo Vesúvio, a biblioteca e o conjunto da residência de Gadara foram descobertos em 1750. Da Biblioteca, fruto de cuidadosas e minuciosas escavações, já recolheram por volta de 2.000 rolos de papiros carbonizados, que, de alguns anos para cá, de modo mais intenso a partir da década de 1970, começaram a ser submetidos a sofisticados métodos de desenrolamento, de recomposição de textos e de leitura. Todo o trabalho arqueológico e a administração do local (denominado de *Villa dei Papiri*) estão sob o encargo da Universidade Nacional de Nápoles. Já foram realizados vários estudos e recolhidos diversos fragmentos da doutrina de Epicuro, mas ainda há muito a ser feito.

Outro fenômeno extraordinário do epicurismo, além do que ocorreu em Herculano, se deu em Enoanda, cidade da antiga Lícia, Ásia Menor, hoje Turquia, localizada logo acima da atual Urludja. Ali, Diógenes de Enoanda (também originário da Síria, e fervoroso adepto do epicurismo) decidiu, por volta do ano 120 d.C., investir boa parte de sua riqueza pagando para esculpir nos muros da cidade as principais máximas e sentenças da doutrina de Epicuro. A motivação que o levou a escrevê-las em pedra veio da convicção de que nem o tempo nem as traças seriam capazes de consumir ou de apagar tão valioso legado e tão nobre doutrina. Não foi, todavia, o que rigorosamente se deu: por força de terremotos, os muros de Enoanda viraram ruínas, mas, mesmo assim, deles ecoam vozes da doutrina de Epicuro. Dois arqueólogos da Escola Francesa de Atenas, Maurice Holleaux e Pierre Paris, encontraram em 1884 cinco resquícios de algumas inscrições feitas em pedra, que, analisadas, permitiram nelas reconhecer fragmentos da filosofia de Epicuro. Logo no ano seguinte começaram a se deslocar para lá vários pesquisadores, a ponto de hoje estar disponível um rol considerável de fragmentos que põem à mostra os

ideais filosóficos de Epicuro e assim ampliam as fontes de sua doutrina.

Mas não só os adeptos conservaram a doutrina de Epicuro, também os seus críticos acabaram fazendo o mesmo. Dois deles merecem um destaque particular: Plutarco (46-126 d.C.) e Lactâncio (240-320 d.C.), cujas obras oferecem um grande número de proposições teóricas da herança filosófica de Epicuro. Também nos doutrinadores cristãos, a começar por Justino e Clemente de Alexandria, constam muitas referências ao epicurismo, de modo que também neles encontramos preciosas fontes para o estudo de Epicuro. No contexto da Filosofia Moderna, temos a ampla e extraordinária obra, em oito livros, do padre Pierre Gassendi (1595-1655), dedicada a reabilitar e a estimular na vida acadêmica o estudo da doutrina de Epicuro. Também Kant manifestou por Epicuro um extraordinário apreço, e encontrou na doutrina dele um contraposto estimulante<sup>4</sup> para o conjunto (teórico e prático) de sua obra crítica. Hegel dedicou a Epicuro um longo e inédito estudo em suas lições de história da filosofia. Foi a partir dele que Marx encontrou o estímulo para elaborar (na Universidade de Iena) sua tese de doutorado dedicada a pontuar diferenças e semelhanças entre as filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro... Depois de Marx, temos uma longa e extensa bibliografia... Hoje, no Brasil, os estudos sobre Epicuro estão apenas começando (como mostra a Bibliografia), e o curioso é que todos os que se envolvem com a doutrina dele constatam o quanto ela é atual e presente: nos usos e nos costumes, e também no modo de ser e de pensar de nossa contemporaneidade.

Conhecer, pois, a filosofia de Epicuro, ousamos dizer, corresponde a conhecer um pouco de nós mesmos e de nossa atualidade. Existem, com efeito, nessa direção algumas dificuldades relativas não só a Epicuro, mas a toda e qualquer doutrina: trata-se, para além da dificuldade das fontes, a da linguagem... E aqui se apresenta um outro propósito que orientou este livro: tornar um pouco mais familiar entre nós alguns termos da doutrina de Epicuro. O inusitado decorreu de que Epicuro, perante os filósofos e as filosofias tradicionais, teve a necessidade de inventar novos termos, bem como atribuir aos antigos novos significados. Sob esse aspecto, Epicuro não se constitui, todavia, em fenômeno à parte; dá-se que, levados a trabalhar as palavras em suas reflexões teóricas, os filósofos gregos, verdadeiros *philólogos* (amigos das palavras), uns mais, outros menos, acabaram por reinventar a própria língua grega, e com ela construir a

maior parte do vocabulário filosófico de que ainda hoje dispomos.<sup>5</sup> Além de Cícero, também Quintiliano (35-95 d.C.) e Boécio (480-525 d.C.) foram os que mais contribuíram para verter em vocabulário latino a filosofia grega, e em transmiti-lo como herança e legado para a posteridade.

Da necessidade dos filósofos gregos em inventar novos termos, temos alguns exemplos: “Foi sem dúvida Pitágoras (diz a tradição) quem, por primeiro, deu o nome de *kósmos* (de arranjo, ordem) ao Céu, e qualificou a terra de *esférica*”;<sup>6</sup> “Do nome de *geração* (*tén geneán*), que damos ao tempo, foi Heráclito o autor. Ele observou, e em vista disto denominou, que esse espaço de tempo compreende um *ciclo da vida*: ciclo de que carece a semente para produzir outra semente”.<sup>7</sup> “Epicuro (registrou Cícero), do fato de que coisas novas requerem nomes novos, inventou o termo *prólēpsin*, a que, até então, ninguém tinha feito menção”.<sup>8</sup> Cícero não só registrou o feito, como também forneceu os termos latinos – *informationem*, *anticipatio* e *praenotio* = *informação*, *antecipação*, *prenoção*, da língua portuguesa e das demais, como o italiano, o francês, o espanhol, e, também, o inglês. Em vista do termo *prólēpsis*, a fim de explicá-lo, Epicuro se valeu de outros, particularmente do de *epibolês*, com o qual se referiu às *possessões* que se acumulam em nossas mentes, e que, por força delas, vamos construindo modos de conceber, como experiências consolidadas, que, no percurso do tempo, interferem em nossas observações e modo de pensar atual.

Com esses dois termos – *prólēpis* e *epibolês* –, Epicuro constatou algo muito interessante, como um fenômeno que se dá em nós: que, no decorrer de nossa vida, vamos adquirindo *impressões* que se acumulam na mente, e que ali vão se depositando, e, por força desse acúmulo, inevitavelmente se põem como informações que se antecipam e interferem nos *juízos* que queremos *atualmente* proferir. Em vista disso, ele propôs o seguinte: que, se quisermos efetivamente proferir juízos novos (Descartes, contemporâneo de Gassendi, foi o grande acolhedor dessa proposição de Epicuro), forçosamente carecemos de nos libertar dos preconceitos antigos, ou seja, das impressões guardadas na mente, como prenóções ou prejulgamentos que se antecipam aos novos. Temos, sim (esta é a grande questão de Epicuro), que nos libertar, porém é preciso ter em conta que essa tarefa é sempre muito complexa, e também dolorosa, e a razão dessa

complexidade está no fato de que não temos como nos livrar plenamente de nós mesmos, justo porque somos a *experiência* que, no tempo, construímos e reedificamos como sendo *nós mesmos*. Portanto, o máximo que sempre podemos e devemos fazer consiste numa continuada atenção em reformar o antigo arraigado em nossa mente: não deixar que, nela, o velho se acumule a ponto de transformar a nossa mente em um museu, fato que, enfim, acaba por promover em nós uma consciência arcaica. Carecemos, pois, de um cuidado contínuo no sentido de abrir em nossos horizontes de compreensão e de entendimento alguma fresta de renovação, e a doutrina de Epicuro, por certo, contém indícios em vista de um reconfortante arejamento.

<sup>1</sup> *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. X, 11 – Texto grego, Giovanni REALE (org.), com a colaboração de Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, Milão, Bompiani, 2005.

<sup>2</sup> Um *dêmos* era um pequeno povoado, um distrito constituído principalmente de agricultores e de serviços que circundavam a *Pólis*.

<sup>3</sup> Existem duas hipóteses quanto à propriedade na qual Fernando organinou a Escola e a Biblioteca: uma, que ela era de Lúcio Calpúrnio Pisão Cesonino, sogro de Júlio César; outra, de Ápio Cláudio Pulcro, um cônsul romano e amigo de Cícero (Domenico MUSTILLI, Marcello GIGANTE, *La Villa dei Papiri*, Nápoles, Macchiaroli, 1983; Marcello GIGANTE, *Filodemo in Italia*, Florença, Le Monnier, 1990).

<sup>4</sup> Cf. “Kant leitor de Epicuro”, *Studia Kantiana*, Revista da Sociedade Kant Brasileira, n. 11, 2011, p. 96-121.

<sup>5</sup> “Tudo indica (...) que os primeiros atribuidores de nomes não eram espíritos medíocres, porém conhecedores dos fenômenos celestes, e todos eles capazes de altos voos. (...) Para mim, é fora de dúvida que a instituição de nomes foi obra de homens desse quilate” (PLATÃO, *Crátilo*, 401b-c).

<sup>6</sup> *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VIII, 48.

<sup>7</sup> Censorino, *Sobre o Dia do Nascimento*, XVII, 2, *apud* DK 22 A 19: Herman DIELS Walther KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 18<sup>a</sup> ed., Zürich-Hildesheim, Weidmann, 1989.

<sup>8</sup> *De natura deorum*, I, XVII, 45 – Com tradução inglesa de Harris Rackham, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

I<sup>a</sup> PARTE

# A TRÍPLICE DIVISÃO DA DOUTRINA DE EPICURO

CAPÍTULO I

# A CANÔNICA, A FÍSICA E A ÉTICA

## 1 – O RELATO DE SEXTO EMPÍRICO E OS DOMÍNIOS DA CANÔNICA

Remonta a Sexto Empírico (que viveu no final do século II e início do século III d.C.) a afirmação de que “os estoicos e alguns outros” (entre os quais estariam certamente incluídos Crisipo, o teórico do estoicismo,<sup>1</sup> e Epicuro) dividiam a filosofia “em três partes: a lógica, a física e a ética”.<sup>2</sup> Deste então, pelo que consta, essa tríplice divisão no que concerne ao conjunto da doutrina do epicurismo não foi pacífica: aceitava-se com facilidade a existência de uma física e de uma ética, mas não de uma canônica. O estímulo a pôr em crise a *canônica* se deu em razão de os dois mais eminentes discípulos de Epicuro, Lucrécio Caro e Diógenes de Enoanda, não a terem mencionado. Eles não se referem a essa tríplice divisão, mas apenas indicam a existência de uma *física* e de uma *sabedoria*, de modo que sequer fazem referência a uma *ética*, em sentido próprio, como em geral se admite. Em vista disso, alguns comentadores<sup>3</sup> descartam, imediatamente, a existência da *canônica*, e apenas se dispuseram a admitir a tríplice divisão como um feito de Sexto Empírico, que, por certo, a concebeu com um intuito didático: expor entre os acadêmicos tanto a doutrina estoica quanto a epicurista.

Diógenes Laércio, contemporâneo, mas ao qual se atribui alguma posteridade em relação a Sexto Empírico,<sup>4</sup> também registrou, nas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, a tríplice divisão da Filosofia atribuída a Epicuro: “Faz-se necessário (observou)... dizer brevemente algo sobre a divisão que expressa o que é, para Epicuro, a Filosofia. Ele a divide em três: em canônica, física e ética”.<sup>5</sup> Logo de início, duas observações: uma, a de que Diógenes Laércio menciona literalmente uma canônica (*tò te kanonikón*), e não uma lógica ou uma dialética (*tò lógikon*), como Sexto Empírico; outra, que Diógenes faz igualmente menção a uma ética – *êthikón* – termo que por ele (assim como em Sexto Empírico) é grafado em

grego com *eta* e não com epsilon ou *epsílon*. Por mais sutil que seja, há entre as duas grafias uma pequena, porém, significativa variação.<sup>6</sup> O *éthos* (com epsilon), os latinos traduziram por *suetus*, termo que resultou em português no nosso *consueto* (no que é tido como costumeiro, usual, corriqueiro); o *êthos* com eta, verteram-no em *mos, moris*: termo que deu origem ao que, no tempo deles (digamos, de Lucrécio e de Cícero), veio a ser denominado de *moral*. Por *moral* (*mores = costumes*) em sentido amplo, eles entendiam o *cultivo*, a título de um *controle*, ou, como eles diziam, de uma *continentia* do caráter, em consonância com as “boas” qualidades consuetudinárias, ou seja, derivadas da tradição cívica dos usos e costumes *patrícios* (dos membros da classe nobre da antiga Roma).

O que Sexto Empírico concebeu como sendo a *canônica* de Epicuro não condiz nem com uma lógica nem com uma teoria do conhecimento, e sim com uma *propedêutica* do processo de conhecer. O que na *Adversus mathematicos* ele agendou como *lógica* se resume em algumas indicações a respeito da validação do *ato humano de conhecer* restritas a um punhado de princípios ou regras relativas ao que ele denominou de “critérios para a busca do que é *verdadeiro*”.<sup>7</sup> Concretamente, Sexto Empírico descreve o que denominava de lógica como um ensino preparatório (propedêutico) ministrado no sentido de introduzir os interessados em se apropriar das doutrinas tanto dos estoicos quanto dos epicureus, de modo que “começavam pelo ensinamento da lógica”.<sup>8</sup> *Lógica*, nessa circunstância, não correspondia a uma disciplina que tinha por fim (como a de Aristóteles) determinar categorias referentes à estruturação do dizer e do pensar, ou à explicitação dos processos intelectivos determinantes do conhecer em geral.<sup>9</sup> Entre os estoicos e os epicureus, o propósito e função atribuídos à lógica eram bem mais restritos, mas não necessariamente modestos. Cícero, por exemplo, a propósito dos estoicos, dizia que, por *lógica*, eles entendiam “um modo sutil de argumentar”.<sup>10</sup> No caso específico dos epicureus, a *lógica* teria apenas uma função *canônica*, ou seja, levar os discípulos a se apropriarem dos critérios específicos da doutrina, em particular daqueles reconhecidos como únicos capazes de prover a inserção do discípulo na doutrina epicurista.

Pelo que consta em Sexto Empírico, a razão de os epicureus fazerem da lógica um estudo propedêutico deve-se ao fato de que competia à lógica (sob os termos de uma canônica) fornecer-lhes os critérios da verdade do

*fazer ciência* (da prática da *physiologia*) e do agir em consonância com as regras de vida (ética) supostas e difundidas pela doutrina. Enquanto propedêutica, ela não era bem uma *lógica*, e, sim, digamos, uma *canônica*, pois correspondia a um estágio preparatório e introdutório do discípulo aos critérios legitimadores das “verdades” da doutrina. Por se restringir, nestes termos, a uma canônica, não era então função dela explanar ou pôr em questão os critérios determinantes da ciência em geral, mas os da doutrina de Epicuro em particular, e isso significava introduzir e dispor ao discípulo a linguagem e os critérios próprios do conceber e do operar da ciência em consonância com os ditames da doutrina. O seu principal objetivo, portanto, consistia em fazer do interessado pela doutrina um verdadeiro discípulo. Entretanto, por ser uma disciplina propedêutica (introdutória e preparatória) deveria agregar duas funções bem específicas: escolar e *esotérica*. Era *escolar* no sentido de que continha a estrutura e a base da doutrina, ou seja, tudo aquilo que caracterizava o estilo e fornecia o conjunto (o sistema) de princípios a ser cultivado e seguido; era *esotérica* na medida em que se destinava a discípulos já qualificados, e que, efetivamente, complementavam e se aprofundavam na doutrina.

É de se supor que não só a canônica, mas toda a obra filosófica de Epicuro comportasse estas duas exigências: introduzir e aprofundar. Daí que o conjunto da obra se edificava, no decorrer da prática e do exercício de ensinamento, sob duas direções: enquanto endereçada a aprendizes e interessados na doutrina, e enquanto dirigida aos que realmente se dispunham a aprofundar e, ainda, trabalhar no aprofundamento da própria doutrina. Quanto a esse último aspecto, o ensinamento era ministrado, certamente não só por Epicuro, em círculos fechados ou restritos de alunos: não, a rigor, de ouvintes, e sim daqueles que se apropriavam da mestria e da ciência epicurista. Isso explica, por exemplo, o porquê dos discípulos de Epicuro (como Metrodoro e Hermarco, e até mesmo, posteriormente, Lucrécio) manifestarem em seus escritos autonomia perante o mestre.

Uma vez introduzidos e tendo se apropriado do principal da doutrina, os discípulos e cultores da doutrina se dedicavam igualmente em aprofundá-la, de tal modo que a obra de Epicuro em seu conjunto não se restringia ao próprio Epicuro, mas se estendia a seus discípulos imediatos.

Graziano Arrighetti<sup>11</sup> pode até ter razão em dizer que a obra de Epicuro não foi fruto de um contínuo trabalho de revisão, mas de *etapas acabadas*,

se entendermos essas etapas sob pelo menos dois aspectos: um, que a obra coincide com a própria dinâmica das *etapas* (no decorrer do tempo) dos ensinamentos que não se restringiam a um ensino oral, visto que era preferencialmente escrito ou grafado; outro diz respeito justo ao fato de que a obra não se restringia a Epicuro e ao ensino exclusivamente seu, visto que se estendia ao empenho de seus discípulos imediatos. Quer dizer: a obra de Epicuro não foi escrita por uma só mão, e tampouco nasceu de um só cérebro ou de uma só cabeça. E isso explica algumas constatações habituais: a) que algumas das máximas dadas como de Epicuro não são propriamente dele, mas de seus discípulos; b) que Epicuro escreveu seus livros sem a preocupação de constantemente revisá-los; c) que ele escrevia sempre uma outra e nova obra, e assim procedia movido pelo interesse de ampliar a doutrina, e não de aprofundá-la.

Supomos que a primordial razão que levou Epicuro e seus discípulos próximos a ampliar a sua obra era a contínua ministração do ensino no âmbito “escolar” do jardim.<sup>12</sup> Ali, continuamente fomentavam novas discussões, levantavam novos problemas e encontravam outras e até melhores respostas. Daí por que a tendência da obra de Epicuro foi a de continuamente se ampliar e não a de se revisar. Nesse caso ainda, o *aprofundamento* da doutrina não se deu sob uma concepção dogmática, no sentido de ir cada vez mais fundo na explicitação contínua de uma mesma ideia ou de uma mesma questão. Ele aprofundava ampliando, mais propriamente renovando e arejando a doutrina, e não “cavando-a” sob uma mentalidade restrita e sob um mesmo conceito. Epicuro, com efeito, dentro de uma característica bem própria do filosofar grego, fez o mesmo que os demais filósofos habitualmente faziam, ou seja, revisavam o próprio pensar e a mentalidade, e não estritamente o conjunto de sua obra. Dá-se que, não havendo entre os gregos o hábito de fazer reedições da mesma obra, então, sempre se publicava uma nova, com a qual se acrescia o volume da reflexão, dos argumentos e das discussões. A constante revisão de uma mesma obra se deu, sobretudo, no mundo moderno: no momento em que se tornou prático imprimir e reeditar, com correções e adendos, um mesmo texto. Eis por que, no mundo moderno, a Filosofia se caracterizou pela busca da sistematização: pelo cavar sempre cada vez mais fundo, e por amarrar de modo sempre mais ajustado e estreito um punhado de preceitos, e, com eles, fechar (restringir) a visão e a mentalidade.

A obra de Epicuro comporta, isso sim, uma base fixa; base que, aliás,

fez dela, no confronto da tradição, uma doutrina dogmática. Nessa base encontra-se a sua teoria, colhida em Demócrito, dos átomos e, com ela, a canônica, ou seja, aquilo que Sexto Empírico concebeu como uma *propedêutica* do processo de conhecer, ou, mais exatamente, um conjunto de regras ou *critérios* especificadores e fomentadores dos domínios desse processo. Trata-se, com efeito, de princípios relativos não só ao bem pensar (ao *fazer ciência*), mas também ao bem viver, quer em sentido moral (concernentes à boa conduta ética, ou seja, honesta, bondosa, amigável, filantrópica etc.), quer em sentido existencial (concernentes ao viver sereno, tranquilo, em paz, feliz). Em ambos os casos, tais princípios decorrem, entretanto, do exercício do pensar, isto é, do fazer filosofia ou fazer ciência, atividades que, entre os gregos, eram sinônimas. Desse *fazer*, os epicureus tinham por base (ao modo, digamos, de Parmênides) o *ajuizamento* de existência ou de não existência como pressuposto fundamental da atividade de filosofar ou da ciência, e, sob esses termos, como o primordial critério explicitador dos domínios da canônica.

#### a) Vínculos de Epicuro com Heráclito e Parmênides

Na filosofia grega, foi a partir de Heráclito que o ato de pensar (filosoficamente) passou a ser concebido como coincidente com o ato de elaborar um discurso dotado de ordem e de significação. O termo *logos*, ancestral na cultura grega, adquiriu em Heráclito um duplo significado – o de pensamento e palavra – e se submeteu a duas exigências: que o *logos* (pensamento) se vinculasse ao *logos* (palavra), a fim de que o discurso (o *logos* humano proferido) viesse a se ganhar em significação e comunicação. Nos termos como pressupôs Heráclito: o pensamento sem a palavra (sem símbolos nominativos ou de reconhecimento) não pensa, e a palavra sem o pensamento nada diz, fica muda, resulta num discurso destituído de mensagem. Com Parmênides, na medida em que o vinculamos a Heráclito,<sup>13</sup> houve um acréscimo, uma vez que ele agregou ao *logos* um terceiro domínio: o do ser inerente ao pensar e ao dizer. Ele se deu conta de que, sem uma mútua relação entre *ser*, *pensar* e *dizer*, o *ôntrico* não ganha *identidade*, resta incognoscível, a ponto de se anular qualquer possibilidade de construir um sistema de saber. Dito de outro modo: o domínio do sensível (o do *ôntrico*) sem o *logos noético* (o do *logos* no qual se mesclam o dizer e o pensar) resulta inacessível e incomunicável: o *que é* dado pelo sensível fica restrito aos domínios da subjetividade,

destituído de qualquer ordenamento, de comunicação e de interlocução, caso não ganhe intersubjetivo autorreconhecimento pela via noética do discurso. Em vista disso, seria então forçoso, para fins de ciência, que igualmente se promovesse uma efetiva vinculação entre a verdade inferida nos domínios do sensível (na *evidência* dada mediante a percepção do fenômeno) e a verdade racionalmente proferida, dada mediante a explicitação e a ordenação discursiva. Seria, pois, através dessa vinculação que o *ser* percebido viria a se constituir no *ser* racional e verbalmente proferido.

Parmênides, por certo, dentro do contexto do desenvolvimento histórico da filosofia, e vinculado a Heráclito, foi o primeiro a se empenhar no sentido de intelectivamente conceber o processo de conhecer, por ele entendido como uma harmonização entre o *ser*, o *pensar* e o *dizer*. Do ponto de vista dele, só efetivamente existe o que se põe em nosso campo de observação, e que, deste modo, em dependência de cada um de nossos órgãos sensíveis, se deixa perceber. Daquilo que é externamente percebido, é só em vista do que internamente percebemos que, a respeito dele, pela via do dizer e do pensar, podemos *proferir* algo com significado, ou seja, substantivar a sua realidade, para nós, em palavras ou em símbolos *dictivos* da linguagem humana. Quer dizer: aquilo que das coisas percebemos, é através do pensar e do dizer que lhe concedemos certa realidade, e, em vista dela, transformamos (substantivamos) o percebido em sujeito ou em objeto de investigação e de discurso (de explicitação verbal a respeito do *que é*, e também de confabulação entre nós). Eis, pois, o que de fato propunha Parmênides: que somente no *que é* (substantivado enquanto *ser* ou *existir*, sujeito ou objeto empírica e verbalmente considerado) haveria de se assentar a premissa do discurso com pretensão de *ciência*.

Este foi o princípio adotado por Parmênides: que o que se investiga necessariamente deve existir; caso contrário, se não existe, é inexplorável em sua realidade (*aléthés*) perceptível, mediante a qual, ao que existe, damos ser. O que não existe resta inexplorável, e dele nada concretamente podemos recolher, dele nenhum fundamento de verdade pode ser trazido do *ser* ao pensar e à sua expressão. Sendo assim, o logos a respeito dele carece de restar mudo, na medida em que o seu “*ser*” não pode ser inventado pelo pensamento e pelo discurso, ou ainda porque o que não existe foge da percepção e da nomeação. Eis então a premissa: tudo o que

pretendemos investigar deve necessariamente existir, caso contrário, se não tem *ser*, resta inacessível, impensável e indizível. “Não podendo ser nomeado, resta anônimo”, e, portanto, se oculta ao logos (à palavra e ao pensamento).<sup>14</sup> Por isso, enfim, somente *o que é*, o que existe, o que para nós de alguma maneira se *evidencia* enquanto fenômeno, se apresenta como a única via possível de investigação e de identificação (de evidenciação).

Nisto, em síntese, está a questão: o que não é *ser* (o que não existe) não se deixa *evidenciar* (*phaínô*), de modo que, a respeito do que não existe, perante o que não se manifesta enquanto fenômeno, nós ficamos impossibilitados de construir um discurso (*phrásais*) com fundamento de verdade.<sup>15</sup> Daí que o *evidenciar* (a *peripháneia*), na terminologia de Parmênides, correspondia a trazer à luz (*tò pháos*), ou seja, a fazer aparecer. O que está no escuro, na medida em que se acende a luz, aparece, se mostra, e quanto mais dele a luz aproximamos, mais nítido e iluminado se torna! Foi, pois, sob semelhante metáfora que Parmênides, a partir de Heráclito, veio a ser o primeiro a reconhecer uma trípode condizente ao processo de conhecer ao qual supôs, concomitantemente, o *ser* (*tò eón*), o *pensar* (*tò noeîn*) e o *dizer* (*tò nóêma*). Os três estariam necessariamente interligados, porque não há como ir ao encontro do *ser* senão pela via do pensar, e não há como exercitar o pensar senão mediante conceitos, pela via do discurso. Em vista disso concluiu que haveria apenas um caminho para a ciência ou investigação: o do *ser*, ou, mais exatamente, aquilo que, de um algo existente e em dependência do modo como cada um de nossos órgãos sensíveis dele tem acesso, *desvendamos* ou *descobrimos* (*eurêseis*), na forma de conceito (de *noema*), pelo pensar (*tò noeîn*). Dá-se que (em vista do modo natural e próprio de o humano *conhecer*) nada conhecemos apenas pelo sentir (pelo perceber sensível isolado da proferição de opiniões), tampouco pelo *pensar* sozinho, isolado da ordenação ou arranjo conceitual, e sim do sentir envolto ao pensar e ao dizer, por cuja mescla o *estì noeîn*, ou seja, o é enquanto *sensação* e *pensamento* vem finalmente a corresponder (*tautón*) ao *ser* enquanto *noção* (ao *éstì nóêma*): ao ser ao mesmo tempo pensado e nominalmente proferido.<sup>16</sup> Que, enfim, *fenômenos* se dão (em nós ou em frente de nós) no mundo, isso é inegável, e não há necessidade de grandes discursos para confirmá-los; a grande dificuldade, então, não está em constatar que fatos

acontecem, e sim em como desvendar o caminho pelo qual tais fatos venham a finalmente promover em nós a *pístis alêthês*, ou seja, uma *convicção firme*, com senso de *verdade* (amparada na *realidade factual* ou *fenomênica*) e com senso de *objetividade* (acatada como uma *convicção intersubjetiva comum*).

Foi daí, portanto, tendo em vista o *alêthès einaí* (o discernimento do *que é verdadeiro*, real ou evidente), que Epicuro, no dizer de Sexto Empírico, e pelo que entendemos, arregimentou os *critérios* de sua canônica, ou seja, da base sobre a qual ele assentou as explicações quer da física, quer da ética (ou da *moral*). E, efetivamente, o pressuposto da *evidência* (o da *enárgeia*), adotado por Epicuro e pelos epicureus, não é muito distinto da *pháos* ou da *peripháneia* de Parmênides. O que, por exemplo, Epicuro escreveu a Heródoto – “que o nascimento das ideias se dá juntamente com o pensar”<sup>17</sup> –, não comparece muito distinto em referência ao que proferiu Parmênides aos eleatas. Em ambos está dito que o intelecto é o guia da palavra, e que a palavra está a serviço do intelecto, que um sem o outro (o *noûs* sem o *noêma*, ou vice-versa) restam estanques e desorientados. A palavra, enquanto agente (móvel) do pensar, é o que, pelo pensamento, dá a compreender o mundo ou a existência; já o inverso: o pensamento, enquanto agente (significante) da palavra, é o que, pela via do discurso, torna manifesto o que, no domínio do sensível, é ainda subjetivo e incomunicável. Daí porque a *evidência* (a *enárgeia*, no sentido de a visibilidade das coisas, ou de *a clara visão*<sup>18</sup> perceptiva das coisas) só vem a se impor como base ou fundamento da pretensão de ciência, na medida em que efetivamente se torna comunicável.

Foi bem por isso que Epicuro, ao modo de Parmênides, supôs dois caminhos ou territórios de investigação: o *das coisas* (*tôn pragmátôn*) e o dos *nomes* (dos *sons* – *tò phonê*). O pressuposto dele surtiu assim: que o território do que se atém sobre as coisas encontra no fenômeno ou nas *evidências* a sua base de certificação de verdade. O que se atém apenas em nomes gira em torno de *sons* que podem vir a ser *vazios* (*psilê*), caso não tenha um conteúdo, sob termos de uma opinião balizada (*tò doxazómēna*), e que, portanto, restam para nós destituídos de ser ou de evidências (*enárgeia*).<sup>19</sup> Sexto Empírico observou que a *enárgeia*, o princípio da evidência, foi por Epicuro concebido como o primordial critério para “a busca do que é *verdadeiro* – da *alêthès einaí*”, restrita em dois domínios: o

da evidência sensível (por Epicuro denominado de *phantasia*) e o do *que é* evidenciado mediante discurso (o da *dóxa*). O domínio da *phantasia* veio a ser tido por Epicuro como aquele através do qual as coisas, em sua realidade própria (em seu *ser*), se mostram sem erro, porque os sentidos apenas tiram das coisas “verdade e ser”, ou seja, apenas aquilo que de fato podem perceber ou evidenciar, e não algo distinto, quer dizer, percebe o que percebe, sente o que sente, e não outra coisa, de modo que não há engano. O domínio da *dóxa* (que seria o das opiniões ou do logos discursivo) veio a ser tido por ele como um domínio em si mesmo equívoco, visto que em geral pode sempre deter mais que um sentido – além do verdadeiro, o falso – e, em função dessa duplicidade, minar, ou, no mínimo, tornar muito mais complexa a busca da verdade, daquilo que Parmênides denominou de *pistis alêthês*. Ocorre que a verdade não se restringe apenas à *realidade* do ser, visto que ela só é efetivamente reconhecida como tal, ou seja, vem a ser *verdade* em sentido próprio, objetivamente considerada, na medida em que se torna comunicável, que deixa de ser uma verdade meramente factual, capturada pelo sujeito senciente, a fim de se tornar uma *verdade* noética e universalmente proferida. Eis o processo: o fenômeno (o que pelos sentidos é capturado ou percebido) se transforma em *noûmenon*, ou seja, passa pelo crivo do pensar e do dizer, via pela qual vem a ser um algo reconstituído pelo ajuizamento do pensar e pela verbalização do dizer, e, por suposto, comunicável. Dito em outros termos: o que era um modo de ser no mundo sensível, vem a se transformar em um modo de ser inteligível, consoante os mecanismos próprios do exercício da mente, pelo qual damos o existente como explicado ou compreendido.

Estes dois domínios, o *ôntrico* (também dito de *aísthêtikós*, e que se refere àquele domínio pelo qual os seres ou as coisas a nós se dão ou se manifestam de certo modo) e o *noético* (também dito como o da *dóxa*, e que se reporta ao modo pelo qual as coisas são por nós proferidas, e se tornam intercomunicáveis), ambos foram tomados, desde os primórdios da Filosofia, como complementares. Quando Epicuro infere que a sensação (*aísthesis*) é critério de verdade, cabe-nos a rigor entender o seguinte: primeiro, que, se retirássemos de nós as sensações, não nos restaria nada:<sup>20</sup> que relações poderíamos estabelecer com o mundo sem os mecanismos da percepção sensível? Como em nós a razão ou o pensar sem eles se exercitariam? Segundo, que é através do sensível, e não pelo

inteligível, que temos acesso ao ser real (ao *que é*) das coisas que existem. Em outras palavras: é pela percepção sensível que temos acesso e certificamos o *que é* das coisas. A razão é o meio pelo qual, mediante a nomeação e o dizer, tornamos o que existe, e que a nós se manifesta, comunicável.

Na *Carta a Heródoto*, Epicuro expressa de modo bem claro estes dois domínios: por um lado, afirmando (ao modo do enunciado eleata e mediante um empenho *noético*) que “o todo é – *tò pán esti*”; por outro, e logo na sequência, que, relativo aos *corpos* (que ocupam o *todo*), o domínio do sensível por si só se encarrega de nos atestar *que e/ou como são* (*hōs éstιm*).<sup>21</sup> Dado que o todo é constituído de corpos e de vazio,<sup>22</sup> os corpos, como já dito, temos acesso a eles (ao *que eles são*) mediante percepções sensíveis; do vazio, ou melhor, daquilo que *nomeamos* de vazio, o inferimos em decorrência da observação dos corpos que se movem, e, em decorrência dessa inferência, ou seja, que se movem, inferimos, consequentemente, que o espaço não é pleno: pois, se fosse pleno, não haveria possibilidade ou condição de movimento.

### b) Epicuro e a antítese do ceticismo

Aspecto importante, e que logo merece consideração, na medida em que nos ocupamos com os relatos de Sexto Empírico a Epicuro, recai sob o fato de que ele, enquanto cético, tende a mostrar Epicuro como um *dogmático*, ou seja, como se fosse a antítese do ceticismo. Que “a filosofia de Epicuro (nos termos como supôs De Witt) foi uma reação imediata ao ceticismo de Pirro”,<sup>23</sup> isso é inegável; mas não a ponto de se constituir em mero contraposto, a não ser em complementaridade. Dá-se que o “cético (na definição de Sexto Empírico) é aquele que, por amor à humanidade, quer curar, por força da argumentação, a presunção e a precipitação de ajuizamentos dogmáticos”.<sup>24</sup> Ora, o epicurismo, sob outros termos, intencionou semelhante cura, e dado assim procedeu, então efetivamente ele deve ser visto como um complemento e não como uma negação pura e simples da atitude cética. Ademais, é sabido que o epicurismo colheu do ceticismo o modo de vida, mas não o sistema conceitual. Do ponto de vista cético, por exemplo, contraposto ao de Epicuro, a percepção sensível é dada como limitada, como tal restrita ao fluxo do mero aparecer, ou seja, é limitada porque os sentidos só são capazes de perceber o que podem

perceber. Ora, do ponto de vista de Epicuro não é assim, ou seja, não cabe ao perceber sensível a conotação de *limitado*, na medida em que, segundo ele, não há limites naquilo ou em quem é capaz de fazer o que pode ou o que é devido fazer, ao contrário, se constitui em plenitude e veracidade. Com relação aos olhos, por exemplo, não dá para dizer que eles são limitados só porque são capazes de apenas ver o que podem ver, e assim para todos os demais sentidos humanos. De modo que a realidade do *que* é, sem que possa ser distinta, nem para mais nem para menos, é relativa à sua própria verdade, portanto, restrita a seus limites e possibilidades. Esse, todavia, é um lado da questão; o outro está no fato de que os olhos, assim como os demais sentidos, nada são capazes de perceber desvinculados de nosso cérebro, e em vista disso, da prontidão com que a mente humana se põe a ajuizar ou proferir ajuizamentos (formular opiniões) pela via do dizer (da linguagem).

Eis aqui a primordial questão: Sexto Empírico, como cético, questionava tanto o *objeto* quanto o *sujeito* da investigação. Ele admitia, por exemplo, que há um fluxo fenomênico de cuja existência não dá para duvidar. O fenômeno, ou seja, tudo aquilo que os nossos sentidos capturam ou que, através deles, em nós é dado como percebido, se dá, no entanto, como um aparecer neutro, que a nós se apresenta sem que possamos saber *algo* plenamente confiável relativo à realidade que o mesmo fenômeno nos representa. Ir além do fluxo do aparecer, e dizer que *aquilo* que se mostra é (no sentido de que *as coisas são*, ou seja, estão aí postas e determinadas no mundo), isso é dogmatismo. É nesse sentido que as demais filosofias, do ponto de vista cético, se tornam *dogmáticas*: porque, em geral, elas não só tomam o percepto das coisas, o aparecer fenomênico, como verdadeiro, como também formulam um *logos* conceitual para além desse aparecer e inferem o que o *sujeito* percebe como sendo o *objeto* percebido. A palavra *percepto*, os latinos traduziram do grego, de *teorema*, daquilo que, na compreensão deles, se pode contemplar (é objeto de estudo ou de meditação), e que alcança um conceito (um *nóêma*) especulativo. “Denomino de perceptos (fez constar Cícero, no *De fato*) o que os gregos chamam de *theôrêmata*”.<sup>25</sup> Está bem que, para o cético, o fluxo do aparecer bruto fenomênico não é, a rigor, pura ilusão, mas disso não se segue para o cético que possamos ir além, ou então admitir que este ou aquele fenômeno existe em sua realidade própria, a não ser em sua realidade para nós, sem que, todavia, saibamos se é falso ou verdadeiro,

convindo, a respeito dele, *suspender* o juízo. Quer dizer: se não podemos ir além do fenômeno, explicar ou dizer algo consistente sobre ele, então só nos resta uma única via ou saída, constatar (ao modo de Parmênides) *que ele é*, que ele existe, e daí por diante, ou seja, para além dessa mera constatação, suspender o juízo.

Quanto ao ponto de vista de Epicuro, o *ato* humano de conhecer bem como o conhecimento (isto é, o *resultado* do processo de conhecer) são feitos inegáveis. Com os céticos, ele concorda, por um lado, que o fluxo do aparecer fenomênico *não é mera ilusão*, que ele efetivamente existe; mas, por outro lado, discorda que a realidade manifesta pela evidência enquanto o fenômeno não seja veraz, ou melhor, que o sensível não serve como critério de sua real validação, ou seja, não serve para assegurar a veracidade do percebido. A realidade ou a existência (que, aliás, os céticos também admitem) do mundo externo, segundo Epicuro, só pode ser de fato admitida porque os sentidos nos dão conta dela, de modo que não podemos descartar o seu valor (em si mesmo nem totalmente subjetivo, nem totalmente objetivo). Não há como admitir a existência de um fluxo fenomênico, de uma realidade externa, sem que depositemos confiança nos sentidos: única fonte segura de conhecimento, e aquela sobre a qual a razão se apoia e dela depende para a revalidação, pela via do discurso e da explicação racional, do fenômeno dado em nós internamente. A mera constatação do fenômeno é um feito dos sentidos, para os quais os fenômenos são sempre verdadeiros, mas a sua descrição ou explicação é tarefa da razão, que não opera de outro modo senão mediante símbolos, e, para a qual, o verdadeiro e o falso se impõem na mesma medida.

De um lado, não podemos negar que somos dotados de percepções sensíveis, e que, por elas, somos capazes de *distinguir*, *individuar* e *identificar* fenômenos, fatos que em nós promovem o interesse cognoscitivo ou científico; de outro, a razão, no que diz respeito ao estudo ou investigação da Natureza, não faz ciência operando por si só, desacompanhada da experiência ou sem cingir-se aos fenômenos. Ocorre que só os sentidos nos dão o testemunho das coisas que existem, e só a razão, cingida aos fenômenos, é capaz de proceder à indução das *verdades* para além do aparecer sensível. A concordância que supomos entre as *imagens* (*phantasía*, ou simulacros fluidos das coisas) e as *coisas* que denominamos de reais e verdadeiras, requer uma harmonia entre os sentidos e a razão. Desconfiar de um (dos sentidos) é o mesmo que

desconfiar do outro (da razão): um contexto de desconfiança que acaba arruinando por completo a possibilidade humana de conhecer, ou seja, de dar à *realidade* fenomênica das coisas (que humanamente podemos acessar) explicações ao menos plausíveis.

Enfim, visto que não podemos negar que as nossas percepções sensíveis realmente se dão, temos forçosamente que admitir que elas são válidas e verazes,<sup>26</sup> e que nos permitem recepcionar *evidências* (na forma de perceptos, imagens, eflúvios ou simulacros) inegáveis, de modo que a própria evidência se constitui como prova a respeito das coisas perceptíveis. Por exemplo: relativo ao doce, e percepções semelhantes, o nosso palato evidencia não propriamente *o doce*, e sim *átomos* (partículas, corpúsculos)<sup>27</sup> em referência aos quais reconhecemos, por convenção, o que chamamos de *doçura*. Não é por suposto a palavra *doce*, ou então o conceito de doçura, que nos faz perceber o doce (aqui está a grande novidade de Epicuro), mas sim *partículas* que são concreta e sensitivamente percebidas mediante uma evidência (corpuscular) específica, às quais atribuímos nomes, signos de reconhecimento, e pelas quais evidenciamos perceptivamente o que nomeamos de *doce*, e assim não só valoramos, como também validamos o *que* é percebido. Quando, então, Epicuro se opõe a Demócrito, nele desqualificando o conceito de *convenção*, a sua implicância se dá no sentido de que as qualidades sensíveis não são puramente subjetivas, e, tampouco, estritamente objetivas. Em razão disso, e contra Demócrito, Epicuro, pois, distingue a *phýsis* (*natureza*) e a *thésis* (literalmente, a *posição*).<sup>28</sup> Por *natureza*, ele supõe o que das coisas fluem em nós, nos termos de uma recepção passiva, ou ainda o perceber *algo* concreto que nos afeta (por exemplo, o que denominamos de doce); por *thésis*, ele entende o suposto nominal, a prescrição terminológica, o dizer, por exemplo, que é *doce* para um algo percebido. Na medida em que a *thésis* vem a ser dada como uma *proposição* intelectual, não podemos, todavia, esquecer que ela própria assinala uma *posição*, ou seja, um lugar onde o sujeito senciente se situa, além disso, o modo de ele se colocar ou se posicionar perante o *que* é percebido, e, por esses fatores, a prontidão com que gera uma opinião ou manifesta uma convicção, em cuja base desse gerar está a *prólēpsis*, ou seja, o afluir de um ou mais preconceitos (guardados na memória) que se antecipam ao exercício atual do juízo.

Em vista de tudo isso, a primordial questão, enfim, para Epicuro, não vinha a ser o *confiar* ou *desconfiar* no sensível, e sim, forçosamente, o reconhecer que só há um meio de investigarmos o mundo fenomênico: mediante um *isto* ou *aquilo* ou um *algo* material manifesto aos sentidos, dado como realidade (material) para nós (para o sujeito humano capaz de percepção); realidade concreta, porém, carente de reconhecimento intelectivo em dependência do que cada um dos sentidos pode ou é capaz de perceber, e, certamente, dependente também da *posição* do sujeito. Caso haja erro na conceituação de uma *realidade* (de um *tò ón*), tal erro não poderá ser atribuído aos sentidos, que, por si só, jamais se enganam na percepção do *que é* manifesto (percebe o que percebe) e que cada um, por força de uma especificidade natural, está predisposto a certificar. Se há erro, deve-se à razão (ao cérebro), que não foi suficientemente eficaz no interpretar, explicar ou detalhar a contento o *que é* (o *aléthès einai*) do *isto* ou do *algo* concreto dado como fenômeno à percepção. Para além da razão, também os símbolos, o universo da linguagem, enquanto, digamos, “utensílios” de explication, podem igualmente ser ou inapropriados ou mesmo incapazes de veicular a contento as explicações.

Estes, por fim, são os dois campos próprios da atividade humana do conhecer: o perceber sensível e a explication racional, essa que, sem aquele, resta sem amparo. Com efeito, independentemente de os sentidos nos enganarem algumas vezes, disso não se segue, para Epicuro, que eles não sejam fiéis mensageiros da verdade. Nossos sentidos são os únicos mensageiros através dos quais temos acesso à verdade do ser ou em dependência dos quais estamos em condições de *dizer algo* com senso de realidade ou de verdade<sup>29</sup> relativa àquilo que existe, e que em nós é acolhido na forma de *percepto*. Não é, entretanto, pelo fato de que algumas percepções sensíveis não venham a se comprovar conforme a verdade do que foi observado que devamos descartar a veracidade do perceber sensível. Não é no sensível que está o problema, mas na noção. Se vemos, por exemplo, de longe uma torre que nomeamos ser *redonda* e, de perto, constatamos que é *quadrada*, disso não se segue que o nosso *ver de longe* fosse ou seja falso, uma vez que, verdadeiramente, a víamos redonda! Do fato de os sentidos serem nossos únicos mensageiros, devemos forçosamente depositar neles a nossa confiança (*fides fundata* – conforme a expressão de Lucrécio<sup>30</sup>) e desconfiar das opiniões dictivas que

formulamos a partir deles. Ocorre que não é nas opiniões, mas somente neles que encontramos o apoio e a condição *sine qua non* de solidez (de realidade e de veracidade) das projeções (*epibolês*) intelectivas da mente. Mesmo quando tratamos de assuntos referentes a *coisas* ocultas, carecemos de algum referencial empírico, carecemos de desocultá-las, de levá-las à luz, de submetê-las ao *status* da evidência, a fim de podermos demonstrar alguma veracidade delas mediante projeções com fundamentos. A verdade jamais pode ser restrita à verdade do arranjo do discurso, ou seja, do universo ou estrutura formal inerente à qual se dão as explicações nominais racionais.

Daí a razão pela qual Epicuro e os epicuristas descartaram a lógica (ou dialética) como fonte de certificação da verdade. “O que para nós (esta pergunta é de Lucrécio) poderia haver de mais seguro além dos sentidos para distinguir o verdadeiro e o falso?”.<sup>31</sup> Não sendo a linguagem que diz o *que* o ser é, e sim os nossos sentidos que percebem o que por fim é dito em linguagem, então a questão é a seguinte: na medida em que os filósofos ancestrais afirmavam que o mundo (o que existe) é aquilo que dizemos o que é, Epicuro repõe o seguinte: que o que dizemos a respeito do “é” do mundo (ou seja, das coisas existentes) só tem valor de realidade ou verdade caso nos restrinjamos ao que os fenômenos dele nos mostram ser. “Não devemos (sentenciou Epicuro) investigar a natureza valendo-nos de axiomas vazios e de leis hipotéticas, mas das exigências dos fenômenos”.<sup>32</sup> Quer dizer: se não concordar com os fenômenos, as nossas conjecturas ou inferências, os nossos *enunciados* (aquilo que, segundo Cícero, “os dialéticos denominam de *axiôma*”<sup>33</sup>) resultam destituídos de verdade. Para que tal não ocorra, carecemos necessariamente de certificação empírica, de nos ater às evidências (aos fenômenos), sem o que corremos o risco de produzir mitos, e não ciência.

Em conclusão, do fato de Epicuro exigir do método da ciência concordância com os fenômenos (com as evidências), isto levou, por exemplo, Hegel, a fazer-lhe pesadas críticas, e, ao mesmo tempo, tecer-lhe grandes elogios: “um aspecto interessante (isto é o que Hegel realçou da doutrina de Epicuro) se constitui no que, a bem da verdade, na realidade, segue sendo o método de nossos dias”; “salta à vista em Epicuro a ausência de observações, de experiências (...), porém, o princípio é aproximadamente o mesmo da física moderna”. “Há quem tenha atacado

(acrescenta), inclusive tentado ridicularizar este método de Epicuro, porém (...), os físicos modernos não têm direito de repudiá-lo (...), porque o que diz Epicuro em nada desmerece o que os atuais investigadores da natureza sustentam”. “Ora (arrematou), se a física consiste ou crê que consiste em ater-se, de um lado, à experiência imediata, e, de outro, no que cai dentro da experiência direta (...), não cabe dúvida que Epicuro pode ser considerado, se não o iniciador, ao menos o principal representante desse método...”. “Cabe por fim afirmar, sem medo de equivocar-se, que Epicuro é o inventor da ciência empírica da natureza e da psicologia empírica”.<sup>34</sup> Mais recentemente Léon Robin, não sem alguma razão, disse que “o epicureu é indiferente relativo à verdade da explicação que damos aos fenômenos naturais”.<sup>35</sup> Ele é *indiferente*, digamos, pela razão que consta na *Carta a Pítocles*, porque, para Epicuro, o que mais importa é o ato (a atitude) de levar em conta o fenômeno, mais que a explicação, ou melhor, que as *explicações* (visto que sempre admite mais de uma) que formulamos a respeito de um mesmo fenômeno. Ora, Robin realçou apenas este aspecto, ou seja, o da *indiferença* derivada da admissão de múltiplas explicações (tema a ser explorado mais adiante), e deixou de lado o grande feito metodológico (dito por Hegel como *extraordinário*) de Epicuro: ter feito da evidência fenomênica a pedra de toque das explicações. A *pedra de toque*, o *básanos*, como diziam os gregos, era a pedra com a qual os garimpeiros certificavam o ouro no confronto de outros metais. Robin não reconheceu em Epicuro grande mérito, e, aliás, sob o qualificativo de “explicação mecânica”, criou um modo de analisar a doutrina de Epicuro de um modo não muito feliz. Eis o que ele disse: “Sem dúvida o epicurismo, por limitar a ciência à explicação mecânica dos fenômenos, lhe prestou um serviço negativo”.<sup>36</sup> Hirschberger (outro autor bastante difundido no ensino acadêmico) foi ainda mais infeliz: “Segundo os epicureus, todo conhecer é percepção sensível e nada mais”.<sup>37</sup> Francis Cornford disse algo semelhante: “Tudo quanto interessa a Epicuro é defender a tese da infalibilidade da sensação...”.<sup>38</sup> Ora, se todo o interesse da doutrina de Epicuro se reduzisse a apenas isso, é certo que ele, no percurso histórico da Filosofia ou da Ciência, jamais teria vindo a ser Epicuro, ou seja, um filósofo com reconhecimento histórico na tradição filosófica!

## 2 – O RELATO E AS CONSIDERAÇÕES DE DIÓGENES LAÉRCIO

### a) A canônica como pragmática da física e da ética

A tríplice divisão que Diógenes Laércio, em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, atribuiu a Epicuro contém o significado não propriamente do que Epicuro pensou a respeito da Filosofia em geral, e sim do modo como o próprio Diógenes concebeu e explicitou o “sistema” filosófico-doutrinário de Epicuro. Sob esses três segmentos – o da canônica, o da física e o da ética – entre si intimamente relacionados, Diógenes Laércio quis sintetizar o conjunto da doutrina de Epicuro, e também deixar nele explícita a existência de um *sistema* filosófico<sup>39</sup> pleno e autônomo. Para cada uma das divisões (*tês diairéseôs*), Diógenes traçou, em linhas gerais, uma especificidade própria, e o fez de tal modo que, no caso da *canônica*, resultou (e nisso ele coincide com Sexto Empírico) como se ela não fosse nem bem uma lógica nem bem uma dialética. Quer dizer: a física não seria rigorosamente uma física e a ética não seria rigorosamente uma ética.

Não daria para dizer que a *canônica* é uma lógica, porque, a seu modo, não comporta uma arte, um conjunto de leis disciplinadoras da atividade argumentativo-racional. Ela também não fornece regras de discussão, em vista da qual Epicuro tivesse fornecido orientações formais relativas ao arranjo do discurso que se faz (de um ponto de vista dialético) opondo e reconciliando argumentos discordantes entre si. Daí que, sob o signo de uma *canônica*, Diógenes apresenta a doutrina de Epicuro como um conjunto de regras pelas quais seria possível ter acesso ao *fazer* (ao que Diógenes denomina de *pragmateía*) quer da física, quer da ética. Nesse sentido, seria função específica da canônica “investigar os critérios, os princípios e os fundamentos”,<sup>40</sup> não da Filosofia ou Ciência em geral, tampouco do discurso racional argumentativo, mas, sim, da doutrina epicurista em particular. De um modo bem claro e específico, seria função da canônica de Epicuro investigar como nós humanos, em dependência de nosso modo de ser ou de nossa natureza (em consonância com nossos limites e possibilidades relativas ao *conhecer*), instituímos *critérios* de verdade, melhor ainda, *ajuizamos* e tomamos tais juízos como expressão do verdadeiro.

No caso da *física*, ela também não é, a rigor, uma física em vista do fato de Diógenes tê-la considerado como uma *canônica* quer da própria *física*,

ou melhor, do estudo da Natureza, quer da ética. Antes propriamente de *fazer ciência*, caberia à física fornecer, digamos, a *canônica epistêmica* do fazer relativo à física, ou, como diz Diógenes, prover “os critérios, os princípios e os fundamentos” do estudo da Natureza. Eis aí a razão pela qual, muitas vezes, a física de Epicuro é, por alguns comentadores (de nosso ponto de vista impropriamente), considerada como uma teoria do conhecimento. Ela está, de fato, mais próxima de uma verdadeira *canônica*, isto é, de um amplo conjunto de critérios atinentes à Física e à Ética, que de uma real teoria do conhecimento. Por isso que, do ponto de vista da canônica de Epicuro, a física (isto na medida em que não se desassocia da ética) diz respeito ao que na realidade ou que por natureza somos; e ela também oferece, em dependência dessa mesma realidade, e, portanto, sem desfigurar a nossa própria natureza, indicativos do que poderíamos vir a ser a título de excelência humana ou em termos de *o melhor possível* tanto nas atividades atinentes ao *fazer ciência* quanto no agir moral.

Daí que a questão fundamental da *física* de Epicuro, bem como a da ética (isto nos termos de uma *canônica*) consiste fundamentalmente numa coisa: em averiguar o que somos, a fim de, em vista dele (do que por natureza somos ou estamos propensos a ser), buscarmos o que podemos ser, isso sem jugo ou sujeição a um ser ideal imaginativo ou mesmo racionalmente ideado como perfeito. A questão fundamental se põe em termos de que devemos ser o que podemos ou que estamos em condições de vir a ser, sem que nos submetamos a um modo de ser rigorosa e racionalmente concebido, e que não condiz com os limites e possibilidades de nossa natural realidade ou verdade humana. Aqui a questão é a seguinte: não nos cabe fundar (racionalmente) princípios bem balizados em termos de modo humano (ideado) perfeito de ser, e, em vista dele, requerer que estampemos não agir a concretização de tal ser. O risco de não efetivarmos tal equação é infinitamente maior que a possibilidade de efetivá-la, e, portanto, as chances de instituirmos na alma humana a contrariedade, fonte da insatisfação e da intranquilidade, são demasiadamente grandes. Daí a necessidade, suposta por Epicuro, e como já visto, de que toda construção teórica careça de *senso* de realidade, sendo que, nesse caso, seria a nossa natureza humana que viria a se constituir em fonte desse *senso*. A física, sob esse ponto de vista, redundaria ela mesma numa canônica, ou seja, numa sistemática ou conjunto bem explanado de

conhecimentos relativos ao modo humano natural constitutivo de seu ser.

Se observarmos atentamente os escritos que restaram de Epicuro sobre a física (referimo-nos às duas *Cartas*, a Heródoto e a Pítocles), veremos que o pressuposto de que ela está bem próxima de uma *canônica* se confirma, mas não de modo tão forte como supõe Diógenes. São, com efeito, duas questões que aqui, a respeito da canônica, se impõem: por um lado, a afirmação de Diógenes Laércio de que Epicuro e os epicuristas “tomavam a canônica e a física como sendo a mesma coisa”; por outro, que, segundo Epicuro, seria função da física fundar “um conjunto de teorias acerca da natureza e dos elementos constitutivos das coisas”.<sup>41</sup> De um lado, pois, se a canônica e a física eram a mesma coisa, então fica mais uma vez expresso que a física não seria efetivamente, em sentido rigoroso, uma física, mas apenas um conjunto amplo de indicações do que deveria ser, ou do que um epicurista deveria produzir como sendo uma *física* – o que se confirma nas Cartas; de outro, do fato de Epicuro atribuir à física a função de “fundar um conjunto de teorias” não se segue que determinava a ele próprio realizá-la, e sim, aos pôsteros, aos quais queria ou a si mesmo dispunha a tarefa de apenas dar indicativos seguros, quer relativos ao modo humano natural de ser (que não podemos deixar de levar em conta), quer ao modo de ser do mundo: um modo *material*, que humanamente podemos acessar (isto é, dizer sobre ele algo com verdade) apenas de algumas maneiras. Seriam, pois, essas *maneiras* que estariam em questão, e que caberia à física primordialmente investigar; mas não em busca de compreender o ser do mundo em vista do mundo, e sim de nós mesmos: do nosso bem-estar físico e mental, e, sobretudo, em vista de serenidade e de paz dentro de nós mesmos, e, certamente, na relação com os demais e com o mundo.<sup>42</sup>

Não deixa de ser curioso o fato de Diógenes Laércio relatar, a respeito da canônica, que Epicuro escreveu apenas um livro, *Sobre o cânon*, e que, relativamente à física, reduziu “trinta e sete” (além das *Cartas*). Há, evidentemente, uma enorme discrepância, e esse fato por si só pode confirmar o que acima referimos: que a canônica se restringia a um conjunto de critérios concebido feito um todo sistemático (uma pragmática) que abrangeeria a física e a ética. No caso da física, dado que, no dizer de Diógenes Laércio, seria função dela formular uma “teoria sobre a natureza e sobre os elementos”,<sup>43</sup> então lhe caberia ser (nos termos da

tradicional *Perì phýseōs*<sup>44</sup>) uma física em sentido próprio. Ela seria assim na medida em que teria por função investigar os *elementos* (ditos em grego por Epicuro de *stoicheiôtikon*) com o que queria expressar os fundamentos materiais das coisas, mais precisamente os *átomos* determinantes do ser constitutivo das coisas: daqueles pelos quais seria passível de explicar o movimento da gênese ou do vir-a-ser natural de tudo o que existe. Isso, entretanto, levando-se em conta o que Epicuro concebe por ciência, tal como consta, por exemplo, na *Carta a Pítocles*, seria excessivo. Sob nenhum aspecto Epicuro admite o pressuposto, em nome da ciência, da explicação única, de modo que jamais teria atribuído à sua física a função de explicar *tudo* mediante uma razão única. Ele concebe, isto sim, sob o conceito de *átomo*, um elemento material único, e não quatro elementos constitutivos, e, claro, explicativos da constituição das coisas, habitualmente referidos como sendo a água, o ar, o fogo e a terra. Daí que o *átomo* agregaria em si mesmo duas funções: uma, constitutiva (em vista do que expressaria a natureza ou ser das coisas que existem), e outra, explicativa.

Epicuro, com efeito, distingue a natureza constitutiva do ser da natureza apenas concebível do ser. Quando ele diz, por exemplo, que tudo o que existe é constituído de átomos, com isso não quer dizer que o que existe é concebido assim, ou seja, que, com a palavra *átomo*, entendemos prontamente o que as coisas são, mas apenas tomamos ciência daquilo de que as coisas, em sua realidade própria, são constituídas. Quando, por exemplo, dizemos “*isto é um cavalo*”, cavalo, nesse dizer, é um nome ou palavra mediante a qual damos como designado (como sabido, conhecido) aquele *isto* (dado na empiria) ao qual nos referimos nominalmente, e por convenção, como sendo *cavalo*. Ora, o *átomo*, em Epicuro, não comporta esse mesmo significado, ou seja, não se trata de um nome designativo do que as coisas são, e, sim, de uma realidade da qual as coisas em si mesmas são constituídas. Por *átomos*, ele entende *partículas* ou corpos mínimos, como tais elementos (*stoicheiôtikon*) que, combinando entre si movidos por forças mecânicas naturais, determinam o modo de ser ou de existir característico de cada coisa ou ser existente.

É, sobretudo, em virtude da teoria que Epicuro formulou a respeito dos átomos, que hoje não temos como negar a existência de uma física. Aliás, o que da obra de Epicuro chegou até nós, e que hoje não se restringe às *Cartas*, inequivocamente confirma tal existência. Aliás, nos dias de hoje,

levando-se em conta os parâmetros daquela época, não nos é permitido considerá-la de outro modo senão como uma verdadeira física (como uma *perì physeōs*). Com efeito, mesmo que a consideremos assim, resta-nos também a impossibilidade de negar (e, nesse caso, contradizer Diógenes Laércio) que ela tenha sido uma *canônica* da ética. Em favor dessa tese, e de Diógenes Laércio, pesa o *De rerum natura*, de Lucrécio, que fez da teoria de Epicuro sobre os átomos, particularmente da *parenklísis*, ou seja, da conjectura a respeito da *declinação* ou *desvio* dos átomos em sua queda permanente, um anteposto da ética. Epicuro supôs, pela *parenklísis* (na expressão latina de Lucrécio: *declinare, momen mutatum*) a possibilidade de pensarmos a liberdade humana por analogia à causalidade natural. Trata-se de um tema que merece um capítulo à parte, e que será analisado em momento oportuno, particularmente no que concerne a uma compreensão da física de Epicuro enquanto propedêutica da ética. Com efeito, e é isto o que aqui mais importa, assim como a física de Epicuro não é bem uma física (na medida em que seria uma canônica do que a física deveria ser), também a ética não é, a rigor, uma ética, visto ser igualmente uma canônica do que à ética conviria ser. Sendo assim, então toda a doutrina de Epicuro seria mesmo uma canônica, como tal uma *pragmática*, ou seja, um conjunto de normas práticas determinantes da física e da ética.

No que concerne à tratativa ética de Epicuro, mesmo dentro do contexto da própria Filosofia grega, resultou difícil concebê-la como uma verdadeira ética. O fato é que ela não comportava a requisição própria do filosofar grego que a concebia como um tratado filosófico da *virtude* (da *aretê*) cívica ou cidadã, quer no gozo, por parte dos cidadãos, de seus direitos e desempenho de seus deveres, quer na submissão de seus interesses subjetivos ao bem comum (objetivamente considerado). Do fato, pois, de a ética de Epicuro não comportar uma teoria da virtude, requisição própria das éticas “tradicionalis”, tais como as de Sócrates, de Platão e de Aristóteles, então não poderia mesmo ser considerada uma ética em sentido pleno. Efetivamente, o que sob os pressupostos da ética foi posto por Epicuro em questão não é o desempenho cívico do cidadão ou do “indivíduo” (*o em si mesmo*)<sup>45</sup> humano em suas relações (ou correlações) coletivas, e sim o modo humano natural de ser. Trata-se da busca por uma explicitação de um modo de ser ao mesmo tempo subjetivo (referido a um sujeito particular) e objetivo (válido para todos), e caberia à Filosofia averiguar as determinações naturais condicionantes do existir ou do vir-a-

ser do humano enquanto humano. A questão primeira da suposta ética de Epicuro não está na pergunta pelo *fazer bem*, fazer o que é certo ou o que é errado racionalmente concebidos; ela não está, pois, em termos de correção moral ou no agir virtuoso em consonância com um ideal de *aretê* cidadã. Essa é uma questão segunda relativa aos seus postulados éticos, porquanto não seja secundária. A pergunta fundamental pelo agir moral está em como no humano se põe (se dá), do início ao fim de seu agir (*archê kai télos*) a *satisfação*, a *hêdonê* consoante ao seu *ser*, ou seja, à efetiva realização (enquanto *animal humano*) de sua própria natureza. Agir moralmente é pôr em prática, realizar as disposições dos *mores* (dos costumes) ou do *éthos* humano em dependência das particularidades próprias de seu existir (natural). A plena realização e/ou autodeterminação do humano (questão, aliás, primeira posta por Epicuro) só se dá efetivando, ou seja, levando a efeito as disposições da natureza humana, e não conceitos ou preconceitos de valor ou de virtude impostos, conceitual ou atributivamente, ao humano. Podemos, sim, e devemos prover-nos de conceitos de virtude, mas não sem antes, e por um lado, perguntar e buscar conhecer as reais possibilidades e limites da natureza humana em dependência do que podemos arregalar tal provisão; por outro, uma vez que a virtude está (do ponto de vista de Epicuro) vinculada ao prazer, isto é, ao viver satisfeito e feliz, decorre então o seguinte postulado: se você não consegue ser feliz, não conseguirá ser virtuoso, simplesmente porque a felicidade é o básico (o mínimo) de que você carece para viver bem e assim realizar em si mesmo a sua condição humana.

Diógenes Laércio diz que Epicuro não restringiu a sua ética a apenas uma obra, mas a estendeu “por várias”, ou seja, em todas aquelas nas quais as questões relativas ao modo humano de ser e de viver se impunham à tratativa. Foi, no entanto, no livro *Sobre os fins* (*Perì télos*) que Epicuro, segundo Diógenes, tratou mais amplamente da questão.<sup>46</sup> Ali Diógenes constatou que Epicuro concedeu à ética a seguinte função: “explicitar o que deve ser acolhido e o que deve ser rejeitado”.<sup>47</sup> Sob esse pressuposto, distinto dos filósofos tradicionais (dos que punham em destaque a legislação externa constringente da ação moral), Epicuro inverte, e põe o acento no *acolhimento* interno do indivíduo relativo aos ditames da legislação. Aristóteles, por exemplo, na *Ética a Nicômaco*, ensinava que a ética (por ele ali entendida como a ciência da *pólis*) “legisla sobre o que

devemos e o que não devemos fazer”, e que ela tem por finalidade (*télos*) “o bem humano”.<sup>48</sup> Ora, Epicuro igualmente supõe o mesmo *télos*, porém, “diverge” no que concerne à explicitação do propriamente ético (daquilo que cabe à Filosofia explicitar), e que não recai no ditame externo, e, tampouco, no simplesmente fazer ou no deixar de fazer o requerido pela legislação, e sim nas escolhas e nas recusas. É evidente que Epicuro está de acordo que, perante a legislação da *pólis*, é forçoso fazer e não fazer o que é requerido. De seu ponto de vista, a questão ética não se concentra nessa questão, mas, antes, na deliberação interna do sujeito em fazer o que deve e o que não deve fazer. Em Epicuro há uma reversão: ele dirige a compreensão e explicitação do agir ético para dentro do sujeito, e dentro dele toma por arquétipo, ou seja, por base fundante da ação moral as determinações naturais internas das escolhas e das rejeições.

Dentre essas determinações, duas são as primordiais, e que cabem, antes de qualquer outra proposição, ser investigadas: a busca natural por prazer (por satisfação) e a fuga espontânea da dor. Daí que o problema fundamental posto pela tratativa ética de Epicuro, e que aqui, sob o pressuposto de uma canônica, cabe realçar, diz respeito a um movimento interno e natural pelo qual, em vista das escolhas e das rejeições, se desperta em nós o *ajuizamento*. A questão é que, por natureza, se dá em nós tal movimento, e é ele que cabe à tratativa ética, antes de qualquer formulação racional de princípios, explicitar, ou seja, voltar-se para dentro do homem, averiguar o seu modo natural de ser, a natureza de suas impulsões, e, em vista delas, como o homem espontaneamente propende para um lado ou para outro, e, além disso, como, por esse propender, se desperta nele (sempre naturalmente) o exercício da razão e do juízo. Caberia, pois, à ética (por Epicuro essencialmente restrita, como salientamos, ao modo humano natural de ser, ou melhor, à *virtude* do humano, do *ser homem*) a função de investigar, em consonância com a física, as determinações naturais relativas ao vir-a-ser natural do humano, em sua *realidade* própria, ou seja, naquilo em que cada um é *fenômeno* para si mesmo, e, por força dele, vem a *ser a si mesmo*, ou seja, um certo ser ou realidade que requer acolhimento, compreensão e zelo. Daí porque a *autárkeia*, no sentido do *cuidado de si*, do voltar-se e do enfrentar a si mesmo em favor de si mesmo, e, por consequência, do bem-estar geral da comunidade, está na base de qualquer outro dever moral.

Em Epicuro, pois, é na busca ou no modo como humanamente se busca

por *virtude* (por aquilo que os gregos denominavam de *aretê* e que os latinos nominaram de *virtus*) que está ou se põe a primordial questão ética: aquela segundo a qual a verdade do humano (a sua *alêthès einaí*) não está em outro, mas no indivíduo (no *em si mesmo*), de modo que é permanecendo em seu próprio lugar e contexto, atarracado à sua própria *phýsis* (à sua índole, dada como fim e meio, como instrutora e como “constrangedora” – no sentido de limitante, constringente)<sup>49</sup> em dependência da qual a este ou àquele humano é facultado conhecer a si próprio, e, em vista dele, fazer-se (prosperar) em seu ser. É bem por isso que caberia à ética detalhar, em concordância com o *modo* humano natural de ser, o seu modo próprio, e prazeroso, de agir e de viver (*peri bíôn*), em vista do qual, investigando as impulsões ou propensões naturais primeiras que a todos os humanos movem, deveria determinar o ponto culminante (o *télos*) da realização natural do especificamente humano. Por ora, enfim, basta ainda aqui ressaltar que a *aretê* humana, do ponto de vista de Epicuro, é conatural às impulsões da natureza humana e, sobretudo, ao prazer de viver.<sup>50</sup>

### b) A canônica e a dialética

Sob os termos de uma dialética, Diógenes Laércio observou algo a respeito da canônica que Sexto Empírico não manifestou: que ela não se confunde com a dialética, e que, a rigor, não é uma lógica, de modo que canônica e lógica também não viriam a ser a mesma coisa. Enquanto, digamos, a canônica seria uma espécie de uníssono (de um conjunto de regras) agregador do fazer e do viver filosófico epicurista, a dialética seria uma disciplina afim da retórica, e a lógica, uma disciplina que teria a função quer de prover a estrutura formal do discurso filosófico, quer de arregimentar a argumentação filosófica mediante conceitos. Por ver na dialética (ou lógica) uma disciplina meramente retórica, mera silogística, arte da discussão verbal, Epicuro e os epicuristas a descartaram como *supérflua*. “A arte da discussão (escreveu Cícero, no *De finibus*) não existia entre eles”.<sup>51</sup> Gassendi, por sua vez, disse que Epicuro repudiava o estudo da dialética não por que ela se entregava a falsos preceitos, mas porque compactuava com questões *absolutamente inúteis e fatigantes*.<sup>52</sup>

No caso específico da retórica, Epicuro a descarta em função de seu excesso de poder adquirido no interior da vida grega. Ali, um retórico, com

apenas o domínio da palavra, com seu poder de persuasão, estaria em condições: a) de inventar, mediante o discurso, a verdade, e, quando não, fazer coincidir, e, desse modo, restringir a verdade ao arranjo lógico-gramatical do discurso; b) de sobrepujar qualquer poder ou função pública, e assim promover a crise e a instabilidade no interior da *pólis*. Não sendo, pois, o retórico um político detentor da arte (da função e ofício) da política, ele, no entanto, costumeiramente se fazia passar como se fosse um deles, e também, não sendo um filósofo, se impunha como se fosse, e, do mesmo modo, não sendo um sábio, se arrogava em ser.

Tendo a lógica se vinculado à retórica, Epicuro, em seu tempo, e por força dessa vinculação, simplesmente a descartava. Ocorre que o *fazer ciência*, de seu ponto de vista, não caberia se restringir à proferição de silogismos, aferindo e averiguando o ser das coisas com premissas e explicações puramente verbais: apenas mediante convenções da linguagem, sem, primeiro, se ater à evidência (ao *tò enárgēma*) ao “*o que*” das coisas que, para nós, se mostra com valor de realidade ou verdade.<sup>53</sup> Dá-se que, de um lado, a evidência (a coisa manifesta) e a percepção humana que dela temos, e, de outro, a percepção e a fixação dela em palavras (ou nomes) são coisas distintas: a primeira se dá em nós de modo natural (nós homens não apercebemos, por exemplo, o que é doce por convenção); a segunda não, visto que vinculamos palavras ou nomes ao percepto mediante convenção.<sup>54</sup> No mostrar-se das coisas, o *enárgēma* diz respeito ao que é percebido numa intuição atual, imediata, e, como tal, dado de modo claro e inequívoco:<sup>55</sup> podemos perceber de diferentes modos o que é doce, mas não que o *doce* seja *salgado*. Era, digamos, regra canônica do epicurista jamais substituir a investigação do *ser constitutivo das coisas* (o *tōn pragmátōn*) por palavras que a respeito delas proferimos.<sup>56</sup> Aliás, foi sob a expressão *tōn pragmátōn* que Diógenes atribuiu a Epicuro a fundamental regra canônica orientadora do epicurismo: que caberia ao físico epicurista detalhar o ser das coisas em sua *realidade* ou natureza própria e permanente.

Dá-se que Epicuro, em consonância com os antigos, admitia, nos termos da *phýsis*, que há, interno a cada indivíduo ou coisa existente, um movimento ou processo (ao mesmo tempo generativo e degenerativo) que determina, para além do ser, o acontecer, o agir ou *operar* (o *prágma*) específico de cada um, dentro do qual, o que por natureza existe, por ela

forçosamente se arregala. Daí que, em vista disso, cada coisa, indivíduo ou ser, só seria capaz de a contento se realizar na existência vivenciando as determinações de sua própria *natureza*: vivendo e operando em consonância com os ditames ou moldes de sua própria *phýsis*. Nesse contexto, porém, duas coisas ao epicurista se impunham: a) que cada coisa ou ser, porquanto existe de modo solitário no mundo (ou seja, mesmo sendo um ser único), não está isolado em relação aos demais, com os quais detém semelhanças; b) que cada coisa ou ser possui uma natureza própria, duradoura, permanente, mas não existe por si só, independente, ou seja, sem outro vínculo causal para além de si mesmo. Dada essa reciprocidade, resultou, pois, evidente, para Epicuro e para os epicuristas, a necessidade de que tanto a física quanto a ética perseguissem objetivos comuns, e, certamente, se orientassem por uma mesma *canônica* ou pragmática específica.

O que levou Epicuro a aproximar a física da ética foi o modo como as concebeu: para a física, ele atribuiu a tarefa de se ocupar com *o que é ser natural* das coisas existentes; para a ética, a investigação do operar humano, sob dois aspectos: a) que o agir humano deveria se exercer em consonância com o seu modo natural de ser em conformidade com os seus reais limites e possibilidades; b) que a ataraxia (a paz) da alma é proporcional ao entendimento de como, no mundo, as coisas são em sua natureza própria. Seria, então, função do físico epicureu investigar as coisas em vista dessa *realidade*, em consonância com o que das coisas, no mundo fenomênico, em nós se dá pela via dos sentidos, da conjectura e da linguagem, e assim lhes atribuímos ser. Foi, aliás, em vista dessa função que os epicuristas tomaram como princípio (como regra canônica) que as coisas, para nós, não são tais como as dizemos que são, mas como para nós se manifestam. Seria, pois, investigando as manifestações fenomênicas, cingindo-nos aos princípios elementares das coisas, e não a seus conceitos gerais, que poderíamos aspirar a conhecê-las.

Daí, enfim, Epicuro pode ser considerado sob dois conceitos que lhe cabem de modo bem justo e preciso: a) de um ponto de vista de sua ética, pode ser considerado como o filósofo da *não-anulação*; b) do ponto de vista da física, como o filósofo da *desmitologização* (inerente às indagações concernentes aos fenômenos do viver e do mundo). Obscurecido pela ignorância, é próprio do humano fantasiar as percepções do que não vê: fornecer atribuições míticas ao que, no escuro de sua mente, se impõe ao

pensar. É nesse “esclarecimento”, nessa iluminação, que converge a preocupação maior da física de Epicuro, e, com ela, a requerência de prover (tal como escreveu no introito da *Carta a Heródoto*) a purificação da mente e, por consequência, a paz nesta vida. A fim de *desmitologizar*, caberia ao epicurista, isto em referência aos filósofos gregos tradicionais, investigar antes *o que é ser* (a *alêthès einai*, o ser verdadeiro), e não *o que dizemos ser*, ou seja, o que é forjado pelo conceito, suposto como *realidade* concebida mediante palavras, nomes ou noções gerais abstratas. Caberia, do mesmo modo, ao físico epicurista, apaziguar as mentes, promover, como supôs Lucrécio, a *animi pax*,<sup>57</sup> e, em vista dela (dessa *paz na alma*), desfazer a rede de necessidades imaginárias sobrepostas ao ser pelo dizer, ou então pelas artimanhas silogísticas do pensar. Nesse ponto, poderíamos aqui novamente aproximar os epicuristas dos caminhos de Parmênides,<sup>58</sup> em particular daquele que queria a anteposição do *ser*, isto é, da realidade fenomênica observável, ao dizer e ao pensar.

Restrita, pois, aos limites da experiência sensível, a física de Epicuro (a sua *Perì phýseōs theorías*)<sup>59</sup> não comportava quaisquer perspectivas metafísicas para além desse limite, de modo que a *verdade* (a *alêthès einai*), o ser verdadeiro, teria, segundo ele, de ser averiguada em decorrência dos fenômenos, e não da mera explanação conceitual. Além disso, sob nenhum pretexto, seria plausível do ponto de vista de sua física criar mitos e depois inventar para eles explicações racionais. Sob os termos de uma *desmitologização*, não são mais as explicações ou os auspícios dos oráculos, os augúrios da magia e os sonhos (feitos desígnios dos deuses sugeridos no sono da noite) que Epicuro acalenta. Nesse ponto, ele reproduz à risca o que fora dito pela sibila (pela profetisa) Eritreia: que “é tudo ilusão o que os homens incultos (*áphrones*) buscam nas explicações dos sonhos”.<sup>60</sup> Sem aderência aos fenômenos, qualquer explicação ficaria destituída de critério de verdade; sem eles, as inferências da razão não teriam aportes para se apoiar. Sem o apoio dos fenômenos, restariam à mercê do mito, como que sem chão, precipitados na possibilidade de acolher, ou atribuir às coisas significados e valores que elas não têm, e, desse modo, inventar explicações que apaziguam os fantasmas da mente, e que, todavia, não combinam com a realidade.

Não temos outra referência em relação ao mundo senão a dos fenômenos – eis outra importante regra canônica da física epicurista. A

nossa efetiva relação com o mundo se dá pela via dos sentidos, de modo que não podemos descartá-los. Do mesmo modo não podemos *a priori* julgar os fenômenos como falsos, justo porque não temos outra referência senão a deles:<sup>61</sup> para julgá-los falsos, precisaríamos forçosamente ter algum outro tipo de sensação distinto da dos órgãos sensitivos de que dispomos – condição que, obviamente, nos introduziria numa cadeia *ad infinito*. Daí porque a doutrina epicurista teve a necessidade de antecipar as *sensações* (as *aisthesis*) fenomênicas aos conceitos (ao pensamento teórico), porque, sem tais percepções, ou seja, sem *o que das coisas* é passível de observação, nós nos afundaríamos nos mitos, e com eles ficaríamos recolhidos ao abrigo da fantasia e do erro. A “filosofia epicurista, como bem observou Hegel, em seu tempo e dentro de seu círculo, foi dirigida contra tudo o que fosse invenção fantástica e arbitrária de causas. (...) E (Hegel ainda acrescentou que) o método de Epicuro se endereçava, por sua *tendência*, sobretudo *contra todas as superstições absurdas da astrologia* (...) deixando que prevalecesse como verdade somente o que a sensação proclamava como verdade por meio das antecipações” sensíveis.<sup>62</sup>

### 3 – EPICURO EM REFERÊNCIA A DEMÓCRITO, A PLATÃO, A ARISTÓTELES E AOS CÉTICOS

Na medida em que comparamos, em relação ao processo de conhecer, a canônica de Epicuro com a dos célicos, a diferença desponta, primeiro, no critério de verdade: o célico, porquanto admitia a existência do mundo externo, afirmava a sua indeterminação, ou seja, a incapacidade que temos de apreender, perante o mundo, a sua realidade mediante um critério de verdade confiável, nem sensível nem racional (conceitual); o epicurista, ao contrário, dava crédito ao sensível, tanto que o tinha como critério válido para a apreensão ou conhecimento da realidade. Quer dizer: no que os epicuristas confiavam, os célicos desconfiavam; enquanto os epicuristas não tinham dúvidas de que *o que percebemos é a realidade*, os célicos admitiam apenas que, das coisas externas, percebemos algo, porém, não nos é permitido dogmaticamente afirmar que esse algo seja a realidade. Ambos, pois, epicuristas e célicos, reconhecem que há uma via de acesso à realidade, mas entre si discordam quanto ao ato mesmo de conhecer, e também quanto ao que dizemos ser a *realidade*, ou seja, ao que,

efetivamente, concedemos valor de conhecimento ou reconhecemos como sendo o real.

Ceticismo e epicurismo, cabe destacar, foram contemporâneos em Atenas, sendo que o ceticismo, e isto é o que aqui mais importa, não se deu de modo isolado da tradição platônica e dos rumos da Academia. Foi Arcesilau de Pítanes, quinto escolarca a dirigir a Academia após a morte de Platão (de 264 a 241), quem introduziu, entre os acadêmicos, o ideário cétilo. Ele foi, ao mesmo tempo, um adepto do platonismo e do ceticismo, por cujo ponto de vista se fez um crítico de Platão. Ele também tinha uma grande admiração por Epicuro, mas não a ponto de adotar a doutrina dele. Ele e Epicuro foram contemporâneos em Atenas: Arcesilau viveu entre os anos 315 e 241, e Epicuro, de 341 a 270.

Na discussão a respeito do tido como *real*, o epicurismo, perante o platonismo, promoveu como que uma ruptura. O grande embate do epicurismo com os platônicos se deu particularmente em decorrência do modo como ambos supunham acessar a *realidade* (*o que é*) ou o mundo das coisas perceptíveis. O *real* (*o tò ón* ou *o tò aléthés*), Platão o denominava genericamente de *idéa* (ideia). Por *idéa*, ele não concebia uma abstração vazia, e sim uma conotação teórica densa de significado, a ponto de o *real*, para ele, vir a ser a *idéa*. O seu sentido se impunha na medida em que *o que é*, o que se manifesta como existente, viesse a ser nomeado (*onomázo*), a se conectar e sujeitar a um nome (*ónoma*).<sup>63</sup> Quer dizer: o que existe, para nós, só se dá como sujeito existente (real) e adquire sentido na medida em que o consideramos tanto verbal quanto racionalmente, e que, por esse considerar, identificamos em sua realidade própria como *sendo* tal coisa que veio a ser contida na nomeação.

Foi em razão disso que os platônicos conceberam os *existentes*, no sentido de as coisas que são (*o tò ónta*) como sendo, em última instância, o que dizemos que é. Seria, pois, por meio do *dizer* que o ser se põe (ou se impõe) em nós como realidade ou verdade (*alétheia*) das coisas que são. Visto, entretanto, que é na razão que está o critério de verdade (tese platônica emprestada e retomada de Heráclito), e visto, além disso, que a razão humana opera mediante símbolos, então se segue (e neste ponto a tese platônica retomou Parmênides) que o real só vem a ser inteligível, e como tal, vem a ser *real* para nós, caso se submeta a um caminho de inteligibilidade: aquele pelo qual (como averiguou Parmênides) adequamos o ser ao dizer e ao pensar. Daí por que, em geral, na filosofia grega,

levando-se em conta os caminhos abertos por Heráclito, Parmênides e Platão, o ato deliberado de pensar correspondeu a um ato deliberado de elaborar um discurso.

Com efeito, do ponto de vista de Epicuro, não são os homens que se impõem racional e conceitualmente ao mundo, e sim o mundo, o universo das coisas perceptíveis que se sobrepõem aos homens. Está correto dizer que, para Epicuro, o mundo é aquilo que dizemos *o que é*, mas com uma diferença: que do *mundo* (das coisas que existem) só podemos dizer *o que é* por aquilo que ele nos permite dizer *como*, para nós, ele é. As inferências ou juízos de existência concernentes ao mundo não dizem respeito diretamente ao *ser*, e sim ao acontecer, ao manifestar-se, enquanto fenômeno também para nós, do que existe no mundo. Essa é a razão pela qual a sua teoria do conhecimento tem como primado o mundo exterior:<sup>64</sup> porque, primeiro, são as percepções externas, as *aisthesis* (e, nesse ponto, Epicuro se aproxima de Aristóteles) que estimulam o intelecto humano a sair da passividade em que habitualmente se vê enredado; segundo, porque o universo dos signos ou das palavras não retira do mundo (no sentido de retirar do *em si* das coisas) o seu significado, mas, sim, impõe ao mundo significados – não, todavia, aleatoriamente, senão em consonância com *aquilo* (em dependência dos fatos ou dos fenômenos perceptíveis) *que é* passível de ser referido e pensado pela via do discurso.

Em vista disso, não dá, a rigor, para dizer que Epicuro foi um filósofo *sensista* em sentido estrito, por quanto prioritariamente o fosse. Do fato de Epicuro recorrer tantas vezes aos termos *diánoia* (razão) e *logismós* (raciocínio) resulta, em uma limitação sem fundamento, reduzi-lo a um puro empirista. Efetivamente, Kant reconheceu nele “o mais notável filósofo da sensibilidade”,<sup>65</sup> mas não o reduziu a um mero sensista, ou seja, àquele filósofo que reduz o conhecer ao mero perceber sensível. Kant, ademais, disse que Epicuro foi um filósofo “consequente com o seu próprio sistema sensualista”, com o que quis dizer que Epicuro, “em suas inferências, jamais ultrapassou os limites da experiência”.<sup>66</sup> “Não importa”, disse ele, “o que se possa dizer dos epicuristas, pelo menos o seguinte é certo: eles deram provas da máxima moderação no prazer e foram os melhores filósofos da natureza entre todos os pensadores da Grécia”.<sup>67</sup> Kant, pois, tinha um conceito muito positivo a respeito de Epicuro e de seu sistema filosófico. De Hegel não dá para se dizer o

mesmo. Ele “louvou” Epicuro discordando dele: “se a física consiste, como se admite, em ater-se, por um lado, à experiência imediata, e, por outro, àquilo que cai dentro na experiência direta (...), não cabe dúvida de que Epicuro pode ser considerado, se não o iniciador, pelo menos o principal representante deste método”<sup>68</sup> – método com qual, evidentemente, Hegel não estava plenamente de acordo. Norman De Witt objetou, muito acertadamente, ser uma “falácia (...) classificar Epicuro como um empirista no sentido moderno”, pela seguinte razão: porque “ele nunca declarou ser a sensação fonte de conhecimento, e, tampouco, que todas elas sejam confiáveis”. “O *status* das sensações (observa) é o de serem testemunhas perante o juízo e se limita a confirmar ou não confirmar a veracidade de uma dada proposição”.<sup>69</sup>

Não foi, pois, em Platão, mas em Demócrito (sob influência de Nausifanes), que Epicuro se adentrou à questão do conhecimento. Neste, como em outros setores, também no da física e no da ética, Epicuro recolheu influências de Aristóteles, em grande medida por meio de Teofrasto. Podemos condescender com Hegel, que a “teoria” do conhecimento de Epicuro não é assim tão rica, mas também não é tão pobre ao modo como ele supôs: “A essas escassas e pobres passagens, expostas em parte de um modo obscuro ou torpemente extraídos por Diógenes Laércio, a que se reduz a teoria epicurista do conhecimento, dificilmente poderia conceber-se uma outra mais pobre”.<sup>70</sup> O certo é que a suposta teoria do conhecimento de Epicuro, ao contrário do que se deu em Kant, nunca coube e não cabe muito bem em Hegel. A tese que Epicuro, por exemplo, recolheu em seu mestre Nausifanes – que “tudo o que não é realidade visível (*tôn phanerôn*) é obscuro e confuso (*tôn adélon kai adialéptôn*)”<sup>71</sup> – efetivamente não combina com Hegel. Mas nem o próprio Epicuro, na medida em que concebeu o *átomo* em si mesmo como *phanerôn*, concordou plenamente com essa tese.

Da parte de Nausifanes (de cujo ensino Epicuro frequentou na juventude), ele admitia que só há um meio de tornar o invisível claro e discernível, mediante o “método” que ele denomina de *dialogismo*.<sup>72</sup> O *dialogismo* veio a se constituir em um dos cânones de Epicuro. *Dialogismós*, em sua significação semântica, corresponde à arte do diálogo: a um modo de reproduzir em diálogo o que se vê ou se observa. O *dialogismo*, derivado de Nausifanes, corresponde não estritamente à arte

de “dialogar” entre pessoas, e sim com as coisas, mediante o que se pode inferir algo a respeito delas, a partir delas: não pelo que elas são em si (por atribuição ou por mera convenção), mas pelo que se mostram ser para nós – em dependência do que, delas, pela via dos sentidos, e dos *átomos* que delas para nós se transferem, podemos perceber. Eis aí a razão pela qual o *dialogismo* é concebido como um modo ou tipo de inferência natural em dependência da qual o que é invisível e escondido (*adéla*), para nós vem a ser, se torna como que espontaneamente *visível* ou perceptível; outros termos: o que está escondido (os *átomos* dos quais as coisas se constituem, e pelos quais certos delas se tornam perceptíveis) se põe à mostra, se *contemporiza* em nós mediante o sentir, o pensar e o dizer. É através do sensível que o ser das coisas (aquilo que delas podemos perceber em dependência da capacidade de cada órgão sensível) vem ao intelecto (alcança o *pensar raciocinativo*), e, enfim, é nomeado (é condensado pelo universo dos nomes).

Proclo, em seu *Comentário ao “Crátilo” de Platão*, assegura que Demócrito considerava a origem dos *nomes* como pura *convenção*, ou seja, como se fossem concebidos mediante pactos ou acordos recíprocos casuais no interior de uma comunidade. Epicuro, nesse ponto, mais do que manifestar desacordo em relação a Demócrito, buscou explicitar o próprio conceito de *convenção*, por ele concebido como posterior e não anterior ao processo da nomeação. Proclo, todavia, tende a fazer crer que Epicuro se contrapõe a Demócrito, e que, ainda, defende a disparatada tese de que os nomes se originam por *natureza* e não por *convenção* (como supôs Demócrito). Trata-se aqui, como em vários outros pontos, de uma intriga de Proclo com relação a Epicuro. O fato é que bem mais (ou bem menos) que um crítico de Epicuro, Proclo foi, isto sim, um censor e ferrenho adversário. Ele, em geral, não examina e avalia a doutrina de Epicuro no sentido de distinguir (mediante análise) o verdadeiro do falso, ou o suposto como certo ou como errado; ele apenas desaprova em dependência do que, para ele, é crível como verdadeiro ou como falso, dado como certo ou como errado. Daí a mera censura e a desaprovação, fruto de uma atitude em si mesma não filosófica: Proclo sobrepõe aos princípios ou preceitos de Epicuro os seus, de tal modo que aqueles que combinam com os seus, ele os aprova e toma como seus; já os que não combinam, limita-se a descartá-los, desprová-los e maldizê-los. E o mais curioso é que Proclo não se limita apenas a maldizer os princípios, mas se avança no homem

Epicuro, de modo às vezes perverso, a ponto de ter estimulado o padre Pierre Gassendi a altivamente sair em defesa do modo humano de ser e de viver do filósofo Epicuro.<sup>73</sup>

No que concerne à origem dos nomes, Epicuro difunde a tese de que eles não obedecem a entendimentos *prévios* nem decorrem de normas prévias baseadas na experiência recíproca que gera uma aceitação (tácita ou não) numa coletividade. Epicuro admite a experiência recíproca, mas não que ela impõe normas ou gera aceitações *prévias*. Nesse processo, ele também admite o acaso, em cujo ponto concorda mais uma vez com Demócrito. Entretanto, do ponto de vista dele, a origem dos nomes não está na *convenção* (em acordos prévios), e sim decorre do *aleatório*, ou seja, de circunstâncias imprevisíveis, casuais, fortuitas, em que o humano isolado, ou dentro de um pequeno grupo, ou ainda numa maior coletividade, e também por *pendor e necessidade natural*, vai atribuindo nomes às coisas em vista da confabulação e do entendimento. Os humanos, na medida em que se relacionam com as coisas, carecem *naturalmente* de atribuir nomes a fim de poderem, entre si, confabular e se entender a respeito delas. Na medida em que, no decurso do tempo, vão dando nomes às coisas, aí, sim, vai se criando a *convenção*, ou seja, promovendo espontaneamente um acordo ou pacto (tácito ou não) entre os indivíduos. A *origem*, portanto, não está na convenção, visto que ela é posterior, e, tampouco, está nos deuses ou nos homens, em um só ou em um grupo seletivo.

Num dos fragmentos recolhidos em Enoanda consta, como máxima de Epicuro, que os nomes (*ónomatos*) “não os introduziram Hermes”, como dizem alguns, nem foram “dados às coisas por convenção”; também não coube a um só indivíduo, que, indicando cada coisa, dizia: “Isto aqui deverá ser chamado de *pedra*, aquilo ali de *madeira*, aquilo lá de *homem*, ou de *cachorro*, ou de *boi...*”.<sup>74</sup> Isso se deu de modo natural ou espontâneo, e foi se acumulando e se enriquecendo no decurso do tempo, até se constituir (naturalmente) em convenção. O que diz, pois, Epicuro, está próximo do que defendeu Demócrito, mas não é a mesma coisa. Proclo, em referência a Demócrito, ressalta quatro argumentos dos quais se serviu no intuito de viabilizar a sua opinião: 1º) o da *homonímia*, pelo qual, segundo Demócrito, coisas diferentes são chamadas pelo mesmo nome, e, sendo assim, segue-se que os nomes não existem por natureza,

pois, se existissem, coisas diferentes necessariamente teriam de ter nomes diferentes. Platão, na *República*, mas sem referir-se a Demócrito, postula a *homônimia* sob os seguintes termos: como “uma ideia única aplicada a uma multidão de coisas que designamos com o mesmo nome”, por exemplo, “a multidão de camas e a multidão de mesas”;<sup>75</sup> 2º) o da *polionímia*, pelo qual, se nomes diferentes se ajustassem a uma mesma e única coisa, também se ajustariam entre si, o que é impossível; 3º) o da *metonomásia*, da mudança dos nomes, pelo qual mudamos nomes sem qualquer razão ou justificativa, por exemplo, o de Arístocles para Platão, o de Tirtamo para Teofrasto... Se os nomes fossem dados por natureza, isso não poderia ocorrer, estaríamos impossibilitados de promover qualquer mudança; 4º) o da *homoíôn elleípseos*, da carência de semelhança, pelo qual, por exemplo, a partir da ação de *pensar* (*phronêseôs*) não estamos em condições de derivar *pensamentos* (*phroneîn*) ajustados no som e na significação, de modo que promovemos a paronomásia (*paronomázomen*),<sup>76</sup> ou seja, a origem comum de diversas palavras com sentidos diferentes.

Epicuro está de acordo com Demócrito que os nomes são convencionados por acaso e não impostos por natureza. Além disso, ambos concordam que as coisas não mudam apenas porque lhes damos ou lhes mudamos os nomes. Sempre se valendo, mesmo que indiretamente, do pensamento de Demócrito, Epicuro parte sempre do sensível, porém, com alguma ressalva: uma, que o sensível (por mais que nos ponha diretamente em contato com a realidade) não nos fornece a respeito dela senão conhecimento *obscuro*; outra, que não é a razão que dá realidade ao ser, mas é a *realidade* do ser percebido (pelo sensível) que se impõe à razão. A justificativa dele é a seguinte: a razão requer o sensível, sem o qual (e, evidentemente, sem símbolos) não opera. Vale, pois, para ele, o mesmo princípio de Aristóteles: aquele segundo o qual o conceito testemunha em favor do fenômeno e o fenômeno em favor do conceito. A razão opera com símbolos, e o símbolo não é, e não toma o lugar da realidade; apenas lhe remete ou reenvia, promove uma ligação entre o ser e o pensar. Nesse intercâmbio há, todavia, uma grande, e, ao mesmo tempo, intransponível dificuldade: a realidade, do ponto de vista de Epicuro, são *átomos*, aos quais, pelo sensível, não temos acesso. Daí a condição de *obscuro*; além disso, os nossos sentidos não são, rigorosamente falando, ou, dito de modo

mais preciso, não se constituem em critérios de verdade, no sentido de fornecer *conhecimentos*, a não ser *perceptos*, que, para nós, são sempre claros, precisos, detentores de uma realidade indiscutível. Se, por exemplo, percebo (na forma de átomos ou de partículas) algo doce, indiscutivelmente ele é para mim doce, sem a possibilidade de alguém me convencer de que ele é salgado. Além do mais, aquilo que percebo como *sendo* doce (átomos de docura) existe para mim como um algo doce, de tal maneira que os meus ou nossos sentidos se constituem, isto também, em critérios de reconhecimento ou certificação de *existência*. Sob os termos do real concreto (do *tò ón*, do *ser* ou do *tà ónta*, das *coisas que são*), não basta imaginativamente admitirmos que algo existe para que ele venha a existir. São os mitos que criam tais existentes, e, na medida em que criam, promovem crenças, e, com elas, a tranquilidade e o temor! Para que algo efetivamente exista, é preciso que ele se mostre, e que esse algo seja por nós percebido, a fim de que o validemos (o reconheçamos) como tal. Ora, só temos, pois, em nós disponível (eis, enfim, o pressuposto de Epicuro) um único critério de validação de existência: os sentidos (a experiência sensível), de modo que é por eles que certificamos se algo existe ou não.

Visto que os *átomos* (enquanto *corpos* em si mesmos existentes) se subtraem aos sentidos, então Epicuro foi levado a supor que eles requerem a intervenção de um órgão cognoscitivo mais fino, sutil, capaz de efetivamente conhecer a *verdade* deles (o *que é real*). Daí que Epicuro igualmente supôs que, perante o *mundo* (perante o universo da realidade visível, do *tò phanerón*), estamos sempre diante de uma antinomia, ou, se quiser, perante duas fronteiras: a do que é perceptível (que se dá imediatamente através dos sentidos), e a do que é imperceptível (que se esconde ou que, mesmo manifestando-se, é *obscuro*). Trata-se, pois, de uma ambiguidade, que, perante o que existe, não nos permite conceber uma unidade real, objetiva, a não ser por suposição ou convenção pela via da linguagem. Quer dizer: o *que é perceptível* são sensações de coisas que, em sua realidade concreta, são *átomos*: partículas materiais invisíveis e indivisíveis (indivisibilidade do ponto de vista material e real, e não do ponto de vista de um contínuo geométrico). Tais *átomos* são, com efeito, corpos primeiros (criados e indestrutíveis) que, continuamente, combinando e misturando-se entre si (algo que a Natureza sabe muito bem fazer sem o auxílio atual de qualquer intervenção ou providência) dá ser ao que tem ser; portanto, o ser (e, do mesmo modo, a forma) é matéria, pois a

sua *realidade* (não sendo *idéa*) são *átomos*: partículas ou elementos que constituem ou dão ser (ou forma) ao ser – ao *real*. Real, então, para Epicuro, é tudo aquilo que é constituído de *átomos*, e, portanto, o real não se restringe apenas ao átomo; com efeito, dado que tudo o que é dotado de átomo é corpo, então, *corpo* é tudo aquilo que de átomo se constitui. E daí, enfim, a razão pela qual Epicuro considera as qualidades perceptíveis das coisas em relação aos átomos, e não aos fenômenos (sensíveis), ou seja, aquilo que, das coisas, é manifesto e acolhido pela percepção e dado ao discurso pela via do intelecto. Se, como foi dito, é por convenção que *sabemos*, isto é, que inferimos racional e verbalmente *o que é*, sucede, em última instância, que não é por convenção que *o que é*, é. E aqui mais uma vez está o ponto no qual Epicuro, mesmo convergindo, diverge de Demócrito.

Além de Demócrito, também Aristóteles exerceu extraordinária influência na doutrina de Epicuro. “Epicuro (esta observação é de Ingemar Düring) retomou a ideia de que os vocábulos são símbolos convencionais... A sua teoria da linguagem mostra tal afinidade com a aristotélica que até se pode dizer que ela foi derivada de Aristóteles”.<sup>77</sup> Düring efetivamente tem razão; no entanto, a sua afirmação de que a teoria da linguagem de Epicuro “foi derivada” de Aristóteles carece de algum reparo: primeiro, realçar que Epicuro não plagiou, e, tampouco, adotou como sua a teoria da linguagem de Aristóteles; segundo, que a questão primordial destacada por Düring é *afinidade*, e, podemos dizer, concebida nos mesmos termos como Epicuro procedeu perante Demócrito: promovendo uma profunda reflexão sobre as teses de seu antecessor, e provendo nuances e sutis diferenças em favor de um melhor arranjo e qualificação da tratativa em discussão. Nesse ponto, assim como em outros, Epicuro procedeu ao modo ancestral grego de filosofar, qual seja, o da recorrência aos antecessores em vista de uma melhor qualificação, no sentido de tornar mais eficientes, melhorar, e, sobretudo, tornar mais verazes as teses ou pressuposições teóricas dos antecessores. A prosperidade da Filosofia grega dependeu sempre desse envolvimento, em dependência do qual o filósofo ou estudioso atual se colocava na senda da verdade, ou seja, insistia em encontrar no antecessor um caminho de *verdade*, a fim de trilhar nele, e, evidentemente, construir, torná-lo ainda mais arranjado e veraz. O que de suposto como *falso* se interpunha no caminho da verdade (visto que o pensar grego, além de heurístico, também se exercia de modo *dialético*) nunca era suficiente para

destruir; ao contrário, servia igualmente de guia, quando não de contraposto para uma renovada recitação e reedificação da verdade.

No confronto de Aristóteles, mesmo admitindo uma defasagem entre o ser (a realidade percebida) e o dizer (o nomear),<sup>78</sup> Epicuro de modo algum descarta a real necessidade de que as coisas sejam nomeadas. Ele sabia que não há outro meio de termos acesso *racional* às coisas senão pela via simbólica ou do discurso, que, por sua índole, expressa não o que a coisa é, e sim o que os sentidos na referência à coisa perceberam como o é da coisa. Ele também sabia, do mesmo modo, que a proximidade entre *o que* é percebido (aquilo que os sentidos captam da coisa percebida) é bem maior, visto que se trata de um perceber vívido, que as palavras ou nomes convencionados para este fim, ou seja, para dizer ou significar *o que as coisas são* pela via do sensível. Daí por que, sobre o item da nomeação, Epicuro vinculou *natureza* (isto é, o impulso natural humano de dar nomes e de se expressar foneticamente) e *convenção* (a necessidade humana de eleger vocábulos aptos para as suas referências comuns). Epicuro, com efeito, distingua (tal como observou Diógenes Laércio) o que denominou de *pragmata* (o universo das coisas concretas) e a *phonê* (o som em dependência do qual o que é real adquire para nós realidade e motivação ou significação mental).<sup>79</sup> Por isso que os *nomes*, ou, melhor dizendo, os *sons* de reconhecimento, são, para Epicuro, mais claros que as definições, ou seja, que um conjunto de *sons* explicativos nomeativos. Quando alguém diz, por exemplo, “*homem*”, quem ouve o som *homem* entende melhor, tem um mais pronto entendimento, do que se alguém diz “animal *racional*”; outros nomes, como, por exemplo, o de *prazer*, o som fonético escutado – *prazer* – comporta significados mais claros através da audição (para quem ouve) que através de uma explanação ou definição...<sup>80</sup> Até mesmo Descartes, sobre outros termos, adotou semelhante opinião: “O que é, pois (pergunta-se), que acredito estar aqui diante de mim? Sem dificuldade (responde), penso que é um homem. Mas (retorna), o que é um homem? Direi que é um animal *racional*? Não certamente! Pois necessário seria que investigasse depois o que é ser animal, e o que é ser *racional*, e assim, de uma única questão caímos inevitavelmente em uma infinidade de outras questões ainda mais difíceis e embaracantes”.<sup>81</sup>

Relativamente ao valor que Epicuro atribuía à nomeação, há, nesse sentido, um fragmento atribuído a Metrodoro de Quio (um dos mestres de

Epicuro),<sup>82</sup> segundo o qual a realidade das coisas requer e tem sempre uma força apelativa nominal. As palavras ou termos são dotados pelo pensamento de significados, de modo que dizem, por convenção, o que a realidade é, ou, ainda, muito mais. Por exemplo, a palavra *morte*, em razão de sua força evocativa (em que se impõe a fantasia e o imaginário, e também fatores psicológicos, para além da realidade dada), é bem mais complexa e terrível que a morte real propriamente dita. Mas eis o fragmento atribuído a Metrodoro de Quio: “Tudo vem a ser (disse ele) aquilo que pensamos”.<sup>83</sup> A pressuposição, pois, de Metrodoro parece ter sido esta: a de que o pensamento (*noûs*) dá “ser” ao que tem e ao que não tem ser. Todavia, o *noûs* comporta não só a reflexão intelectual, como também a percepção sensorial; é distinto da *diánoia*, ou mesmo da *sýnesis*, na medida em que são termos que expressam um âmbito mais restrito: o da compreensão intelectual e discursiva. O *noûs* indica, em sentido amplo, a mente, em toda a sua dimensão ou capacidade (sensitiva e intelectiva, cognoscitiva e imaginativa, e também volitiva), e, portanto, expressa um vigor ou energia interna própria do ser racional. Para Platão, o *noûs* indica não todo o âmbito intelectual, e sim a sua parte superior, ou seja, o que ele denomina de *logistikón*: certa esfera do pensamento racional que se conduz exclusivamente mediante *nóêmas* (noções, conceitos) do pensar ou da razão. Nesse nível, o *noûs* não dispensa o *logos*, em termos semelhantes, tal como já visto em Heráclito, segundo o qual o *logos* (pensamento ou razão) corresponde ao *logos* (palavra ou discurso), de modo que um sem o outro resulta ou inativo (o pensamento não pensa) ou vazio de significado: a palavra nada diz, resulta como se fosse oca.

Na *Carta a Heródoto*, Epicuro viu nos *nomes*, mais precisamente na necessidade humana de nomear, um meio eficiente de os homens se relacionarem com as coisas e entre si: criar coletividade com o mundo e consigo mesmos. Ele concebeu o *nomear*, primeiro, como uma atividade fundamental do entendimento ou das explicações humanas; segundo, como um processo evolutivo da atividade ou do desempenho humano em conhecer. Quanto ao primeiro aspecto, Epicuro, logo no introito da *Carta a Heródoto* – carta na qual se propõe apenas oferecer um resumo ou, digamos, um esquema restrito dos temas principais “do conjunto da doutrina” –, dirige a Heródoto a seguinte consideração: “Antes de tudo, Heródoto, é preciso ter em conta o que se insere sob os sons (*toîs*

*phthóggois)...*”<sup>84</sup> A questão fundamental, posta em cena por ele naquele contexto, está no rigor com que o filósofo deve travar a relação entre o pensar e o dizer, tanto quanto deve igualmente fazê-lo na relação entre o *ser* (o que a nós empiricamente se manifesta como realidade fenomênica perceptível) e o pensar. Quanto ao segundo aspecto, o da qualificação do nomear, foi relativamente a ele que Epicuro não se dispôs a reconhecer que os nomes tenham sido “no início, gerados por convenção”,<sup>85</sup> mas por outros diversos fatores relativos à própria natureza humana, quer subjetivos de cada povo ou nação (*éthnê*), quer também por elementos derivados das *afecções* e das recepções particulares de imagens...

Epicuro supôs que cada etnia (cada *éthnos*) tomou a iniciativa de instituir um uso comum, a fim de poder “designar as coisas com menos ambiguidade e mais brevidade”; ademais, as coisas de pouca visibilidade comum, admitiu que “os que delas detinham algum conhecimento” introduziram nomes por força de alguma razoabilidade de sons e de significação...<sup>86</sup> Sob a origem dos *sons*, consta em Lucrécio a seguinte observação: “Quanto aos diversos sons da linguagem, foi a natureza que forçou os homens a emitir-los, e a utilidade levou a expressar o nome das coisas”.<sup>87</sup> Diógenes de Enoanda (o discípulo que *inscreveu* em pedras a doutrina de Epicuro) dizia, em oposição a Demócrito, que os nomes não foram impostos às coisas “por convenção e ensinamento – *thésin kai disdaskén*”,<sup>88</sup> mas equacionados à natureza das coisas e articulados por convenção de sons e de significação. Em outras palavras: a convenção promoveu a linguagem, e a linguagem moveu a reflexão, ou seja, o movimento de um coincidiu com o de outro, de tal modo que acabou trazendo prosperidade e identidade ao *éthnos* humano. E assim se deu, segundo Epicuro, porque a Natureza nos instrui de diversas maneiras, e o faz bem antes de qualquer empenho no sentido de nós, racionalmente, vincularmos coisas, percepções e nomes. As nossas relações com a Natureza são tão múltiplas e variadas que ultrapassam essa simples vinculação. Com efeito, no que tange ao processo de vincular percepções e imagens a palavras ou a nomes, e, posteriormente, a frases e a discursos racionalmente articulados, isso é posterior.

Ora, “os nomes (escreveu Epicuro a Heródoto) não nasceram inicialmente por convenção”.<sup>89</sup> Isso se deu posteriormente. Em algum

momento, nas origens, e isto em decorrência do modo humano (natural) de ser, e, também, em posterior consonância com cada povo ou nação, os homens foram levados a “forçar para fora o ar”, a emitir sons (*tòn aéra ekpémpei*) sob o efeito das afecções e das imagens. Para as mais diversas percepções e imagens buscaram, cada *éthnos* a seu modo, guturalizar sons com os quais articulavam vinculações entre a percepção (o que era percebido através do sensível) e a comunicação (o que se desejava expressar, e de algum interesse e/ou utilidade). Daí que o primeiro empenho humano não se deu no sentido de vincular coisas e nomes, mas apenas percepções e sons, e, em vista disso, atender necessidades e interesses. O empenho da racionalidade se despertou lenta e tardiamente... Dá-se que o exercício da racionalidade humana (um *status* que, a bem da verdade, ninguém alcança em plenitude) foi um modo de ser e de se exercitar humanamente que se instaurou feito uma petição: como uma consequência requerida pelas mais diversas necessidades e interesses cotidianos. O exercício racional se impôs como uma dedicação constante, primeiro, no sentido de superar a irracionalidade manifesta no fazer e no agir, e condensadas em opiniões, inerentes às quais estão contidos o perceber, o nomear e o pensar, e, além deles, os preconceitos e os mitos. A grande dificuldade que circunda o opinar deve-se, primeiro, em razão da prontidão com que as opiniões humanas são proferidas, ou seja, a rapidez com que saltam do *perceber* ao *dizer*, sem um devido ajuizamento ou parada reflexiva; segundo, em razão justamente do fato de as opiniões em geral serem desprovidas de um efetivo exercício do juízo, em particular daquele que a Filosofia, mediante a requerência de educação e cultivo, se dedica em identificar e praticar.

<sup>1</sup> CRISIPO (285-205 a.C.) foi o teórico e o lógico defensor do estoicismo contra os ataques dos acadêmicos e dos epicuristas. Por isso, depois de Zenão de Cício (335-263 a.C.), ele é considerado o segundo fundador do estoicismo. Sobre ele, Sêneca proferiu o seguinte juízo: “um grande homem, sem dúvida, mas como todo grego, nele a agudeza excessivamente sutil se manifesta e, muitas vezes, conspira contra ele, pois, quando trata alguma questão, belisca, mas não aprofunda [*pungit, non perforat*]” (*De Beneficiis libri*. I, IV, citado por Juan García-Borrón MORAL, *Séneca y los Estoicos. Una contribución al estudio del senequismo*, Barcelona, Marina, 1956, p. 34, nota 21).

<sup>2</sup> *lógikòn physikòn êthikòn* (SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, II, II, 13 – Ed. por R. G. BURY, Londres, W. Heinemann Ltd./Nova Iorque, G. P. Putnam’s Sons, “The Loeb Classical Library”, 1933; consultamos também: *Les esquisses pyrrhonniennes*, II, II, 13 – Trad. de Geneviève Goron, em *Oeuvres Choisies de Sextus Empiricus*, Paris, Aubier, 1948, p. 216).

<sup>3</sup> Geneviève RODIS-LEWIS, *Epicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 32 e 67-69; Jean-François DUVERNOY, *O Epicurismo e sua tradição antiga*, trad. de Lucy Magalhães, Rio de

Janeiro, Zahar, 1993, p. 31-32; Francis WOLFF, *Logique de l'élément clinamen*, Paris, PUF, 1981, p. 42; Jean SALEM, *Démocrite, Épicure, Lucrèce: la vérité du minuscule*, Fougères, Encre Marine, 1998.

4 Nas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (em IX, 87 e 116), Diógenes faz duas claras referências a Sexto Empírico; em IX, 116, Diógenes diz apenas que Sexto Empírico foi “autor de uma obra em dez livros sobre o ceticismo”.

5 ... eis tría, tó de kanonikòn kai physikòn kai êthikón (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 29). O que está entre parênteses foi acrescentado.

6 Dedicamos um estudo específico: “Sobre as diferenças entre éthos com epsílon e êthos com eta”, em *Revista Transformação*, UNESP/Marília, v. 32, n. 2, 2009, p. 9-44.

7 toû alêthès einaí ti ésti kritérion (SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos*, VII, 203-216, – Ed. por R. G. BURY, Cambridge, MA/ Londres, Harvard University Press/ W. Heinemann Ltd. (The Loeb Classical Library), 1971.

8 SEXTO EMPÍRICO, *Les esquisses pyrrhonniennes*, II, II, 13.

9 No *Questões Fundamentais da Filosofia Grega* (São Paulo, Loyola, 2006), dedicamos um longo estudo a esse respeito, p. 313ss.

10 “... disseruntur subtilius” (*Tusculanarum disputationum*, IV, 14 – *Tusculanes*, tradução, notas e introdução de Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1958).

11 EPICURO, *Opere*, Graziano ARRIGHETTI, Torino, Enaudi, 1973, p.706-732.

12 Nem a obra de Platão nem a de Aristóteles são resultantes de uma só cabeça ou escritas por uma só mão. A Filosofia, no mundo grego, sempre foi fruto de uma obra coletiva, e não particular. A Filosofia, entretanto, se restringia a um éthnos ou linhagem filosófica, da qual se apresentava sempre um mentor, que, por sua vez, nem sempre era o escritor da doutrina. O escritor da doutrina pitagórica, por exemplo, foi Filolau, e não Pitágoras; o mesmo se deu com a doutrina estoica, da qual o escritor foi Crisipo, e não Zenão. Platão, perante a Academia, parece ter sido, a um só tempo, o mentor e o escritor...

13 Não, por certo, diretamente. Nos *Filósofos Pré-Socráticos* (3<sup>a</sup> ed., Porto Alegre, Edipucrs, 2012), defendemos a tese de que a vinculação entre Parmênides e Heráclito se deu por interferência e mediação de Xenófanes. Ali, aliás, destacamos um rol de termos comuns entre ambos.

14 “... anóéton anônymon...” (DK 28 B VIII, vv.17-18).

15 DK 21 B 2, 7-8.

16 DK 28 B VIII, vv. 34-36.

17 “o nascimento das ideias – génesis tôn eidôlôn...” (EPICURO, *Carta a Heródoto*, 48).

18 Recolhemos a expressão em Cyril BAILEY: *the clear vision (The Extant Remains*, p. 242 e 256 – *With short apparatus*, trad. e notas de Cyril Bailey, 3<sup>a</sup> ed., Hildesheim/Zurique/Nova Iorque, Gerg Olms Verlag, 1989).

19 *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 34. Laks supõe que tôn pragmátôn refere-se “não apenas aos objetos do mundo tais como eles existem, mas, além disso, ao resumo da canônica, aos próprios critérios” (André LAKS, “Edition critique et commentée de la Vie d’Épicure dans Diogène Laërce X, 1-34”, trad. e notas de André Laks, em J. BOLLACK & A. LAKS, *Cahiers de Philologie. Etudes sur l’épicurisme antique*, I., Lille, Presse Universitaire, 1976, p. 116).

20 “Efetivamente, se retiramos do homem os sentidos, não resta mais nada – *Etenim quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est...*” (*De finibus*, I, 30).

21 *Carta a Heródoto*, 39.

22 À afirmação de Epicuro – “o todo é” –, Gassendi acrescentou entre colchetes “corpos e vazio”, e, depois disso, a *Carta a Heródoto* acabou incorporando a assertiva: “o todo é corpos e vazio”. O vazio e os corpos são os dois elementos constitutivos do todo.

23 “The philosophy of Epicurus was an immediate reaction to the skepticism of Pyrrho ....” (DE WITT, Norman Wentworth, *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press/Londres, Oxford University Press, 2<sup>a</sup> ed., 1964, p. 7 e 26).

[24](#) SEXTO EMPÍRICO, *Hipotíposes pirronianas*, III, 32, 280.

[25](#) “*Percepta appello, quae dicuntur Graece theôrêmata*” (*De fato*, VI, 11 – *Traité du Destin*, texto org. e trad. por A. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1950).

[26](#) “Epicuro ensinava que as sensações, as impressões produzidas nos nossos órgãos sensoriais pelos fenômenos externos eram sempre verdadeiras. Da sua prova não há apelação. Aristóteles dizia o mesmo. O fato de que um remo parece curvado na água não contradiz essa regra. Só podemos corrigir essa impressão por um emprego mais cuidadoso dos nossos órgãos sensoriais. Retire-se o remo e ver-se-á que ele é reto. Daí surge um princípio importante. O processo de obtenção do conhecimento através das sensações não é passivo. Necessita-se de atenção. O homem, como sujeito na busca do conhecimento, deve orientar e controlar os seus órgãos sensoriais” (Benjamin FARRINGTON, *A Doutrina de Epicuro*, trad. de Edmond Jorge, Rio de Janeiro, Zahar, 1968, p. 114).

[27](#) Na *Acadêmica*, Cícero atribui a um tal de Amafinius ter sido o primeiro a traduzir a palavra grega *átomo* para *corpusculi* (*corpúsculo*). Cícero manteve essa tradução, por, evidentemente, considerá-la apropriada. Foi o filósofo anglo-irlandês Robert Boyle (1627-1691), em seu tratado *Of the Atomical Philosophy*, que forjou a expressão hoje clássica de “filosofia corpuscular”, por ele também denominada, referindo-se às *partículas* atômicas, de *minima* ou de *prima naturalia* (R BOYLE, “Considerations and Experiments touching the Origin of Forms and Qualities”, em *The Works*, Olms, Hildesheim, 1965, t. III, p. 1-112).

[28](#) *Carta a Heródoto*, 75.

[29](#) No dizer de Cícero, comentando Epicuro: “ele disse que os sentidos são os mensageiros da verdade” (*De natura deorum*, I, XXV, 70).

[30](#) *De rerum natura*, I, 423.

[31](#) *De rerum natura*, I, 700.

[32](#) A expressão “investigar a natureza” foi traduzida de *physiologêteón*; os termos “axiomas vazios e de leis hipotéticas” de *axiômata kenà kai nomothesías* (*Carta a Pítocles*, 86).

[33](#) “... enuntiatio (quod *axioma dialectici appellant*)” (*De fato*, X, 20).

[34](#) G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, 2ª ed. preparada por Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 389-392.

[35](#) Léon ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973, p. 370.

[36](#) L. ROBIN, *La pensée grecque...*, p. 371.

[37](#) HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía*, Tomo 1, Antigüedad, Edad Media, Renacimiento, trad. de Luis Martínez Gómez, Barcelona, Herder, 1954, p. 189.

[38](#) Francis Macdonald CORNFORD, *Principium Sapientiae, As origens do pensamento filosófico grego*, trad. de Maria Manuela R. dos Santos, Lisboa, Gulbenkian, 1989, p. 24.

[39](#) Na expressão de Diógenes: *tés kat'autòn philosophías*.

[40](#) *perì kritérion kaì archès kaì stoicheiôtikon* (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 30).

[41](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 30.

[42](#) Quem não está em paz dentro de si não expande paz para ninguém!

[43](#) *perì physeôs theôrías katà stoicheion*.

[44](#) O título *Perì phýseôs* foi amplamente aplicado a quase todos os filósofos pré-socráticos. Depois que Aristóteles os denominou de *physikoí* e de *physiológoi*, essa aplicação se tornou um hábito generalizado. Tudo o que os pré-socráticos escreveram sobre o tema *phýsis* a tradição intitulou com a ampla designação de *Perì phýseôs*, ou seja, *Sobre a natureza...* Tratamos longamente desse tema nos *Filosofos Pré-Socráticos* (3ª ed., Porto Alegre, Edipucrs, 2012) e no *Questões fundamentais da filosofia grega* (São Paulo, Loyola, 2006).

[45](#) A afirmação ligeira de que “na Antiguidade não existe o conceito de indivíduo” carece ser revista, e por uma razão bem simples: porque o conceito de *indivíduo* deriva dos gregos, remonta à mônada dos pitagóricos, e a uma gama de outros conceitos filosóficos sob os termos da *hídia*, da

*hénosis*, do *kath'hékaston*, do *adiaíretos*, do *heautês*, do *átomo* etc. São, com efeito, duas coisas distintas: uma, o conceito filosófico propriamente dito do que veio a ser concebido por *indivíduo*; outra, a caracterização, uso e aplicação desse conceito nas concepções, sobretudo vinculadas à sociologia e ao direito, da Filosofia moderna e contemporânea. Dedicamos a esse respeito dois estudos: “De Narciso a Epicuro: do emergir ao resgate da *individualidade*”, em *Revista Hypnos*, São Paulo, n. 25, 2010, p. 129-263; “Sobre o conceito aristotélico de *indivíduo*”, em BOMBASSARO, L. C. et alii (orgs.), *Pensar Sensível. Homenagem a Jayme Paviani*, Caxias do Sul, EDUCS, 2011, p. 121-134).

[46](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 31.

[47](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 30.

[48](#) *Ética a Nicômaco*, I, 2, 1094b 5-6.

[49](#) *Carta a Heródoto*, 75.

[50](#) *Carta a Meneceu*, 132.

[51](#) *De finibus*, I, VIII, 26. O que traduzimos acima foi dito por Cícero, assim, em latim: “Disserendi artem nullam habuit”. Jules Martha traduziu em francês por: “La science de l'exposition n'existe pas chez lui” (A ciência da exposição não existe entre eles). Harris Rackham: “Dialectic he had none” (Dialética, ele tinha nenhuma).

[52](#) “... *inutilissima et operosissima*” [GASSENDI, Pierre, “*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*”, em *Opera Omnia*, VI, p. 144, Tullio Gregory (org.), Stuttgart, Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1964-1994]. Cf. <http://gallica.bnf.fr>

[53](#) *Carta a Heródoto*, 72.

[54](#) *Carta a Heródoto*, 75-76. É possível que haja alguma vinculação de Boécio (do *In De Interpretatione* – comentário ao “*De interpretatione*” de Aristóteles) com a *Carta a Herótodo* de Epicuro.

[55](#) Cyril Bailey supôs que o *tò enárgēma* poderia ser traduzido de três maneiras: a) por *the actual intuition or sense impression*; b) por *clear vision* (essa que, segundo ele, seria tradução mais usual); c) por *immediate perception* (*The Extant Remains*, p. 242).

[56](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 31. A tradução da parte final (*arkein gār tous physikoùs chēreín katà tous tōn pragmátōn phthóggous*) comporta entre os filósofos grande polêmica: a) Laks traduziu assim: “ils disent en effet qu'il suffit à ceux qui étudient la physique de procéder en rapportant aux sons qui appartiennent aux choses” (André LAKS, “Edition critique et commentée de la *Vie d'Épicure* dans Diogène Laërce X, 1-34”, em J. BOLLACK e A. LAKS, *Cahiers de Philologie*, p. 29); b) Arrighetti: “basta procedere seguendo il nome naturale delle cose”; c) Ettore Bignone e Cyril Bailey traduziram *tōn pragmátōn phthóggous* por *os sons das coisas*.

[57](#) *De rerum natura*, III, v. 24.

[58](#) “Xenófanes de Cólafon deu início à escola eleática, da qual Parmênides foi discípulo. Zenão foi discípulo de Parmênides; Leucipo, de Zenão, e, Demócrito, de Leucipo. De Demócrito foram discípulos Protágoras de Abdera e Metrodoro de Quio, e, deste último, foi discípulo Diógenes de Esmirna, e, dele, Anaxarco, e de Anaxarco, Pirron, e de Pirron, Nausifanes, do qual, dizem alguns, Epicuro foi discípulo” (DK 21 A 8 – Clemente de Alexandria, *Miscelânia <Stromateis>*, I, XIV, 64, 2-4).

[59](#) *Carta a Heródoto*, 35.

[60](#) Apud Lactâncio, *Divinae institutiones*, II, 17 – *Instituciones divinas*, trad. de E. Sánchez Salor, rev. de P. M. Suárez Martínez, Madri, Gredos, 1990 – <http://remacle.org/>

[61](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 146.

[62](#) G. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, p. 393.

[63](#) Veja nesse sentido o convite do “instrutor” aos prisioneiros da *Caverna*: convidados a sair da situação que se encontravam, levados a ver o real (homens e objetos), são instruídos a “nomear”, ou seja, a *dizer* o que é cada coisa... (*República*, VII, 515 e).

[64](#) “A teoria do conhecimento estabelece, contra os idealismos e, expressamente, contra o idealismo de Platão, o primado do mundo exterior. O conhecimento é uma *ação* do mundo sobre o homem, ainda que o espírito humano não seja inteiramente passivo diante dele” (P. NIZAN, *op. cit.*, p. 26).

[65](#) *der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit.*

[66](#) *Kritik der Reinem Vernunft*, B 881-882 – Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

[67](#) I. KANT, *Lógica*, trad. de Guido de Almeida, Rio de Janeiro, 1992, p. 47 (L. A 35).

[68](#) G. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, III, p. 392.

[69](#) “The fallacy consists in classifying Epicurus as an empiricist in the modern sense; he never declared sensation to be the source of knowledge; much less did he declare all sensations to be trustworthy”. “The status of the Sensations is that of witnesses in court and is limited to confirming or not confirming the truth of a given proposition” (N. W. DE WITT, *Epicurus and his philosophy*, *op. cit.*, p. 7 e 26).

[70](#) G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, III, *op. cit.*, p. 384. “A crítica (Epicuro – este comentário é de Ullmann) que assacou à teoria do conhecimento da Academia é plenamente aceitável, mas inaceitável é a sua proposta gnosiológica, por reduzir tudo ao corpo, ao sensismo”. “Mister se faz dizer que, como premissa de toda doutrina, a gnosiologia de Epicuro está eivada de erros. Antes de tudo, apresenta-se essencialmente materialista, sensista e positivista” (R. ULLMANN, *Epicuro. O filósofo da alegria*, Porto Alegre, Edipucrs, 1996, p. 114).

[71](#) DK 75 B II, 10-11 – Filodemos, *Retórica*, Ed. Sudhaus, coluna 31, 3 [p. 43].

[72](#) *dialogismón ónta ek tôn phanerôn* (DK 75 B II, 39-1 – Filodemos, *Retórica*, Ed. Sudhaus, coluna 26, 1, p. 38).

[73](#) Título da obra de Gassendi dedicada a Epicuro, em oito livros: *De vita et moribus Epicuri*. Por *moribus* cabe entender os *hábitos* (costumes, atitudes) ou, mais precisamente, os *modos* comedidos e sóbrios de Epicuro viver. Fonte da qual nos servimos (edição bilíngue): GASSENDI, *Vie et moeurs d'Épicure*, trad., introd. e observ. de Sylvie Taussing, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

[74](#) Frag. 12 – Fonte: *La philosophie épicienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Enoanda*, trad. de Alexandre Etienne e Dominic O'Meara, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, 1996, p. 30.

[75](#) PLATÃO, *República*, X, 596 b-c.

[76](#) DK 68 B 26 – Proclo, *Comentário ao Crátilo de Platão*, 16, p. 5, 25.

[77](#) Ingemar DÜRING, *Aristote*, trad. de Pierluigi Donini, Milão, Mursia, 1976, p. 83, n. 101.

[78](#) O *De Interpretatione* de Aristóteles põe em questão justamente essa defasagem entre o logos e o ser, ou entre a coisa percebida e a sua nomeação. Nas *Refutações Sofísticas*, ele diz bem claramente que “entre nomes e coisas não há semelhança completa” (165a 10-13).

[79](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 34; *Carta a Heródoto*, 76.

[80](#) Aristóteles, por exemplo, no *De Interpretatione*, diz que “a palavra homem significa alguma coisa”, mas não diz tudo a respeito do que ele é, tampouco do que ele não é, de modo que é preciso acrescentar alguma outra coisa (4, 16b 28).

[81](#) *Méditations*, Seconde, AT, IX-1, 20, p. 20 – DESCARTES, *Oeuvres et Lettres*, textos apresentados por André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1996, p. 275.

[82](#) Metrodoro de Quio viveu aproximadamente entre os anos de 440-370 a.C. Ele foi um discípulo de Demócrito, razão pela qual Aécio fez dele mestre e guia “*ho kathégêtēs*” de Epicuro (DK 70 A 6 – Aécio, *Opiniões*, I, V, 4).

[83](#) *pánta estín, hò án tis noésai* (DK 70, II – Eusébio, *Preparação evangélica*, XIV, XIX, 8B).

[84](#) *Carta a Heródoto*, 37 e 38.

[85](#) “os nomes não foram, no início, gerados por convenção – *tà onómata ex archês mē thései genésthai*” (*Carta a Heródoto*, 75).

[86](#) *Carta a Heródoto*, 75-76.

[87](#) “At varios linguae sonitus natura subegit mittere et utilitas expressit nomina rerum” (*De rerum natura*, V, vv.1029-1030).

[88](#) Frag. 10, na edição de Chilton.

[89](#) *Carta a Heródoto*, 37 e 38.

## CAPÍTULO II

# SOBRE A EXISTÊNCIA DA CANÔNICA E O QUE HOJE PODEMOS DIZER SOBRE ELA

### 1 – DE COMO CÍCERO NÃO RECONHECE EM EPICURO UMA CANÔNICA

Cícero (106-43 a.C.), no *De finibus* – diálogo dedicado ao debate de questões relativas à doutrina epicurista, cética e estoica –, atribuiu a Epicuro (ao modo de Diógenes de Enoanda e de Lucrécio) apenas uma física e uma sabedoria, e não propriamente uma canônica. A *física*, no dizer de Cícero, Epicuro fez anteceder à *sabedoria*, e lhe deu essa primazia em razão de ela exercer prevalência sobre tudo o demais. Ambas, no entanto, sabedoria e física estão intimamente associadas e se complementam. Por anteceder a sabedoria, seria função da física: a) “perscrutar a natureza das coisas”,<sup>1</sup> a fim de afugentar o mito, e, com ele, os medos e os mistérios que promovem a in tranquilidade da alma; b) perscrutar a nossa própria natureza, a fim de sabermos o que ela deseja (*quid natura desideret*), em vista do que poderíamos nos capacitar a “ser moralmente melhores (*etiam morati melius*)”.<sup>2</sup> Eis, então, por que Epicuro deu prevalência à física (*in physicis plurimum posuit*),<sup>3</sup> porque lhe caberia investigar a *natureza* – das coisas e do homem – em vista da qual compete ao humano se autorreger.

Cícero não fez uma referência explícita a uma suposta *canônica* de Epicuro; apenas indicou, de modo irônico e indireto, o que chamou de *regula delapsa de caelo*: de *regra caída do céu* dentro da doutrina de Epicuro.<sup>4</sup> Observação semelhante ele fez no *De natura deorum*: “Nós acolhemos a importância e a utilidade desse princípio (reporta-se ao da *prólēpsis*, por ele referido como doutrina da *antecipação*) a partir do livro, que acreditamos ter caído do céu, que Epicuro escreveu sobre o cânon e o juízo (*de regula et judicio*)”.<sup>5</sup> Há, certamente, algum reconhecimento, mas num tom em que prevalece a ironia, com a qual Cícero, antes de evidenciar um aporte canônico inerente à doutrina de Epicuro, quis destacar a falta

dele. Aliás, essa mesma ironia foi também referida, na *Contra Colotes*, por Plutarco (45-125 d.C.): “Colotes leu esse livro *caído do céu* que é o *Canon...*”.<sup>6</sup>

Colotes foi aluno de Epicuro, do qual começou a frequentar as lições por volta dos 14 anos; aos poucos se tornou discípulo e veio a ser um dos mais eminentes colaboradores. A obra mais importante de Colotes – *Sobre a impossibilidade de se viver em conformidade com as doutrinas dos outros filósofos* – veio, em linhas gerais, a ser reconstituída justamente a partir da *Contra Colotes* de Plutarco, obra que, segundo Ziegler, foi escrita entre os anos 98-99 d.C.<sup>7</sup> Além da *Contra Colotes*, Plutarco ainda dedicou duas obras de crítica ao epicurismo: *Sobre a impossibilidade de se viver prazerosamente em conformidade com a doutrina de Epicuro* e *Se está correto dizer “viva escondido”*.

O que Cícero denominou de *regula* (caída do céu), Plutarco supôs como uma canônica inerente à doutrina de Epicuro, e lhe concedeu duas funções: uma, relativa ao conhecimento do necessário – do que, a respeito das *coisas*, é preciso saber; outra, relativa ao ajuizamento do verdadeiro e do falso (do certo e do errado) referente às nossas ações. Tal suposto ajuizamento coincide com o que Cícero concebeu (mesmo que em um contexto negativo): “Pois bem (disse ele), se temos consolidada uma ciência das coisas, e se a seu serviço colocamos a regra, digamos, caída do céu, para o conhecimento de todas as coisas, e em dependência dela regramos nossos juízos a respeito de tudo, então nenhuma argumentação nos vencerá ou afugentará”.<sup>8</sup> Na medida, pois, em que Cícero reconhece em Epicuro um cânon, expressa-o como um *regramento do exercício do juízo*, e não a rigor, como veio a supor Sexto Empírico, como uma *propedêutica* dos “critérios para a busca do que é *verdadeiro*”, tampouco, como Diógenes Laércio, como uma *pragmática* que “contém os acessos em vista da doutrina”.

O inusitado quanto ao fato de Cícero aparentar não reconhecer em Epicuro uma canônica está no fato de ele, mesmo assim, lhe atribuir funções. Quanto à função por ele suposta de que cabe à canônica “o conhecimento do que é necessário saber”, em vista dela supôs, não sem ironia, que Epicuro e os epicuristas “encontraram” na referida canônica o bom meio (a *regula*) quer para acessar o *verdadeiro* conhecimento das coisas, quer para formular *todo tipo* de juízo a respeito delas.<sup>9</sup> Sob esse

aspecto, Cícero concedeu a Epicuro (mesmo que a título de chacota) uma real preocupação no sentido de a todos, epicuristas ou não, proporcionar uma espécie, digamos, de “chave” para o conhecimento de tudo (*ad cognitionem omnium*) o que é necessário, e, em razão de tal conhecimento, viver ao abrigo da paz e da serenidade. A importância e serventia dessa “chave” seria a de fecundar o conhecimento da verdade, e, em vista dele, orientar (reglar) todos os nossos ajuizamentos a respeito de tudo o que existe. Visto que, para nós, o que existe se manifesta na forma de *fenômeno*, foi então em consequência desse postulado que, segundo Cícero, Epicuro estipulou a seguinte regra canônica (sobreposta às demais): apesar de os nossos sentidos nos enganarem uma outra vez, mesmo assim, são os únicos fiéis mensageiros (*veri nuntios*) de que dispomos para a averiguação da verdade do ser (do que existe);<sup>10</sup> sob outras palavras: dos nossos sentidos retiramos testemunhos, por eles recolhemos perceptos, que nos permitem a respeito do *ser* das coisas que existem *dizer* algo concreto e confiável.

Na medida, pois, em que Cícero atribuiu à canônica de Epicuro a função de conhecer, isso, a rigor, não veio significar que ele a tomasse como sinônimo de uma teoria do conhecimento. E, efetivamente, a canônica de Epicuro não se restringe a uma teoria do conhecimento no seu sentido corriqueiro, e, tampouco, em vista dos postulados sensualistas que apregoa, se reduz a um tipo qualquer de empirismo restrito. Alguns comentadores identificam prontamente a suposta canônica de Epicuro com uma teoria do conhecimento, mas se trata de uma atribuição exagerada. Charles Appuhn, por exemplo, em sua tradução francesa do *De natura deorum*, registrou *tout court* em nota: “A canônica de Epicuro, a sua teoria do conhecimento...”;<sup>11</sup> também Ullmann se refere à canônica de Epicuro como se fosse “sinônimo de teoria do conhecimento”, denominando-a, aliás, de “sensualismo epistemológico”; com efeito, ele também diz (no que com ele estamos de acordo) que em Epicuro o “problema do conhecimento tem um caráter propedêutico. Seu objetivo é instrumental...”.<sup>12</sup> Concordamos igualmente com García Gual na medida em que, apesar de identificar a canônica com uma teoria do conhecimento, ele restringe a canônica (valendo-se de Diógenes Laércio) a uma “teoria do critério cognoscitivo”.<sup>13</sup>

Podemos, sim, atribuir à canônica, sem ser excessivo, uma “teoria” do

conhecimento, mas não relativo, por exemplo, à especificação do processo pelo qual se determina a conjunção entre sujeito e objeto, ou entre conceitos e coisas observadas. A relação referente à qual a canônica de Epicuro prioriza diz respeito à do sujeito consigo mesmo, quer no sentido de dar a si mesmo ciência de sua própria natureza (saber o que ela “espera” dele, e, vice-versa, o que dela pode ser esperado por ele), quer de regular essa mesma natureza em relação ao *mundo* (à *totalidade* das coisas ou dos fenômenos que observamos) em busca de serenidade e de paz. O “dar-se a si mesmo ciência da própria natureza” é o que especifica e sintetiza, nos termos de um *conhecer*, a canônica epicurista, à qual é dado primordialmente investigar não o processo em geral do fazer ciência, e sim o ofício epistêmico do filósofo epicurista em particular.

A questão primordial da canônica epicurista não consistiria, pois, em investigar o ser das coisas em sua realidade própria, mas, sim, em explicitar o *ser* epicurista em sua especificidade conveniente: primeiro, na relação do sujeito consigo mesmo, a fim de poder obedecer, sem excesso, a própria natureza; segundo, na sua relação do sujeito com as coisas, a fim de poder interpretar, mediante conhecimento de causa e com senso de realidade, a *totalidade* complexa e variável dos fenômenos (por si só inesgotáveis na multiplicidade de significados que podem acolher). Daí por que a canônica de Epicuro faz anteceder o conhecimento de si mesmo ao conhecimento das coisas: porque, quanto melhor conhecemos a nossa natureza, mais estamos em condições de nos tornar aptos para “obedecer a ela”, e para, sem nos depravar, “controlá-la”, ou seja, prover regras de moderação em vista das quais nos capacitamos a agir retamente, isto é, em conformidade com o que, nas relações subjetivas, conosco e com os demais (com a *totalidade*), a nós se impõe como necessário ou devido – *devido*, porque o que é moderado, não é, afinal, o que a todos espontaneamente mais agrada.<sup>14</sup>

É devido, por exemplo, do ponto de vista de Epicuro, que o indivíduo humano detivesse em si mesmo e “distribuísse” nas relações humanas tranquilidade de espírito. Dá-se que um indivíduo cheio de medos, agoniado com a ideia da própria morte, subjugado pelos ditames dos mitos, vencido pela ignorância (em particular por aquela ignorância administrada por justificativas do tipo “isto são *mistérios*”, “trata-se de razões ocultas”), é incapaz de partilhar com os demais a serenidade, alegria e paz. Sequer é capaz de dividir com os outros o mais extraordinário dos

sentimentos humanos, o da amizade. *Amigo* (esse é um tema fundamental do epicurismo)<sup>15</sup> não é aquele que busca para si ou que leva, por interesse, para alguém algum benefício, tampouco é aquele que oferece ou requer um ombro, consolo ou tutela – isso não é propriamente um amigo, mas um incômodo... Os *mistérios*, mais do que maravilhar os homens, os expõem ao medo, à retração e à fuga. Diante do mistério, o homem, poderíamos dizer, é um *animal mirans*, capaz, por sua admiração, de apresentar um olhar mesclado de surpresa e de estranheza, de reverência e de respeito. Daí o problema: dado que a maioria (o homem comum, cotidiano) não é capaz de administrar racionalmente esse olhar, sempre aparece ou se apresenta alguém que se dispõe a fazer isso por ou para ele, e, certamente, logo quer tomar para si (ou em favor de seus credos) sobretudo a reverência e o respeito... Só a educação da razão por sobre esse olhar é capaz de evitar esse tipo de jugo ou sujeição.

Sobre a segunda função da canônica referida por Cícero, a do ajuizamento do verdadeiro e do falso concernente às ações, ela pouco destoa do que Diógenes Laércio (dois séculos mais tarde) veio a constatar relativamente ao cânon da ética epicurista. No dizer de Diógenes era regra da ética, como já visto, “explicitar o que deve ser acolhido e o que deve ser rejeitado”. Ora, Cícero, em termos distintos, dissera aproximadamente a mesma coisa: que era *regula* do epicurismo o ajudar a distinguir o verdadeiro do falso. Ele se expressou nestes termos: *cognitionis regula et iudicio*, com o que vinculou o conceito de *regula* (regra ou norma) ao de *iudicio* (critério ou exercício do juízo), ambos concebidos como *cognitionis*, ou seja, como um *saber* em dependência do qual Epicuro propunha que deveríamos não tanto explicitar o que é certo e o que é errado, mas sim (no que Cícero difere de Diógenes) *qualificar* a nossa humana *capacidade de distinguir* o que é certo ou o que é errado (o verdadeiro do falso).<sup>16</sup> Foi, pois, por essa razão que Cícero, ao supor uma eventual canônica, o fez nos termos de uma *regula*, ou seja, como se fosse uma dialética.

Cícero, nesse ponto (algo que também se deu em Diógenes), observou na canônica de Epicuro, nos termos de uma função regulativa, uma estreita relação com a dialética, ou, mais exatamente, com aquilo que ele e os latinos concebiam por tal disciplina. Cícero, com efeito, dissera o mesmo que Diógenes, que, para os epicuristas, a dialética era uma disciplina

supérflua. Os epicuristas (escreveu Cícero) tinham a dialética como *nula*, sem qualquer serventia, “nem para ajudar a viver melhor, nem para indicar o caminho adequado da investigação”.<sup>17</sup> Do fato de ambos terem dito a mesma coisa, isso, evidentemente, fortifica a veracidade da informação, bem como deixa transparecer o quanto essa opinião era recorrente nos meios acadêmicos, e, inclusive, o que é bem plausível, deixa supor que Cícero e Diógenes se serviram das mesmas fontes de transcrição, ou ainda que Diógenes simplesmente se valeu de Cícero.

Do que, entretanto, Cícero e Diógenes disseram a respeito da postura epicurista perante a dialética, não dá prontamente para afirmar que Epicuro desconsiderasse o discurso argumentativo como um todo: “Epicuro (esta observação é de Sexto Empírico) declarava que a filosofia é uma atividade (*enérgeia*) que, por meio de argumentos e discussões, tem por meta assegurar uma vida feliz (*eudaimóna bión*)”.<sup>18</sup> Sexto Empírico, com este seu dizer, pôs em evidência duas coisas: uma, que a filosofia, para Epicuro, era tida como uma *enérgeia* (como uma atividade, exercício ou prática) mediante a qual (ou seja, *ex ergôn*, com trabalho, dedicação e empenho) deveria ter por fim proporcionar uma vida feliz. Por ser uma *enérgeia*, seria igualmente uma *arte* (uma *téchnê*), que, enquanto tal, encerraria uma *habilidade* relativa à vida ou ao bem viver (*téchnê perì ton bión*); outra, que a filosofia, ao requerer a argumentação e a contenda, não dispensa o conceito, e, se não dispensa, então (supomos) não excluiria toda a dialética, ou seja, a ponderação lógica, e, tampouco, restringiria o filosofar aos limites do sensível.

Sob esse último aspecto, Lucrécio testemunha em favor de Epicuro, atribuindo-lhe o seguinte postulado: que “os sentidos nos fornecem as primeiras informações a respeito da verdade, e que o seu testemunho é irrefutável”.<sup>19</sup> Quer dizer: os nossos sentidos “fornecem as primeiras”, e não, evidentemente, as *segundas* informações. Eles oferecem as primeiras, porque as *segundas*, caberia à razão ajuizar. O testemunho dos sentidos é irrefutável, porque, das coisas sensíveis, só os sentidos são capazes de nos dar conta: de fornecer e recepcionar, do que existe, a sua realidade, qual seja, o seu *ser* percebido. Por princípio, as *informações* dos sentidos (*notitiem*, como diz Lucrécio) são sempre verdadeiras; por exemplo: não podemos negar que o percepto daquilo relativo ao qual denominamos de doce ou de salgado etc. careça da realidade em dependência da qual

dizermos *ser* doce ou salgado; outro exemplo (distinto, porém, quanto à questão do *ser*), do fato de vermos ao longe torres redondas que de perto são quadradas, ou, ainda, ver caniços que fora d'água são retos, e, dentro d'água, quebrados... tais testemunhos (independentemente de a razão considerá-los falsos) são verdadeiros, pois efetivamente nos dão conta de fenômenos reais, ou seja, vemos o que vemos, e isso é verdadeiro.<sup>20</sup>

Relativamente à dialética, Sexto Empírico tem razão em conceder a Epicuro o reconhecimento de algum valor. Dado que a relação de Epicuro com Sócrates, sob vários pontos, sempre foi bastante próxima. Na dialética, por certo, não seria diferente. Sendo assim, Epicuro não poderia desconsiderar, como de fato não desconsiderou, o debate franco de ideias, bem como o contraposto de argumentos, e, sobretudo, a aventura por explicações diversas até encontrar a melhor, a mais calibrada ou verdadeira explicação. A todo custo – e nisto está a questão fundamental para Epicuro – é preciso extirpar o mito: afastá-lo o mais longe possível de nossas explicações (*ho mythos apéstô*). “E o afastamos (ensina) se damos valor aos fenômenos, se com eles concordamos as inferências com as quais atribuímos significados ao que por detrás deles não se mostra”.<sup>21</sup> Sem concordar com os fenômenos, as inferências seriam destituídas de verdade e valor; para isso, teriam necessariamente de certificar realidades objetivas confutáveis na experiência.

O eventual valor que Epicuro de fato atribuiu à dialética carece em seu percurso histórico de ser visto em referência aos filósofos ancestrais (a Sócrates, a Platão e a Aristóteles) e não em dependência do que os retores (juriconsultos, sofistas e professores de retórica) forjaram a partir deles. A doutrina de Epicuro não se fez ilhada perante a tradição, ao contrário, em muitos pontos converge para ela (para Heráclito, Parmênides, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, e, claro, para Sócrates, Platão e Aristóteles); em outros, diverge, ora simplesmente rechaçando teses, ora replicando (confrontando-se com elas, modificando e arranjando), e ora apenas valendo-se delas.<sup>22</sup>

No tempo de Cícero, cabe lembrar, a dialética já era uma disciplina consolidada no contexto da retórica e da oratória. Ela, com efeito, não se confundia com a retórica, a não ser com a lógica, porquanto era ministrada a título de exercício retórico (*rheticis exercitationibus*),<sup>23</sup> e isso, sobretudo, em benefício da *iuris scientia*, da ciência do direito, ou da

jurisprudência. Concebida como uma *ars* (feito uma *téchnê*), os latinos, entretanto, não restringiam a dialética às técnicas hermenêuticas da *iuris scientia*. Portanto, ela detinha outros usos e funções para além de tais requisitos hermenêuticos, por exemplo, a habilidade *epistêmica*, com o que vinha a ser depositária de recursos atinentes à *observação* ou à *contemplação teórica*.<sup>24</sup> Numa época em que a Ciência era sobretudo retirada dos livros (em particular dos gregos), não restava mesmo à dialética outra destacada função entre os latinos senão a instrumental: a da habilitação no exercício das controvérsias, das demonstrações e das refutações lógicas.

Não sendo, a rigor, uma *scientia* (porquanto os latinos a considerassem como tal), a dialética então se impunha como uma *ars* direcionada para o aprimoramento dos *modos* quer da produção do saber, quer da dedução de razões e da elaboração ou composição do discurso – em sentido lógico e gramatical. Foi por abarcar todas essas funções que a dialética veio a se impor, no interior das escolas latinas de Retórica, como uma disciplina *filosófica*, ou seja, como uma *sabedoria* (nos termos da “*arte de*”, conforme os antigos a concebiam:<sup>25</sup> quer num sentido teórico quer prático. Bem por isso Cícero, por formação e profissão um jurisconsulto, veio a considerá-la, em sentido lógico e metodológico, como um saber indispensável tanto nos afazeres da ciência, quanto do discurso relativo ao qual, como ele disse, era a dialética que permitia “perscrutar a força das palavras, a natureza das proposições (*orationis*), e a razão das consequências e das negações”.<sup>26</sup>

Enquanto Epicuro atribuiu à dialética bem pouco valor, Cícero, ao contrário, lhe concedeu uma importância bem maior que na realidade ela teve para o fomento e prosperidade da Ciência. A razão de Cícero ter nesse aspecto exagerado decorreu do modo como ele próprio definiu a dialética: como uma arte “que ensina a dividir em partes as coisas universais, a explicar por meio de definições o oculto, a explanar por interpretação o obscuro, ao ambíguo primeiro observar, depois distinguir, e, por fim, obter uma regra que julgue o verdadeiro e o falso, e também quais proposições são ou não são a consequência”.<sup>27</sup> Em vista disso, ele atribuiu à dialética funções bem avantajadas, como a da capacitação de distinguir e de julgar, e de até mesmo (no sentido do “em que consiste uma determinada coisa”) saber *o que é*, e de, enfim, explanar e argumentar mediante regras (sob

critérios) o que convinha ajuizar.

## 2 – OS MAL-ENTENDIDOS NO ACOLHIMENTO DE EPICURO EM ROMA

A dialética se tornou entre os latinos uma *scientia* prevalente, mas, entre eles, não fez grandes sábios, nem bons lógicos nem bons filósofos; no máximo, bons jurisconsultos dotados de grande habilidade retórica e dialética. Só os que detinham o domínio da dialética (esta era a opinião corrente) estariam aptos para julgar determinada questão, avaliar o seu *conteúdo* (*o quale quidque sit*), e, em vista dele, discutir com raciocínio e método (*ratione ac via disputandi*), e, enfim, propor a resolução do problema em causa.<sup>28</sup> Deter toda essa habilidade correspondia, para eles, ser um bom filósofo. Mas, bem sabemos, tratava-se sobretudo de um bom jurisconsulto: de alguém dotado daquilo que o mundo acadêmico lhe fornecia como a *virtuose* filosófica, ou seja, o domínio da retórica e da dialética. O “filósofo” latino não mais era tal como o grego, e, tampouco, como nos dias de hoje. O pensador grego nunca foi, ao modo de hoje, um filósofo técnico, especialista em um único assunto, e que, sobre esse assunto, se empenhava ao máximo em se apropriar sobretudo das últimas novidades. O filósofo latino era, acima de tudo, um cultor do helenismo.

Os epicureus latinos, a julgar pelas críticas de Epicuro à dialética, certamente não concordavam que a filosofia se restringisse à *virtuose* do dialético. A filosofia, para eles, teria de ser outra coisa, e, por certo, não poderia se confundir nem com a retórica nem com a dialética. Eles de modo algum admitiam que a Filosofia (termo que, para eles, abarcava o de Ciência) devesse reduzir-se às regras do discurso argumentativo. Cícero, no *De natura deorum*, recriminava, por exemplo, Velleio (um romano adepto e representante do epicurismo), exatamente por isto: por argumentar filosoficamente a respeito dos deuses como um verdadeiro dialético, e, portanto, por agir em franca contradição com os hábitos dos epicureus: “Pois tu, Velleio, concluíste as tuas sentenças argumentativas em franca contradição com o uso dos teus (*non vestro more*), conforme o dos dialéticos, que os de tua escola (*gens vestra*) rejeitam”.<sup>29</sup>

A recriminação de Cícero a Velleio, a bem da verdade, é um elogio: a) ele louva Velleio por fazer aquilo que ele (Cícero) prezava que se fizesse como dever próprio de um filósofo; b) louva em Velleio a argumentação lógica como uma virtude, mas realçada como se não fosse uma habilidade

própria de um epicurista, ou seja, como se o discurso argumentativo ou a construção de uma ordem de razões mediante máximas e sentenças passasse longe das pretensões da doutrina de Epicuro; c) a crítica de Cícero se dirige diretamente aos hábitos dos epicureus de seu tempo, e, claro, estende essa mesma crítica a Epicuro.

Na *Academica posteriora* podemos retirar um exemplo dessa extensão: “Eu nunca me dispus a escrever (diz Cícero como se fossem palavras de Varrão)<sup>30</sup> o que os ignorantes não são capazes de entender e o que os doutos não gostariam de ler. Isso pode ser observado em meus escritos. Nós latinos não podemos escrever ao modo de Amafínio ou de Rabírio (trata-se dos dois escritores epicuristas mais afamados da época), sem qualquer arte, dissertando sobre todas as coisas em estilo vulgar, sem recorrer a definições e a divisões, argumentando sem nenhum rigor, sem atribuir à arte da palavra e do raciocínio a devida importância. Nós latinos observamos os preceitos dos dialéticos e dos oradores... Em física (conclui, não sem ironia), se eu seguisse Epicuro, isto é, Demócrito, então poderia escrever de um modo raso feito Amafínio”.<sup>31</sup> “Sempre julguei (acrescentou nas *Tusculanas*) que a perfeita filosofia é aquela capaz de tratar com abundância e de modo elegante questões elevadas...”.<sup>32</sup> “No entanto, eles estão acostumados (reclama, tendo em mente Amafínio e Rabírio) a nos sonegar a boa compreensão daquilo que diz Epicuro”.<sup>33</sup> A filosofia, pois, do ponto de vista de Cícero, não dispensava a erudição, o dizer eloquente e o estilo refinado.

Em Roma, bem como em Atenas e por vários outros cantos, os caminhos abertos pela doutrina de Epicuro viabilizaram tantos mal-entendidos que puseram o epicurismo em outras sendas, dando-lhe outros significados e “valores” que em sua origem não detinha. “A doutrina de Epicuro (como reconheceu Lactâncio) sempre foi mais célebre que a dos outros”,<sup>34</sup> razão pela qual teve em Roma, e na posteridade, grande expansão: por uns descaracterizada, por outros envilecida. Sobre a descaracterização, Cícero culpa os próprios “epicuristas” (divulgadores da doutrina) pela falta de talento em difundir e interpretar a obra o mestre. Em uma de suas cartas *ad Familiares*, ele, por exemplo, menciona e qualifica Cácio e Amafínio como “maus tradutores – *mali verborum interpretes*” da doutrina do epicurismo.<sup>35</sup>

O envilecimento do epicurismo (para além de Epicuro e em sua posteridade) não foi obra só de epicuristas pouco talentosos. O próprio Lactâncio foi um dos que, em seu tempo (Lactâncio viveu entre a metade do III e a do IV século<sup>36</sup>), contribuiu nesse sentido. Dado que na Filosofia muitas vezes mais se confunde do que se explica, também Lactâncio alastrou várias meias verdades em nome do epicurismo; quando ele diz, por exemplo, que a doutrina de Epicuro “ensina aos não religiosos que Deus não se envolve com nada; aos destituídos de humanidade, voltados para seus interesses, que não se ocupem com ninguém, e, aos sábios, que tudo façam em favor da própria causa”,<sup>37</sup> tudo isso é parcialmente verdadeiro. Não foi, com efeito, para os ateus (*irreligiosus*), mas para com os *religiosos* de seu tempo, ou seja, para os cultores da *deisidaimonía* (cultores de um temor supersticioso frente aos deuses) que Epicuro se dirigiu; ele, aliás, quereria, não dos inumanos (*inhumanus*), mas dos dotados de humanidade (ou seja, de limitações) que cuidassem bem de si próprios sem se tornar um peso para os demais; quanto aos sábios, ele quereria que cultivassem a *autárkeia*, isto é, o conhecimento de si mesmo, do que é ser homem, em favor da causa humana!

Claro que Lactâncio (pelos próprios pares criticado de não ter sido um bom leitor das Escrituras e bom entendedor da doutrina cristã<sup>38</sup>) contrapõe a doutrina de Epicuro com a do cristianismo. Mas essa contraposição é mais fictícia que real, derivada de mal-entendidos e não de um esforço empenhado de compreensão. “O epicurismo (isto foi o que escreveu De Witt, e que não dá para negar) serviu no mundo antigo como preparação para o cristianismo, ajudando a aterravar o fosso entre o intelectualismo grego e um modo de vida religioso. Ele desviou a ênfase da política para as virtudes sociais e ofereceu o que pode ser chamado de religião da humanidade. É um erro negligenciar a terminologia e a ideologia do epicurismo no Novo Testamento, e pensar de seu fundador como um inimigo da religião”.

A contraposição do epicurismo ao cristianismo se deveu, sobretudo, em razão dos equívocos que a posteridade construiu em torno das grandes teses de Epicuro, para quem o grave problema não estava na reverência aos deuses, e sim no cultivo da superstição, mais precisamente do temor supersticioso (da *deisidaimonía*) no confronto deles. Epicuro não considerava que fosse correto instaurar o medo e criar situações de

intranquilidade perante os deuses, que, frente aos homens, deveriam ser tomados como modelos de paz e de serenidade. Também se indispunha contra os que inflavam o povo a pôr tudo nas mãos, responsabilidade e providência dos deuses, retirando dos indivíduos (isto é, de si mesmo) o principal encargo da destinação humana.

No tempo de Cícero (no século I a.C.), a doutrina de Epicuro sofria em Roma de grandes incompreensões, sobretudo relativas à postura humana perante a *natural* busca por prazer ou, se preferir, perante o prazer que *naturalmente* a nós se apresenta no cotidiano da vida.<sup>39</sup> O princípio fundamental (enquanto doutrina de Epicuro) realçava que há em nós, sobretudo no que é primordial, nas tarefas do sobreviver e do procriar, uma inclinação (um *páthos*) natural para o prazer, como tal uma força ou vigor que o sujeito experimenta dentro de si mesmo, e da qual carece de ter *ciência*, ou seja, um conhecimento atento e aprofundado, e, além disso, ter de suas *inclinações* sobretudo consciência. O *patrício* romano, cultor da gastronomia e da libido, fez desse princípio de Epicuro (a bem da verdade um critério da afecção nos termos de uma inclinação natural) justificativa para os seus excessos, para uma busca desregrada dos prazeres, sem se ocupar com a *ciência*, isto é, com a perspicácia humana a respeito dele. O prazer, em Epicuro, na medida em que se estende para além da afecção impulsiva (do *páthos*) natural, requer uma atitude racional (um ajuizamento), de modo que não se confunde com o meramente lúdico, e, ainda menos, com a luxúria e com a lascívia.

Em outros pontos, Epicuro também fora mal-entendido e recriminado pelos romanos, em particular pelo fato de não se ocupar diretamente com a produção da ciência, e de criticar a dialética como inapta para a produção do saber. Cícero, acercado em Roma por descaminhos da doutrina de Epicuro, recrimina-o por várias coisas, principalmente por “desconhecer a dialética”, e, em razão disso, por arruinar a *explanação* (*ruit in dicendo*) da própria doutrina do epicurismo.<sup>40</sup> Claro que não foi só na dialética que Cícero o recriminou. São vários outros pontos que ele questiona na doutrina de Epicuro, e assim o fez contrastando-a com a dos célicos, dos estoicos e dos dialéticos. A título de método, ele questionava uma pelas outras: o epicurista pelo estoico, o estoico pelo epicurista, o célico pelo estoico, o estoico pelo dialético, e assim por diante, fundando um cerco teórico entre todas elas,<sup>41</sup> e fomentando, aliás, um método que se

expandiu pela posteridade.

Em particular, Cícero louva Epicuro sob vários aspectos: por seus “ilustres e gloriosos feitos”, por clamar a todos, não para o deleite, mas para “a sabedoria, o decoro e a justiça”;<sup>42</sup> louva, aliás, a escola de Epicuro como “séria, continente e severa”.<sup>43</sup> Daí que a pessoa de Epicuro e seu grande feito histórico (a comunidade-escola do Jardim) não estavam em questão, e sim alguns pontos da doutrina proferida, mais exatamente *o modo como a proferiu*, ou seja, a falta do arreglo e do arranjo dialético. Portanto, foi por ter desconsiderado a dialética que Epicuro, do ponto de vista de Cícero, faliu em sua empreitada: facilitou a incompreensão e o mal-entendido. Por “desconhecer a dialética”, ele não soube *explanar*, e nem a contento *esclarecer* tudo o que quis dizer e ensinar, razão pela qual não se fez entender, a ponto de a sua doutrina ter se voltado contra ele mesmo, e contra tudo o que poderia ter realizado.

Se Epicuro tivesse dado préstimos, concedido mérito e utilidade à dialética – eis aí a primordial questão veiculada por Cícero –, o destino da doutrina de Epicuro teria sido outro. Se a suposta canônica tivesse sido uma verdadeira *regula*, ou seja, uma real e verdadeira *dialética*, ela o teria ajudado e muito: primeiro, feito de Epicuro alguém efetivamente capaz de exercitar a arte da *distinção* e da *clareza*, bem como a da *explanação* e da *análise*; segundo, teria feito com que a sua doutrina não restasse, nos grandes propósitos, incompreensível e confusa, e, por consequência, uma fonte de mal-entendidos. Logo se vê que as recriminações são de alguém que concordava em poucos pontos com a doutrina epicurista, e que sobre ela impunha outras interpretações (sobretudo a dos estoicos e dos céticos) que não rigorosamente eram as suas. Daí que toda essa recriminação não pode, enfim, ser acolhida, sem nela averiguar alguns mal-entendidos que não são de Epicuro.

Dentre esses mal-entendidos, o primeiro está, por exemplo, no modo como Cícero concebeu e pôs em destaque a *física* de Epicuro: por um lado, atribuindo ou buscando nela (ao mesmo tempo negando) um valor *canônico*, ou seja, regulativo; em segundo lugar, o modo como ele reconheceu esse valor e o submeteu à análise: dentro do padrão dialético vigente, ou seja, empenhando-se em buscar na *física* de Epicuro o que sabidamente ela não poderia lhe oferecer, e que ele, Cícero, de antemão sabia que não iria encontrar; terceiro, tudo indica que Cícero não

compreendeu a contento certas questões relativas, por exemplo, ao “perscrutar a natureza das coisas” da proposição epicurista: a) por *natureza* (*phýsis*), Epicuro concebe um princípio de realidade, com o qual, em contraposição aos céticos, ele supunha que nos certificamos da existência de coisas ou de algo exterior a nós mesmos. Daí que a *phýsis* (sob o seu ponto de vista) diz respeito a um *fundamento* a ser investigado, mas não só relativo à natureza das coisas, pois se estende sobretudo à natureza humana, em dependência da qual a nós é dado realizar, ou que, por ela, somos forçados a nos arregalar racionalmente; b) no que concerne ao conhecimento da natureza humana, só o “conhecer-se a si mesmo” se impõe como caminho, isso pelo fato de ninguém, primordialmente, se conhecer a si mesmo no outro ou pelo *visage* alheio, mas em si mesmo, e por si mesmo; c) no conhecimento da natureza das coisas, só os fenômenos, isto é, o que das coisas se põe perante o nosso campo de observação ou percepção nos é dado conhecer.

Do que consta no item “c”, Cícero sintetizou assim a regra canônica de Epicuro: a) no *De finibus: iudicia rerum in sensibus ponit* – que o *ajuizamento das coisas* (ou seja, o critério de realidade) é por Epicuro posto nos sentidos;<sup>44</sup> b) no *De natura deorum: omnes sensus veri nuntios dixit esse* – que Epicuro diz que todos os sentidos são portadores da verdade,<sup>45</sup> ou seja, são eles que nos dizem o ser (a realidade ou verdade) das coisas (que existem); ou ainda: são eles que nos colocam em contato com o que as coisas são (em sua realidade para nós), de modo que é por eles que temos acesso ao que, perante o que existe, dizemos ser real. Não é, pois, a explanação dialética mediante conceitos a enunciadora do ser; quer dizer: não é a “linguagem” (o *logos*) que diz o ser relativo ao que as coisas são, e sim os nossos sentidos. O mundo (ou seja, o que existe) não pode ser mera consequência de nosso dizer (do que dizemos que ele é), independentemente dos fenômenos que nos põem a manifesto o ser das coisas que são. Sem concordar com os fenômenos (esta é a primordial questão), o nosso *logos* resta carente de ser, ou seja, de verdade e realidade, resultando, enfim, fictício e ilusório.

### 3 – O STATUS ATUAL DA CANÔNICA NA OPINIÃO DOS COMENTADORES

Entre os comentadores atuais, os que admitem a canônica não sabem muito bem o que dizer a respeito dela, e, quando dizem, não vão muito

além do que Diógenes Laércio e Sexto Empírico disseram. Mondolfo, por exemplo, sem maiores explicações, reduziu, minimizou, o que a respeito da canônica de Epicuro foi expresso por Sexto Empírico nesta frase: “A canônica epicureia (teoria do cânone do conhecimento) põe a experiência sensível como fonte única de todo saber, e a sua evidência, como critério da verdade”.<sup>46</sup> Com essa frase, Mondolfo aparenta dizer tudo, mas, concretamente, não diz muita coisa, inclusive induz a uma compreensão inexata da canônica epicureia. Ora, se a canônica de Epicuro, pelo que dizem Diógenes Laércio e Sexto Empírico, comporta três *critérios* – o das sensações (nas palavras de Mondolfo, *l'esperienza sensibile*), o das antecipações e o das impulsões primárias –, como poderia reduzir-se a apenas um, qual seja, à “experiência sensível”? Ademais, como esses três supostos critérios para a *busca* da verdade, que se desdobram, segundo a análise de Sexto Empírico, em outros três – o da percepção, o da opinião e o da evidência – se reduziram, como quer Mondolfo, a um, qual seja, ao da evidência? Podemos sem dúvida questionar a análise de Sexto Empírico, mas, com certeza, o que não podemos fazer é valer-nos dela, inclusive, tomá-la como se fosse nossa, e passar adiante minimizando-a; além disso, está bem que Sexto Empírico disse que “a evidência é o alicerce e o fundamento (*krépis kai themélos*) de toda” a canônica de Epicuro, mas não que ela seja o critério da verdade. Se Mondolfo tivesse dito que é, efetivamente, a evidência a única fonte do conhecer, e que é a “experiência” (ou seja, o perceber sensível) o critério da *busca* da verdade, por certo estaria bem, mas, infelizmente, ele inverteu a questão. De mais a mais, não dá para se dizer que as sensações, para Epicuro, sejam *fonte* (no sentido de nascente) do saber, e sim, fonte no sentido de lugar onde se certifica (*confirma* ou *não confirma*) a veracidade (em termos de verdade ou realidade) do saber.

Jean Salem, sem que ele próprio entrasse no mérito da questão, indicou como dogma dos epicureus que “a investigação teórica (de modo particular o estudo da física) deve ser cultivada tão somente *em vista da ética*”.<sup>47</sup> Salem, em razão disso, identificou a canônica com a física, e assim reduziu as duas numa só designação: a de filosofia teórica, supondo a ética como filosofia prática. Paul Nizan admite a tríplice divisão – canônica, física e ética – relativa ao que ele denomina de “ordem da exposição”, mas na “ordem da invenção (que, segundo ele) é inversa: é a ética que comanda a

física e o método.<sup>48</sup> Em última instância, Nizan reduz tudo ao que chama, sem explicação, de *ética* de Epicuro como se ela fosse a “canônica” da física e do *método (méthode)*. Quanto à física, Nizan apenas diz (talvez de modo impróprio) que ela é “*le contenu de la science*, o conteúdo da ciência” epicurista; *impróprio* pela seguinte razão: porque é pouco provável, mesmo levando-se em conta tantas obras atribuídas a Epicuro, que a *física* comportasse, em sentido rigoroso, um *conteúdo* de ciência... Do que restou, no entanto, é mais plausível dizer que ela contém apenas *indicações*, no que, aliás, constatamos uma coincidência entre a *física* e a *canônica*, em vista da produção de um conteúdo. Aliás, o italiano Domenico Pesce promoveu essa coincidência entre canônica e física, na medida em que ele manifestou não ter “dúvidas de que a física epicureia existe toda em função da ética”.<sup>49</sup> Se bem que também ele não especifica o que entendeu por *ética* em Epicuro – termo que, na Antiguidade, não correspondia exatamente à compreensão que hoje lhe atribuímos.

Jean Brun admite a canônica, mas a define de um modo genérico, para não dizer confuso, e de modo negativo: primeiro, ele diz que ela “não é nem uma teoria do conceito, nem uma teoria do discurso, nem uma arte de argumentação”; em seguida, diz que ela é apenas “um meio de aproximação (*éphobos*)” [digamos, uma porta de entrada] para a *realidade*.<sup>50</sup> A bem da verdade, ele reconstitui a canônica a partir do que Sexto Empírico e Diógenes Laércio conceberam, ou seja, reduzindo a *canônica* a partir dos três critérios de verdade, entre si vinculados, referidos por eles: o das sensações (*aisthesis*), o das antecipações (*prôlēpsis*) e o das impulsões (*páthos*). Ora, e em vista do que supôs Jean Brun, é, sim, bem provável que Epicuro supôs uma *canônica*, um conjunto de regras, como se fosse um caminho indicativo (uma *justa medida*) para a compreensão e apropriação de sua doutrina, particularmente de sua *ética*; mas não a rigor um conjunto sistemático de princípios, e sim *indicações* relativas a um modo de fazer e de viver, em que se sobrepuja a satisfação e a tranquilidade da alma.

André Laks descreveu assim a *canônica* de Epicuro: “A canônica incide efetivamente sobre os *princípios* (*perì archês*)...; ela tem por objeto os *elementos*, ou seja, não o átomo e o vazio, mas a *maneira* (*manière*) pela qual a reflexão deve se ordenar em relação aos objetos que ela se dá”.<sup>51</sup> O que aqui, todavia, diz Laks não está muito claro, apenas especifica que a

canônica incide sobre um modo de refletir... Aliás, o que ele diz coincide com o que observou Farrington: que “os *cânone*s são uma introdução inadequada”; ao que acrescentou: exatamente porque “são incapazes de justificar a verdade dos conceitos fundamentais do atomismo”, quais sejam, o átomo e o vazio. Não justificam, supomos, porque nem os átomos nem o vazio são *sensações*, por quanto sejam dados aos sentidos (mas, bem entendido, não o vazio enquanto vazio nem o átomo enquanto átomo, ou seja, do fato de percebermos, por exemplo, o doce mediante átomos de doçura não se segue que percebemos os átomos enquanto átomos). Também não são *antecipações* nem *impulsões*, ou seja, nada daquilo a que os cânones de Epicuro supostamente dizem respeito, ou melhor, supõem como *critérios* de verdade. E, se é assim, então, por um lado (como bem observou Farrington), os cânones de Epicuro não só são insuficientes, como também denunciam “uma fraqueza do sistema”; por outro, e aqui entra o ponto de vista de Laks, é preciso realçar que os cânones de Epicuro não foram concebidos no intuito de *justificar* (como deixa entender Farrington) a verdade do átomo e a do vazio, e sim indicar a *maneira* como a intelecção humana pode acessar tais elementos constitutivos das coisas. Quer dizer: se adotarmos o ponto de vista de Farrington, então a finalidade dos cânones seria apenas “lidar com os critérios da verdade”, ou seja, com as sensações (*aisthesis*), com os preconceitos (*prôlēpsis*) e com as impulsões (*páthos*);<sup>52</sup> se validarmos o de Laks, poderíamos apenas dizer (distinto do ponto de vista de Sexto Empírico) que tais critérios de verdade se constituem nos próprios cânones, e que eles não têm outra finalidade senão lidar, não com os *elementos* (princípios) constitutivos das coisas enquanto fenômenos, e sim com o modo de operar ou conceber racionalmente tais elementos. Afinal, os átomos (como tem dito Lucrécio) são corpos (*corpora*), que, do fato de serem percebidos pelos sentidos, podem ser concebidos pelo intelecto.<sup>53</sup>

Alguns pontos relativos à canônica podem ser admitidos com segurança: a) a constatação de que o que restou da *canônica* (poderíamos dizer, *criteriologia*) de Epicuro não guarda vestígios consistentes, a não ser no que consta em Sexto Empírico e em Diógenes Laércio. Mesmo assim, é possível registrar a sua existência, e não é inverossímil querer explicitar ou detalhar o seu conteúdo, ou mesmo especificar os seus domínios, quer relativo ao de uma suposta física, quer ao de uma suposta ética. Anke

Manuwald, em sua obra, *Die Prolepsislehre Epicurs*, conjecturou a possibilidade de que os critérios de verdade supostos por Epicuro ultrapassam o *Cânon* e podem ser definidos a partir da *Carta a Heródoto* e das *Máximas*.<sup>54</sup> Manuwald disse *podem*, mas, concretamente, não se dispôs a defini-los. Trata-se, com efeito, de uma indicação que faz sentido, e que carece de algum modo de ser averiguada; b) o *cânon* comporta efetivamente *critérios* para a *busca* da verdade, ou seja, critérios que servem de base para a apreciação ou ajuizamento do suposto como verdadeiro, sem que eles próprios sejam os ajuizadores da verdade; c) seguramente havia uma *unidade* na canônica, ou melhor, ela era *una*, de modo que não existia uma para a *física*, e outra para a *ética*, e, sendo assim, física e ética também se constituiriam numa unidade amplificada sob dois aspectos, entre si complementares: o da natureza e o do bem viver ou do comportar-se em função de uma vida dotada de serenidade e paz. Quer dizer: a própria doutrina de Epicuro era *una*, e não tríplice como a exigência pedagógica (sistematizada) acostumou a denominar. Claro que não há nenhum atrapalho nessa denominação. O que, todavia, não pode ocorrer é deixar de considerar a doutrina de Epicuro como um todo único, mesmo que, a rigor, não seja sistemático; d) do fato de a canônica pressupor critérios para a busca da verdade, não se segue que ela fora concebida nos termos de uma lógica ou de uma teoria do conhecimento. O fato é que, rigorosamente falando, ela não é nem uma coisa nem outra – porquanto seja bem mais uma teoria do *conhecer* (de como, sem servidão e agonia, podemos *saber*)<sup>55</sup> que uma lógica.

A respeito de uma possível vinculação entre lógica e canônica, Cícero, como já visto, a explicitou do melhor modo. Depois dele, Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.) também formulou um interessante parecer a respeito: os “epicuristas (disse ele) a princípio admitiam apenas duas partes, a filosofia natural e a moral; a racional eles a removeram”; e acrescentou: mais tarde, quando a experiência lhes ensinou a necessidade de proteger a doutrina contra os opositores, e de, ainda, corrigir-lhe os erros, se viram forçados a introduzir no *sistema*, “sob outro nome, a filosofia racional”.<sup>56</sup> Esse *outro nome* a que Sêneca se reporta é, evidentemente, o da *canônica*, com o qual, segundo ele (valendo-se de Cícero) os epicuristas conceberam a *filosofia racional*, ou seja, a *dialética*. Tanto é verdade que Sêneca repete Cícero, que se vale dos mesmos termos, apesar de invertidos; Sêneca se

*serviu de iudicio et regula*, Cícero utilizou *regula et iudicio* no intuito de definir a canônica de Epicuro.<sup>57</sup>

Aristóteles incluía na *filosofia racional* toda a filosofia teórica, inclusive a lógica, com a qual a canônica de *Epicuro* efetivamente não se assemelha.<sup>58</sup> Jean Balaudé observou que a canônica de Epicuro “não é um simples substituto da lógica”; ao que justificou: porque ela efetivamente comporta “uma outra função que não esta”, qual seja, apresentar “uma teoria empírica do conhecimento e não uma teoria formal do raciocínio”.<sup>59</sup> É justamente isto: na medida em que admitimos a canônica (ou criteriologia) de Epicuro (isto nos termos de uma teoria do conhecimento), é preciso deixar bem claro que se trata, restritivamente, de uma teoria do conhecimento empírico, e nada mais que isso. Não se segue, com efeito, que Epicuro tivesse se empenhado, por exemplo, em elaborar uma teoria da experiência, simplesmente porque não o fez. Nem Aristóteles fez isso. De um modo geral, as críticas que alguns comentadores fazem à teoria do conhecimento de Epicuro são desproporcionais ao que ele de fato fez e/ou se propôs fazer. As críticas, nesse sentido, em geral se dirigem ao que ele não fez, supondo o que ele deveria ou o que o comentador gostaria (segundo padrões habituais) que o fizesse. O *cânon* de Epicuro não se reduz, portanto, a uma teoria do conhecimento em sentido amplo. A esse respeito, ele quis apenas demonstrar que só há um bom meio de fazermos ciência: acercando-nos dos fenômenos, a fim de por eles explicitarmos o que é visível, e também por eles podermos induzir *o que é* invisível – porém, *existente*, no sentido pleno do termo, visto que do que não existe, do que não é de alguma maneira tangível, não é possível fazer ciência.

O hábito de identificar a *canônica* de Epicuro com a teoria do conhecimento não é incomum entre os comentadores e, a bem da verdade, plausível. A razão disso se impôs a partir do fato de Sexto Empírico e Diógenes Laércio terem incidido a *canônica*, ou a criteriologia de Epicuro, sobre os mecanismos do conhecer: as sensações, as prolepses e as afecções. Antes deles, Cícero (Sêneca apenas o repete) procurou identificar laços entre a canônica e a dialética. São, portanto, duas tendências que, em última instância, acabaram se mesclando uma na outra: a canônica passou a ser vista como sendo a um só tempo uma lógica e uma teoria do conhecimento. O certo é que alguns buscam na canônica apenas uma

lógica, e, outros, uma gnosiologia. Charles Appuhn, como já foi salientado (um dos tradutores do *De natura deorum* de Cícero para o francês), fez uma nota a respeito do *cânon*, identificando-o com a teoria do conhecimento: “A canônica de Epicuro, a sua teoria do conhecimento (explicou), é de uma grande simplicidade, porque ela não inclui sequer *le raisonnement*”, ou seja, as regras da lógica ou do discurso argumentativo.<sup>60</sup> A expressão “grande simplicidade”, cabe aqui destacar, remonta a Hegel, mas ela é fruto de um mal-entendido. Hegel (como também já visto, mas aqui merece ser ainda destacado) se valeu dos extratos conservados e organizados por Diógenes Laércio, e, diante deles, fez o comentário que fez – que *dificilmente podemos conceber outra teoria do conhecimento mais pobre* que a de Epicuro<sup>61</sup> – comentário que foi acrítica e posteriormente acolhido por uns quantos, e foi tomado como dirigido por Hegel diretamente à gnosiologia de Epicuro. Sobre ela, na verdade, Hegel fez duas observações de grande enlevo: “o que disse Epicuro (observou) em nada desmerece o que sustentam os modernos investigadores da natureza”; “Cabe afirmar, sem medo de equivocar-se, que Epicuro é o inventor da ciência empírica da natureza...”.<sup>62</sup>

Dos estudos realizados entre nós, os que trataram da questão, por exemplo, Quartim de Moraes concebeu a canônica ao modo de Sexto Empírico, ou seja, nem bem como uma lógica (porque é mais restrita), nem bem como uma teoria do conhecimento, mas como uma disciplina afim da lógica com um objetivo gnosiológico: “determinar as regras e critérios (...) da evidência, isto é, do conhecimento indubitavelmente firme”. Perante a lógica, o objetivo da canônica (na observação de Quartim) seria bem “mais restrito: extrair da análise das fontes do conhecimento o índice irrefutável da verdade”.<sup>63</sup> De fato, podemos dizer (na medida em que admitimos uma canônica) que são realmente as *fontes* do conhecer que estão primordialmente em questão; fontes mediante as quais se extraem as *indicações* do que é verdadeiro, ou seja, daquilo que das coisas observáveis se manifestam em nós, ou para nós, de modo *evidente (enargés)*. Daí a restrição do escopo da canônica, que, antes do conhecer, seria o de explicitar os meios, que por natureza nos é dado constatar (acessar) o *ser* ou a realidade das coisas, e, através desses meios, ajuizar (tarefa do intelecto) o que concebemos como ser verdadeiro (dado como conhecimento ou ciência). Das fontes do conhecer, o sensível é a

primordial; não o sensível por si mesmo, mas aquilo que, através dele, nos é dado (apresentado, manifesto) como algo evidente.

Na medida, pois, em que admitimos uma canônica (como, aliás, é plausível admitir), não estaria primeiramente em questão (como, por vezes, se diz) *oferecer* ou fornecer: a) meios ou critérios para a verificação da verdade – *verdade* no sentido de *o que as coisas são* para nós, meios dos quais somos dotados por natureza, e que apenas nos cabe explicitar seus limites e suas possibilidades; b) fornecer critérios para a *verificação* da validade das coisas, sendo que não cabe fornecer esses critérios, primeiro, porque as coisas são em si mesmas e por si só verazes, sem necessidade de que as *verifiquemos*, ou seja, que demonstremos a sua verdade, a não ser para nós; segundo, porque as coisas, isso é um fato inegável, em virtude do que delas percebemos, estão aí, existem, e são verdadeiras, ou seja, comunicam para nós, mediante os meios de que para isso dispomos, o seu ser; terceiro, porque a validade das coisas *para nós* se dá naturalmente pela via da representação do que podemos ter, ou seja, que todo o nosso aparato perceptivo-sensitivo é capaz de patentear *em nós* de modo *evidente*, e que cabe ao intelecto ajuizar; c) não cabe, enfim, fornecer critérios para a *justificação* do conhecer, porque *conhecimento* é o que emerge em nós mediante experiências consolidadas; ora, uma vez que nos atemos aos fenômenos, e que mediado por eles ajuizemos, não carecemos de qualquer outra justificativa em favor daquilo que realmente sabemos *ser assim* e que não pode ser por nós percebido e conhecido de outro modo.

Além de Quartim, Ullmann também fez da *canônica*, em sentido restrito, sinônimo de teoria do conhecimento. A esse respeito, ele teceu um comentário muito seguro, mas não muito feliz: “a gnosiologia de Epicuro (disse ele) está eivada de erros”; e ainda acrescentou: ela se apresenta “essencialmente materialista, sensista e positivista”, e por isso mesmo “não explica como é possível elevar-se a nível diverso da matéria”.<sup>64</sup> Por um lado, foi como se Ullmann dissesse: a gnosiologia de Epicuro, pelo fato de ser “materialista, sensista e positivista”, está “eivada de erros”; por outro, como se tivesse ficado dito: se a canônica de Epicuro fosse de outro modo, ou seja, *não-materialista*, *não-sensista* e *não-positivista*, não estaria plena de erros. O fato é que ele supôs uma gnosiologia “eivada de erros” em referência a modelos, e, nesse caso, sem uma real preocupação de analisar a questão no conjunto da doutrina de Epicuro, a fim de por dentro dela

percorrer e apresentar argumentos, ou seja, aduzir os raciocínios que constituíram a argumentação da busca e da afirmação da verdade epicurista. Os termos “materialista, sensista e positivista”, supostos como modelos do desacerto, são tão *largos* e diversificados que dizem tudo e não dizem nada: são apenas expressões de um contrassenso. Quanto ao fato da gnosiologia de Epicuro não explicar “como é possível elevar-se a nível diverso da matéria”, trata-se, evidentemente, de uma questão à margem do epicurismo, visto que, em Epicuro, não há essa inquietude ou preocupação, visto que tal *nível* não se põe nem a título de conjectura. Ademais, o conceito de matéria, tal como hoje o concebemos, é estranho para Epicuro, na medida em que, por *matéria*, ele apenas concebe a constituição (os elementos pelos quais se dá o ser constitutivo) da *natureza* das coisas. Matéria, aliás, tinha para ele o seu significado restrito ao *ser assim* por natureza (desse modo, e não de outro), em dependência do qual *o que é* carece ou de ser reconhecido ou de se autorreconhecer. No que diz respeito ao humano, é, certamente, no autorreconhecimento de seu (de nosso) ser ou da sua (nossa) constituição natural que podemos almejar qualquer suposta *elevação*, para a qual só há um caminho plausível: o do empenho em conhecer a nós mesmos (sem mimar fantasias ou crenças etéreas), a fim de *sermos*, a contento, a realidade ou a verdade que somos. Urge, portanto (eis a questão), conhecer a nossa *realidade* efetiva, isto independentemente de pressupostos ou conceitos forjados à margem do ser. Ocorre que é conhecendo a nós mesmos, ou seja, o que é *ser* de nossa própria natureza, circunstanciando-nos e decifrando a nossa realidade, que nos pomos em condições de *agir* sob justa medida, e, por consequência, alcançar o *ser* que a Natureza nos dotou.

O *certo* e/ou o *errado*, nós os concebemos em referência a parâmetros ou inerentes à demonstração (a juízos mal fundados). Um erro, por exemplo, nunca se impõe isoladamente como erro de determinada doutrina enquanto doutrina, e sim em relação a outras. Se, perante uma doutrina, constatamos erros, e se esses erros não dizem respeito a juízos mal fundados (racionalmente falsos), mas a desvios relativos a uma suposta verdade padrão (desvio do “bom caminho”), então, nesse caso, só podemos estar falando de erros em referência a outros modelos ou parâmetros (*caminhos*) de verdade. Daí que, se no primeiro caso teríamos um contrassenso, nesse segundo teríamos uma *sobreposição* de modelos, uma espécie, digamos, de subjugo, e, portanto, um modo não filosófico de

conceber a questão, qual seja, o de querer sobrepor à verdade do outro a minha verdade: aquela que, satisfeita, acolho em confiança. A questão dos *princípios* é o que não se impõe na Filosofia como o principal;<sup>65</sup> tanto é verdade que a educação filosófica não se pauta neles, ou seja, educar não significa jamais conceder, distribuir, e, tanto menos, impor princípios, mas, sim, viabilizar o exercício do pensar (o exercício racional), mediante o qual o humano por certo fomenta a própria soberania e pode aspirar por algum tipo de humana prosperidade.

### a) A canônica mesclada à física e à ética

Nos dias de hoje, o mais comum é dividir o epicurismo sob dois amplos espectros permeados por uma canônica: um, o da investigação ou do estudo da *física*; outro, o estudo da *ética* ou da prática do bem viver – ambos teóricos, afinal, mesmo uma filosofia prática é concebida de modo teórico. A suposta canônica, que permearia ambos, não seria exatamente uma lógica, simplesmente porque não trata das regras formais da reflexão e do discurso teórico. Ela teria um domínio amplo e não restrito, quer relacionado à filosofia teórico-especulativa, quer à filosofia teórico-prática, em termos genéricos, assim como, sem maiores explicações, se manifestou Geneviève Rodis-Lewis: “Profundamente tributária da física, a canônica comanda também a ética”.<sup>66</sup> Foi como se dissesse: a canônica não se desvincula da física tanto quanto a ética não se desvincula da canônica, que, por sua vez, comanda a ambas, a física e a ética. Em outras palavras: a canônica não existe sem a física, assim como a ética não existe sem a canônica.

Entre os que explicitamente admitem a tríplice divisão, uns reduzem a *canônica* a um aspecto da *física*, tal como supôs Joyau: “A canônica, na realidade, não é mais do que uma parte da física”;<sup>67</sup> outros a veem no conjunto de toda a investigação teórica (*física* e *ética*), mas a consideram como uma mera propedêutica, como estudo preparatório, para o cultivo da *ética*, de tal modo que as alegações da física deveriam ser concebidas antes e depois da tratativa ética. Nietzsche, por exemplo, viu algo assim a respeito de Demócrito: “A ética de Demócrito é consequência de sua física”.<sup>68</sup> Depois de Nietzsche, Vlastos, Allen e Furley se ocuparam em compatibilizar essa inter-relação da ética com a física de Demócrito, tese, todavia, contestada por Taylor.<sup>69</sup> Pierre Hadot, relativamente a Epicuro,

observou que a física “não foi desenvolvida por ela mesma”, mas em vista de “uma finalidade ética”.<sup>70</sup>

Na medida em que reconhecemos uma canônica epicurista, antes de admiti-la em separado, seria efetivamente bem mais plausível incluí-la tanto na *física* (que, a bem da verdade, sob os critérios de hoje, não é rigorosamente uma Física) quanto na *ética* (que também a rigor, e sob os mesmos critérios, não é uma Ética).<sup>71</sup> Por essa inclusão, toda a doutrina de Epicuro resultaria apenas numa canônica, ou, diríamos, num preceituário canônico. A *ética* não é bem uma Ética porque Epicuro a reduz a um aglomerado de máximas ou cânones meramente prudenciais, estratégicos, pensados a propósito de um agir cauteloso, visando à libertação e terapia de crendices e medos instalados na alma, em vista de uma vida serena e feliz. Isso não exclui, todavia, que a ética de Epicuro não comporte conotações, em sentido próprio, de uma verdadeira Ética sob critérios filosóficos contemporâneos. Certamente ela vem deter, por exemplo, em sentido próprio, conotações de uma ética, na medida em que a doutrina de Epicuro deixa ao sujeito a deliberação livre (a autonomia) de acolher e dar a si mesmo as máximas requeridas para o bem viver; do mesmo modo requer do agente moral a obediência livre em decorrência de sua deliberação, de modo que tal agente só viria a ser ético caso fosse honesto consigo mesmo, dispondo-se a dar a si mesmo a máxima e também realizar (pôr em prática) a sua decisão sem enganar a si mesmo e aos demais. Confirma esse ponto de vista a seguinte *sentença* de Epicuro: “Não cabe fingir que se filosofa, mas filosofar realmente; pois não carecemos de uma aparência de saúde, mas de ser verdadeiramente saudável”.<sup>72</sup> O agir ético comporta justamente tal procedimento: que o indivíduo tome por si mesmo a decisão e dê a si mesmo o agir moral com plena autonomia e total sinceridade. Assim como não é possível aparentar ser saudável sem sê-lo, o mesmo se dá com o agir ético: não há como aparentar ético sem ele próprio saber-se ético.

O inusitado da *física* de Epicuro está no fato de ela ser propedêutica não só defronte à ética, como também perante si própria. E é assim que ela funciona feito um canôn, ou seja, como indicações de um *projeto* de investigação a ser realizado por todos, pela posteridade, e não só por Epicuro. Daí, pelo que entendemos, o chamado *esquematismo* da doutrina de Epicuro, por vezes concebido sob mal-entendidos. Pensamos aqui no

que disse Paul Nizan: que “havia em Epicuro uma espécie de profunda indiferença quanto aos detalhes da ciência”, que a sua “investigação física era dominada por um utilitarismo ético”, que, enfim, ele “não tinha o gosto da ciência pela ciência”; e ainda acrescenta, citando Marx, que Epicuro procedia “*com uma negligência sem precedentes na explicação dos diversos fenômenos físicos...* Por isso o esquematismo...”.<sup>73</sup> A esse respeito, algumas observações: a) Nizan se excedeu ao dizer que toda a investigação física de Epicuro esteve dominada por um *utilitarismo* ético. Essa sua opinião não se sustenta, careceria de embasamento e de explicação quanto ao sentido do termo, o que Nizan não fez. Epicuro tem, sim, em comum com os utilitaristas o princípio segundo o qual toda ação deve ser acolhida ou rejeitada em função do prazer (satisfação ou bem-estar) e/ou das consequências que proporciona; entretanto, não dá para dizer que ele restringe seus postulados éticos (morais) e jurídicos (legais) sob o conceito do *útil* (utilidade) ou de consequências calculadas. Além disso, não cabe na doutrina de Epicuro qualquer estímulo no sentido de buscar a felicidade ou o prazer a qualquer custo, tampouco se aplica aos ditames do que reconhece como comportamento *ético* qualquer descaso pelo outro (pelos parceiros ou *hetaîros*), e, em momento algum, propõe como fundamento das ações humanas a busca egoística do prazer individual como fonte de felicidade; b) a observação de que Epicuro era *indiferente* com relação aos detalhes da ciência (no que, em outras palavras, Nizan repete Marx – para o qual Epicuro fora *negligente*)<sup>74</sup> não é, a rigor, incorreta ou injusta. Basta ler a *Carta a Pítocles* para ver que Marx tinha razão. Porém, não expressa exatamente, a não ser de forma negativa, a real atitude de Epicuro perante a ciência, qual seja, a de que, para ele, a explicação detalhada ou diversificada dos fenômenos não se constituía em primordial questão. Quer dizer: os detalhes da ciência são importantes, mas não prioritários: prioritário é o *modo* ou a “canônica” mediante a qual se formulam tais detalhes, porque, em razão dela, o que mais importa é a pacificação de quem explica e de quem se vale da explicação; c) quanto ao *esquematismo* da doutrina de Epicuro, podemos admiti-lo, mas não como fruto de negligência ou indiferentismo, e sim na medida em que Epicuro, intencionalmente, não se pôs às voltas com o *fazer* (em sentido ativo) da ciência, mas, antes, com o *plano* (com o *fazer* em sentido formal) da edificação da Ciência. Esse *fazer* (em sentido

formal) podemos atribuí-lo sob dois aspectos: a) enquanto um fazer que se concretiza, valendo-se de suprimentos que só a empiria pode fornecer, contexto inerente ao qual ele forçosamente pressupõe a investigação dos limites e das possibilidades humanas de conhecer; b) enquanto um fazer que conforma a Ciência, para além dos limites e possibilidades do conhecer, às necessidades humanas.

Epicuro não foi o tipo de filósofo que arrogou para si a função de elaborar um sistema filosófico todo seu, do qual viesse a ser o proprietário e o mestre. Ele se ocupou, isto sim, sobretudo em dar indicações de *como* fazê-lo. Não foram propriamente as minúcias da ciência o que mais lhe interessou, e sim, antes, *o modo de explicar* e por que investigar, ou seja, a finalidade da ciência, que, do ponto de vista dele, se assentava acima de tudo sobre a promoção da serenidade e da paz interior. A sua doutrina, sob esse viés, apresenta três aspectos entre si complementares: um, o reportar-se crítico perante as cosmologias tradicionais, viés que requer uma análise deveras astuciosa quer das principais teses dos *fisiólogos* tradicionais quer da postulação crítica de Epicuro, e assim percorrer os meandros desse retorno; outro, por mais que Epicuro tenha dado uma forma assaz rigorosa às suas proposições críticas, ele, no entanto, não conseguiu (não quis, não foi capaz, ou do que fez nada nos restou) viabilizar um sistema teórico, ou seja, um bem arranjado conteúdo, científica ou plenamente válido; o terceiro aspecto refere-se não tanto ao que fez, mas ao que se propôs fazer, ou ao que, simplesmente, indicou que se fizesse. São dois lados: um, relativo ao que realmente fez, pelo qual a sua doutrina, fundada sobre um arcabouço crítico que requer astucioso acesso, é bem mais cheia de lacunas e de questões (de problemas) que de proposições (soluções) bem elaboradas, dadas como prontas e acabadas; referentemente ao que não fez, mas propôs que se fizesse, a sua doutrina redunda numa fonte extraordinária de inspiração e em um grande estímulo para o empenho racional.

O certo é que não importava prioritariamente, para Epicuro, explicar *fenômenos*, embora importasse. O que mais lhe importava, em primeiro lugar, era requisitar que os fenômenos fossem pelos *fisiólogos* explicados enquanto fenômenos. Numa época em que a maioria das explicações se sujeitava ao mito, requerer isso era requerer muito, quase tudo; numa época em que imperava o medo e a intranquilidade, este (a serenidade e a paz) era o bem-estar e conforto que a ciência deveria requisitar. Do fato,

todavia, de Epicuro proceder assim, ou seja, de *filosofar* sobre o fazer da ciência, e de, em vista disso (como disse Marx) não se lançar “nos braços do saber empírico”, ou seja, não se ocupar com a produção positiva da ciência, não se segue que *desprezasse a empiria* ou que desconsiderasse as ciências<sup>75</sup>... Foi, pois, em vista desse filosofar que o epicurismo, rigorosamente falando, não veio a ser de pronto reconhecido como uma doutrina (como uma *dogmática*), mas, digamos, como um receituário: um conjunto de princípios ou máximas concebido como base para a edificação de uma doutrina. Daí, por exemplo, a razão pela qual os antigos denominavam a doutrina epicurista de *farmacopeia* e/ou de *terapêutica*, a ponto de Cícero tê-la comparado ao *narthecium* dos romanos (O *narthecio* era o vaso dentro do qual os romanos conservavam cuidadosamente os seus *farmacos* de uso cotidiano).<sup>76</sup> Outra razão está no fato de que o epicurismo, como já visto, todo ele era concebido como se fosse uma canônica, isso na medida em que foi planejado sob dois aspectos – como uma física e como uma ética –, e com *uma canônica* que permeava os dois.

Na medida, portanto, em que a doutrina de Epicuro, ao menos em suas origens, quis ser uma *medicina* (ao invés de uma *dogmática*), então veio a se constituir apenas num plano: feito um receituário ou ideário filosófico. Não era, por exemplo, objetivo da *física* de Epicuro (por ele denominada de *fisilosogia*) *desmistificar* fenômenos naturais, mas sim dar indicações concretas de como prover, no estudo e na investigação da Natureza, esse efeito. O primordial estava em fomentar explicações em vista das quais ninguém mais se atormentasse com os *segredos* dos fenômenos naturais, quer com os relativos às coisas em geral, quer com os atinentes à natureza humana em particular. Em razão disso, eis o objetivo específico de seu ideário filosófico: investigar, e, certamente, entender a natureza de cada coisa, sobretudo a nossa, a fim de desmistificá-la, ou seja, de prover, perante a realidade do desconhecido, primeiro, exclusão e distanciamento do *mito*, depois, serenidade e paz. Perante o desconhecido, que nos atormenta, carecemos, forçosamente, e sem rodeios, de explicá-lo, e isso não quer dizer impôr sobre ele as nossas desconfianças, nossos medos e habituais suspeitas, enfim, povoá-lo de mistérios.

Mas não é porque a *física* de Epicuro propunha um *ideal* de investigação feito um modo de comportar-se ou de ser, ou porque requeria da ciência a promoção de serenidade e paz, que, de imediato, possamos

dizer que ela fosse uma moral. Antes de qualquer conteúdo, da explanação propriamente dita de fenômenos, mesmo antes de se ocupar com *detalhes*, o objetivo de sua física consistia em indicar um modo concreto de investigar (ou melhor, de *teorizar*): cingindo-se, acercando-se e limitando-se, aos fenômenos no que concerne a fenômenos, e cingindo-se ao sensível no que concerne ao sensível, sem contradizer a evidência dos fatos ou sem recorrer a outras naturezas (*theía phýsis*) que não à da própria evidência.<sup>77</sup> Certamente, uma coisa, por exemplo, é a percepção que temos de certos fenômenos celestes, outra, bastante distinta, a que temos da doçura!

Não sendo, com efeito, a física de Epicuro, a rigor, uma moral, mesmo assim ela fora concebida como uma sabedoria, ou seja, como um meio para se chegar a uma *moral*. A sua física tinha por objetivo redundar ela própria numa verdadeira sabedoria, ou seja, em um modo de ser e de portar-se diante dos fenômenos do mundo e dos da vida... Por *moral*, cabe aqui em poucas palavras logo dizer que Epicuro supunha o mesmo que os latinos conceberam por *mos*, *moris*: um modo de ser consuetudinário condizente quer com o habitar em si mesmo (e nas proximidades ou cercanias das relações, em particular daquelas perante as quais o nosso modo de ser e de proceder imediatamente se ecoa ou se expande), quer, em consequência dessa universalização local, em habitar a comunidade inerente à qual vivemos. Por isso, relativo à *moral*, de saída devemos descartar em Epicuro qualquer empenho racional no sentido de derivar desse empenho leis para o agir e em decorrência dessas leis imputar ao humano responsabilidades. O certo é que a dita *ética filosófica* de Epicuro não está fundada no pressuposto de uma vontade que se orienta e busca qualificar a ação humana do ponto de vista do bem excelsa, e sim das impulsões naturais em vista do cuidado de si e do bem viver para si, com o que os outros (a *pólis* ou a comunidade) usufruiriam positivamente. Quer dizer: se vivo bem, não causo incômodo; se cuido de mim, não careço de ser cuidado; e se, enfim, me empenho em ser feliz, não sou só eu, mas todos os da comunidade de minhas relações que ganham.

b) A canônica enquanto base fundamental da doutrina de Epicuro

Farrington considerou a ética como “a pedra angular”<sup>78</sup> da doutrina de Epicuro. Ora, se é angular, então ele a considerou não como o fundamento

de sua doutrina, mas, ao contrário, como o seu acabamento: como arranjo final. Dá-se que a pedra angular, cabe dizer, nunca foi (na arquitetônica greco-romana), em sentido próprio, *fundamento*. A sua função era outra: “amarrar” duas colunas (no topo) convergentes em curva, com o que se edificava um arco. A pedra angular, talhada em forma de cunha (respeitando-se as duas linhas, a superior e a inferior da curvatura do arco) era colocada bem no meio do conflito das forças que as duas colunas, em arco, exerciam uma em caída para a outra; daí que a pedra ocupava exatamente o meio do arco, a fim de deter a queda e equilibrar as duas forças. Se a retirássemos, ruiria a edificação... Voltando a Farrington: quando ele diz *angular*, ele se refere à ética como sendo um *elo* das “várias partes do sistema”, e, nesse aspecto, ele tem razão, pois, se efetivamente retirarmos da doutrina de Epicuro a questão *ética*, rui todo o seu “sistema”.

Não sendo, pois, a ética o *fundamento* da doutrina de Epicuro, então a física, mais exatamente a *phisiología* (o *logos* explicitador da *physis*) o seria.<sup>79</sup> Ela, com efeito, é o fundamento não porque apenas precede a ética, mas porque, sobretudo, se constitui, para a ética, em estrutura de sua edificação, e em justificativa de sua razão de ser dentro da doutrina. Neste caso, a ética seria apenas (como admitiram Lucrécio, Cícero e Diógenes de Enoanda) sinônimo de uma *sabedoria*. Sob esse ponto de vista, Farrington teve razão em dizer que “a força da ética será seriamente diminuída se (...) aparecesse ligada com a física de um modo meramente externo”.<sup>80</sup> Balaudé, a esse respeito, fala da física como de um “exercício aplicado” à ética: “Não podemos falar de *física* senão ao preço de um certo equívoco em relação, por exemplo, à física de Arisóteles; pois a *physiología*, o *estudo da natureza*, é afinal concebido (por Epicuro) como um exercício aplicado, e suas ambições são diferentes (de fato, Epicuro não fala jamais de *epistême*)”.<sup>81</sup>

O que move, pois, a feitura da *física* de Epicuro não é uma intenção erudita. Ela não esgota a sua utilidade enquanto sabedoria teórica da *ciência*, mas sim enquanto sabedoria prática. Na *Carta a Heródoto*, por exemplo, Epicuro relembra aos seus discípulos aquilo que, segundo ele, é a sua maior preocupação: “uma atividade incessante na *physiología*, e que, por essa atividade, se alcance uma vida de perfeita serenidade”.<sup>82</sup> Em Epicuro, portanto, a física, mais exatamente a *physiología*, de um ponto de

vista teórico (enquanto estudo da Natureza), só ganha ou adquire sentido se transformada em sabedoria prática. Faz-se necessário, pois, investigar a Natureza com um único objetivo bem preciso, qual seja, dissolver mitos, e, com essa dissolução, os temores, e uma vez de posse da *verdade* das coisas, alcançar a tranquilidade. Foi, aliás, justo por essa “presunção” de apossar-se da verdade (ou realidade) das coisas, que Sexto Empírico incluiu Epicuro no rol dos dogmáticos.

Nessa relação *física* e *ética*, a questão fundamental que se põe diz respeito exatamente ao comportamento ou *êthos* humano empenhado em libertar-se, em desfazer-se de seus medos e agonias. Do ponto de vista de Epicuro, é necessário que todos se libertem, caso contrário, ninguém está em condições de experimentar, mesmo que em sentido aproximado, o que é efetivamente *ser homem*. Uma mente adoecida contamina tudo o que entra nela, e, por sua vez, na medida em que se exterioriza, que se manifesta ou que dictivamente se comunica ou se expõe, adoece todos os demais: todos aqueles que lhe prestam ouvido ou atenção, e que, sobretudo, lhe dão credibilidade. Viver possuído de medos e de angústias, com a mente desequilibrada por temores e mitos, com o arbítrio subjugado, sem serenidade e paz necessárias para o *autorreconhecimento* e cuidado de si, isso não é viver livre ou humanamente. Para que, todavia (eis a questão de Epicuro), venhamos a nos desfazer de nossas credulidades funestas, quer das outorgadas pelos mitos (por exemplo, da comum opinião difundida entre os gregos que considerava os corpos celestes como entes sobrenaturais), quer das impostas pelos mitos (como o medo dos deuses e da morte), só temos uma saída: o estudo da Natureza. Seria, pois, apenas através da *Physiología*, do logos da explicitação do *ser* (do *que é*) das coisas em sua realidade própria (isto sem invenção e sem imaginação), que, segundo Epicuro, se dariam as condições de prover a paz e a tranquilidade de alma de que o humano precisa. Ocorre, enfim, que é em decorrência dessa serenidade e dessa paz que o humano estaria em condições de, em termos éticos, ser melhor. Dá-se que um indivíduo intranquilo e infeliz não se põe em plenas condições de satisfazer *deveres* para consigo mesmo e para com os demais!

Sob esse aspecto, a *física* epicurista, na medida em que se constituiu em fundamento ou pressuposto da *moral* (do *êthos vivendi* próprio de um bom epicurista) teve como finalidade desmistificar a *natureza humana*, particularmente em suas propensões naturais negativas, a fim de permitir

ao adepto epicurista o viver feliz, ou seja, tranquilo e em paz. É nesse sentido que a *física* de Epicuro coincide com a chamada *canônica*, porque, como tal, ela não é, ou não detém em si mesma, uma sabedoria, mas os meios de alcançá-la: mais do que um saber ou ciência, em sentido próprio, contém um saber ou ciência enquanto *atitude*, ou seja, como um modo do epicurista (ou do filósofo em geral) se autorregular. Daí que é pouco plausível, aliás, excessivo, demasiado, o que disse Jean Brun a respeito da canônica: de que ela “é o fundamento da ciência, e nos ensina quais são os meios à nossa disposição para distinguir o verdadeiro do falso”.<sup>83</sup> Jacques Chevalier, nesse ponto (mesmo reproduzindo Sexto Empírico), foi bem mais modesto: “toda a canônica de Epicuro consiste em um pequeno número de regras simples”.<sup>84</sup> De nossa parte, diremos que toda a doutrina de Epicuro é uma canônica. Sob o título de uma Física (de uma *Perī phýseōs*), a doutrina de Epicuro se resume nisto: em um preceituário canônico relativo ao modo ou modos humanos de se relacionar consigo mesmo e com o mundo, modos de acessar, conhecer ou entender a si mesmo e o mundo.

É, pois, na canônica que está o verdadeiro fundamento da doutrina de Epicuro, e não na física; a ética seria o seu acabamento (a “pedra angular”). Enquanto fundamento, a canônica é o que detém a propedêutica do conhecimento e a pragmática (*pragmateía*) da física e da ética. A física (a *physiologia*) seria o corpo: aquela que contém o edifício da doutrina. Na medida em que ela é o “corpo” (que contém a Ciência), a maior função que Epicuro lhe atribuiu foi a de que comportasse um logos libertador, apto para liberar a mente humana dos medos e dos temores derivados das explicações imaginárias formuladas e difundidas pelos mitos.<sup>85</sup> Epicuro propunha (isto numa época de grande pobreza vinculada ao declínio e à dominação estrangeira de Atenas) viabilizar uma *sabedoria* restrita às evidências e aos fenômenos, da qual surtisse uma *consciência* de liberdade, apesar da dominação, e, junto dela, promovesse o destemor, a fim de que todos pudessem viver com gosto e alegria, com prazer de viver, apesar do domínio externo e da pobreza. Epicuro, acima de tudo, aspirava que aqueles poucos que se dispusessem, para além do necessário, a se apropriar do saber ou da sabedoria universal, que o fizessem tendo em vista uma boa disposição não para apenas ser *sábio*, mas, sobretudo, para ser feliz. Epicuro tinha por certo que a sabedoria de nada vale se aquele

que dela dispõe não cultiva serenidade e paz na alma. Alguma coisa teria de estar errada! Se, do jugo estrangeiro, era, na ocasião, impossível de se livrar, que ao menos (eis a proposição de Epicuro) não acrescentassem sobre si, sobre os naturais anseios da alma, a escravidão dos mitos, das credices, e, também, das ciências.

Era dessa escravidão que Epicuro proponha que o indivíduo acima de tudo se libertasse. Não era, todavia, preocupação sua levar o indivíduo a libertar a si mesmo de si mesmo: de sua natureza humana ou de suas inclinações ou propensões naturais. Tampouco se preocupava no sentido de querer ele próprio liberar o indivíduo de sua própria ignorância, isso porque Epicuro tinha plena consciência do caráter estritamente pessoal dessas tarefas: a) relativamente às propensões de nossa natureza, ele estava ciente de não nos dedicarmos a conhecer nossos limites e possibilidades no intuito de deixar de sermos nós mesmos. Dá-se que, de nosso ser, de nossa própria natureza, da qual retiramos quer as impulsões que nos movem, quer a luz que ilumina a nossa inevitável escuridão, não temos como nos livrar. Não há efetivamente como sermos melhores erradicando em nós a nossa própria natureza e, com ela, a nossa humanidade. Dela somos prisioneiros, e só há um meio de edificá-la: dedicando-nos em conhecê-la (seus limites e possibilidades) e em dela cuidarmos; b) relativamente ao *status* de ignorância, ninguém retira ninguém dessa condição, caso ele realmente não queira. Não há empenho suficiente capaz de dar de beber a burro que não tem sede! É semelhante a quem acha que sabe: é difícil falar com ele, travar um diálogo. Diálogo é um equilíbrio entre a fala e a escuta. De modo que, sem essa condição, sem um equilíbrio atencioso entre fala e escuta, torna-se extremamente difícil qualquer intercâmbio de ensinamento e de aprendizado.

Ocorre, enfim, que, quem acha que sabe, em geral só tem disposição para ensinar e não para aprender. Mas, mesmo o indivíduo que quer e que se dispõe a aprender, só ele pode fazer de si mesmo um sábio, a começar, dotando-se da atitude de quem, perante o dado como saber, tem ciência dos próprios limites. Se bem que o libertar-se da ignorância, por quanto seja real, é, sob certos aspectos, mera ilusão: assim que vencemos certa ignorância, prontamente nos debatemos com outras! A sabedoria é, sim, passível de ser ensinada, mas é feito semente: só vem a dar frutos se germinar. E a sabedoria só germina dentro de algum diálogo, com um outro, com um livro, com um objeto de investigação, enfim, consigo

mesmo. Sendo que não custa lembrar que o *conhecer-se a si mesmo* não tem mestre. Relativamente à liberdade: perante decretos ou leis que roubam do cidadão o seu arbítrio, todo indivíduo de bom senso tem a obrigação humana de ser radicalmente contra. Dá-se, enfim, que não é de modo algum possível admitir que certas “filosofias”, mais precisamente ideologias, inclusive certas seitas religiosas, roubem do humano a liberdade, e que, criminosamente, se apoderem da boa-fé e da consciência dos ingênuos.

1 *rerum natura perspecta* (*De finibus*, I, XIX, 64).

2 *De finibus*, I, XIX, 63-64.

3 *De finibus*, I, XIX, 63.

4 *De finibus*, I, XIX, 63.

5 “Cujus rationis vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine accepimus” (*De natura deorum*, I, XVI). O entre parênteses foi acrescentado.

6 PLUTARCO, *Contra Colotes*, 19, 1118 A – em *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, XII: *Tratados antiepicúreos*: Contra Colotes, Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro y De si está bien dicho lo de ‘vive ocultamente’, Introd., trad. e notas de Juan F. M. Montiel, Madri, Gredos, 2004.

7 K. ZIEGLER, *Plutarco*, trad. de Maria Rosa Zancan Rinaldi, Brescia, Paideia, 1965, p. 155ss.

8 *De finibus*, I, XIX, 63.

9 *De finibus*, I, XIX, 63.

10 *De natura deorum*, I, 70.

11 Nota 73, p. 352.

12 R. ULLMANN, *Epicuro, O filósofo da alegria*, p. 47.

13 Teoria, segundo ele, que “ensinava as bases elementares do processo pelo qual conseguimos acessar o real e distinguir o verdadeiro do falso” (Carlos García GUAL, *Epicuro*, Madri, Alianza, 1983, p. 83).

14 A esse respeito eis o que também supôs Bacon: “Nada de moderado é do agrado do povo – Nil moderatum vulgo gratum est” (Francis BACON, *Advancement of Learning*, 6.3 – Edited by Michael Kiernan, Oxford/Nova York, Clarendon & Oxford University Press, 2000).

15 Dedicamos um artigo a respeito: “Epicuro e o tema da amizade: a *philía* vinculada ao *êros* da tradição e ao *êthos* cívico da *pólis*”. *Revista Princípios*, Natal, v. 18, n. 29, 2011, p. 5-35.

16 “... cognitionis regula et iudicio ab eadem illa constituto veri a falso distinctio traditur” (*De finibus*, I, XIX, 64).

17 “... nec ad melius vivendum nec ad commodius disserendum viam” (*De finibus*, I, XIX, 63).

18 SEXTO EMPÍRICO, *Adversos mathematicos*, XI, 169-170.

19 *De rerum natura*, IV, vv. 478-479.

20 O que aqui está em questão: “torre vista de perto e torre vista ao longe”, “caniço observado fora e dentro d’água”... Poderíamos citar também aqui o famoso exemplo a respeito do sol, que podemos escondê-lo atrás de um dedo! Ao que poderíamos logo perguntar: o que isso tem a ver com a ciência? E responder: nada! Claro que a questão não é essa. Seria muito bobo pensar que Epicuro, ao dizer o que disse (aliás, o sábio Heráclito dissera algo semelhante), quisesse afirmar que o sol é do tamanho tal qual o vemos.

21 *Carta a Pítocles*, 104

22 A partir de Arrighetti, eis o que observou Carlos Gual: “Epicuro trabajaba de modo

continuado y sistemático em los graves problemas teóricos em que se debate la filosofia postaristotélica. Contra Platón, maneja muchas veces los análisis aristotélicos, otras veces combate, retocando sus análisis, las tesis aristotélicas, como al tratar del tiempo e de la libertad interior (como han señalado Arrighetti, Diano y Furley)" (Carlos García GUAL, *Epicuro*, Madri, Gredos, 2008, p. 129).

23 *De natura deorum*, II, 168.

24 De acordo com o vocábulo grego, o que concebemos por *observação* ou *contemplação*, os gregos denominavam de *theoría*, e, com esse termo, designavam uma atitude atenciosa da inteligência, apropriada à ação de observar alguma coisa ou objeto (*theôrêma*). Por exemplo, Anaxágoras, interrogado por que motivo viera ao mundo, respondera: "Para contemplar (*theôrian*) o sol, a lua e o céu" (*Vidas dos Filósofos Ilustres*, II, 10 – DK 59 A 1). Nesse caso, a atitude de contemplar era concebida como uma espécie de *ékstasis*, no sentido, sim, de arrebatamento interior, mas também de *parada* intelectual (observativa e reflexionante), movida pelo ato de observar (*theôréô*), ou seja, por um exame atento de alguma coisa (cf. *O Nascimento da Filosofia Grega e sua Transição ao Medievo*, Caxias, Educs, 2010, p. 89ss.).

25 *Questões fundamentais da filosofia grega*, p. 187ss.

26 *De finibus*, I, XIX, 63.

27 Nas palavras de Cícero: "quae docet rem universam distribuere in partes, latentem explicare definiendo, obscuram explanare interpretando, ambigua primum videre, deinde distinguere, postremo habere regulam qua vera et falsa iudicarentur et quae quibus propositis essent quaeque non essent consequentia" (*Brutus*, 152 – *La Perfection Oratoire*, tradução com introdução e notas de François Richard, Paris, Garnier, 1934).

28 *De finibus*, II, VI, 18.

29 *De natura deorum*, I, XXXII, 89.

30 Marcus Terentius Varro, 126-27 a.C., enciclopedista romano. A sua principal obra, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, compreendia 41 livros dedicados a questões relativas à religião, à cronologia e às instituições romanas. Na *Antiquitates*, Varro distinguiu três gêneros de teologia: a *mítica*, expressa pelos poetas; a *política*, cultivada pelas instituições e cultos do Estado; e a *natural*, observada nas manifestações da Natureza. A *Antiquitates* se tornou, na época, influente obra na formação intelectual dos romanos. Fato que merece destaque na vida de Varro foi o ter sido indicado por César, por volta de 47 a. C., para dirigir e organizar as primeiras bibliotecas públicas de Roma. No ano seguinte ao assassinato de César (ocorrido em 44), o estoico Marco Antônio mandou queimar a *Antiquitates* de Varro. Do conjunto de sua obra (que se ocupava com um pouco de tudo: de aritmética, de astronomia, de geografia, de agricultura, das leis e do direito, de religião, de educação cívica, de gramática, de retórica, de filosofia, de história antiga e romana, de táticas de guerra...), apenas restaram alguns fragmentos das *Antiquitates*, os livros de V a X da gramática *De lingua latina* e os *Rerum rusticarum libri III*.

31 CÍCERO, *Academica posteriora*, I, II, 5 . Os parênteses foram acrescentados.

32 CÍCERO, *Tusculanarum disputationum*, I, 4. Mais adiante, no livro IV, 3, Cícero faz nova crítica a Amafínio, diz que os livros publicados por ele eram bem acolhidos pelo vulgo e exerciam grande influência. A razão disso se devia ao fato de suas obras nada conterem que exigisse do leitor algum esforço, isso porque simplificava tudo em fórmulas de "fácil acesso e aprovação pelos incultos – *facile ediscantur et ad indoctis probentur*".

33 *Tusculanarum disputationum*, III, 17.

34 "Epicuri disciplina multo celebrior semper fuit, quam caeterorum..." (LACTÂNCIO, *Divinae institutiones*, III, 17).

35 *Epistolarum ad familiares*, XV, 19,2.

36 Ele foi professor de Retórica em Nicomédia, primeira capital (a partir de 284, com Diocleciano) do Império Romano no Oriente. Por volta de 330, Constantino a transferiu para Bizâncio, na mesma região, distante uns 100 quilômetros de Nicomédia...

37 LACTÂNCIO, *Divinae institutiones*, III,17. A continuidade segue no mesmo estilo. Todo o capítulo 17 do livro três das “Instituições divinas” foi dedicado ao epicurismo.

38 “Epicureanism served in the ancient world as a preparation for Christianity, helping to bridge the gap between Greek intellectualism and a religious way of life. It shunted the emphasis from a political to the social virtues and offered what may be called a religion of humanity. The mistake is to overlook the terminology and ideology of Epicureanism in the New Testament and to think of its founder as an enemy of religion” (N. W. DE WITT, *Epicurus and his philosophy*, *op. cit.*, p. 8).

39 Tratamos demoradamente desse tema em *Os caminhos de Epicuro*, p. 203ss.

40 *De finibus*, II, VI, 18.

41 Quanto ao estilo de Cícero, assim escreveu Plutarco: “Cícero era dotado de conhecimentos extensos e variados, e deixou muitas obras sobre a filosofia escritas à maneira da Academia e de um modo que lhe é bem particular...” (PLUTARQUE, *Parallèle de Demosthène et Cicéron*, in *Vies. Démosthène. Cicéron. Caton le censeur*, 129).

42 Respectivamente: *factis illustribus et gloriiosis; sapienter, honeste, iuste* (*De finibus*, I, XVIII, 57).

43 *gravis, contines, severa* (*De finibus*, I, XI, 37).

44 *De finibus*, I, VII, 22.

45 *De natura deorum*, I, XXV, 70.

46 Rodolfo MONDOLFO, “Il problema etico nei sistemi di Epicuro e dello stoicismo”, em Domenico PESCE, *Il pensiero stoico ed epicureo*, Scelta, trad. dos sistemas, Rodolfo Mondolfo (org.), Introdução crítica e comentário, Domenico Pesce (org.), Florença, La nuova Italia, 1958, p. 31. Os parênteses são dele.

47 Jean SALEM, *Démocrate, Épicure, Lucrèce*, p. 60.

48 P. NIZAN, *Démocrate, Épicure, Lucrèce*, p. 25.

49 Domenico PESCE, *Introduzione a Epicuro*, Bari: Laterza, 1981.

50 Jean BRUN, *L'épicurisme*, p. 32. Diz Brun na sequência: “La canonique épiqueurienne était exposée dans un ouvrage aujourd’hui perdu: le *Canon*; nous ne la connaissons que par le début de la lettre à Hérodote, par certaines formules des *Maximes principales*, par ce qu’en dit Diogène Laërce, et par les critiques que lui ont adressés les adversaires de la doctrine. Le point de départ de cette canonique est qu’il existe trois critères de la vérité: les sensations, les anticipations et les affections”.

51 André LAKS, “Édition critique et commentée de la *Vie d'Épicure* dans Diogène Laërce X, 1-34”, p. 103). Acrescentamos o itálico na palavra *maneira*.

52 Benjamin FARRINGTON, *A Doutrina de Epicuro*, p. 114-117.

53 LUCRÉCIO, *De rerum natura*, II, vv. 739-740.

54 Anke MANUWALD, *Die Prolepsislehre Epicurs*, Bonn, Diss/Habelt, 1972, p. 42, nota 1.

55 Se o saber não nos torna automaticamente melhores, por certo não deve nos tornar piores quer subjugando-nos, na forma de subserviência ou de orgulho (dois termos que são como que sinônimos, pois, afinal, um sujeito orgulhoso é subserviente de seu próprio ego), quer agoniando-nos diante da consciência do quanto não sabemos (que promove na alma um estado de in tranquilidade), ou então da consciência pura e simples de saber (que promove uma tomada de atitude).

56 “Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem atque moralem: rationalem removerunt. Deinde cum ipsis rebus cogerentur ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum quem *de iudicio et regula* appellant — alio nomine rationalem — induxerunt, sed eum accessionem esse naturalis partis existimant” (SÊNECA, *Epistulae morales, ad Lucilium*, XIV, LXXXIX, 11 – <http://www.intratext.com>); USENER, frag. 242.

57 “... cognitionis regula et iudicio ab eadem illa constituto veri a falso distinctio traditur” (*De finibus*, I, XIX, 64).

58 “La canonique d'Épicure ne ressemble pas davantage à la logique d'Aristote” (Jean BRUN,

*L'épicurisme*, p. 30).

[59](#) Jean-François BALAUDÉ, “Introduction”, em EPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, Paris, Librairie générale française, 1994, p. 31.

[60](#) Charles APPUHN, “Notes”, em CICÉRON, *De la nature des dieux*, Paris, Garnier, 1935, p. 352, n. 73.

[61](#) G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, p. 385.

[62](#) G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, p. 391-392.

[63](#) João Quartim de MORAES, *Epicuro: as luzes da ética*, São Paulo, Moderna, 1998, p. 28-29.

[64](#) R. ULLMANN, *Epicuro, O filósofo da alegria*, p.115-116.

[65](#) Um indivíduo que não tem muita segurança quanto aos seus bons princípios é bem mais confiável que aquele que se gaba de tê-los. Um indivíduo que tem princípios muito seguros para defender não é plenamente confiável: nos infortúnios, antes de se pôr ao nosso lado, sairá em defesa de sua própria honra perante seus princípios. Não raro existem os que dizem saber, com segurança, o que é *bom* para si, para sua mulher, para seus filhos, e até mesmo para os da vizinhança!

[66](#) RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 91.

[67](#) E. JOYAU, “Epicuro”, em *Col. Os pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 11 – em LUCRÉCIO, *Da natureza*, Rio de Janeiro, Globo, 1962, p. 18.

[68](#) F. NIETZSCHE, *Sur Démocrite (Fragments inédits)*, p. 102.

[69](#) A relação entre a física e a ética de Demócrito é, sem dúvida, uma relação complexa. Com ela se ocuparam, em busca de compatibilidade, Gregory VLASTOS, “Ethics and physics in Democritus”, em *Philosophical Review*, 54 (1945), 578-592; 55 (1946), 53-64; David J. FURLEY e R. E. ALLEN, *Studies in presocratic philosophy*, vol. I, The Beginnings of Philosophy, New York, Routledge e Regan Paul, 1975; C. C. W. TAYLOR, “Pleasure, Knowledge and sensation in Democritus”, em *Phronesis*, 12 (1967), 6-27.

[70](#) Hadot amplia essa sua observação (a de que a física “não é desenvolvida por ela mesma”, mas em vista de “uma finalidade ética”) aos estoicos (P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 200).

[71](#) Geneviève Rodis-Lewis manifesta, *en passant*, semelhante ponto de vista: “a doutrina de Epicuro visa a uma ética, sem, no entanto, impor uma moral...” (*Épicure et son école*, op. cit, p. 56). Além de, entre parênteses, explicar a equivalência entre os dois termos, ela não tece qualquer outra observação.

[72](#) *Sentença vaticana*, 54.

[73](#) Paul NIZAN, *Démocrite, Épicure, Lucrèce*, p. 46.

[74](#) *nonchalance* consta no original alemão e designa justamente a *falta de cuidado, desleixo, descuido*. Tivemos em mãos duas traduções: a francesa, Karl MARX, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad., introd. e notas de Jacques Ponnier, Bordeaux, Ducros, 1970; e a brasileira: *Diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*, trad. de Edson Bini e Armandina Venâncio, São Paulo, Global, 1979.

[75](#) O dizer de Marx, segundo o qual Epicuro não teve “qualquer interesse em investigar as causas reais dos objetos (*Objekt*)”, que ele “desconsiderou as ciências positivas”, que ele “se ocupou unicamente com a pacificação do sujeito que explica”, além de excessivo, é, sobretudo, restritivo (Karl MARX, *Différence...*, p. 232-233).

[76](#) “Para cada dor, eles retiravam como que do *narthecio* o medicamento epicurista – *Iam doloris medicamenta illa Epicurea tamquam de narthecio proment...*” (*De finibus*, II, VII, 22).

[77](#) *Carta a Pítocles*, 96-97.

[78](#) Eis o que, no conjunto, disse Farrington: “Mas, agora, à medida que nos aproximamos do fim de nosso estudo, é justo que insistamos na rigorosa lógica que mantém unidas as várias partes do sistema. A pedra angular do mesmo é a ética...” (Benjamin FARRINGTON, *A Doutrina de Epicuro*, p. 124).

[79](#) “A *physiología* é o fundamento de todo o pensamento epicúreo” (Markus F. da SILVA,

*Epicuro: sabedoria e jardim*, p. 25). Bollack traduz *phisiologías* por “ciência das substâncias – science des substances”, e *tôn kyriôtátôn aitían* por “regras capitais – des règles capitales” (Jean BOLLACK *et alii*, *La lettre d'Epicure*, p. 115); Marcel Conche traduz *phisiologías* por “ciência da natureza – science de la nature”, e *tôn kyriôtátôn aitían* por “a causa dos fenômenos dominantes – la cause des phénomènes dominants” (M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, p. 123). A tradução de Jean Bollack de *physiologías* por “ciência das substâncias – science des substances” não faz sentido, é inconveniente, careceria de uma boa explicação.

[80](#) Benjamin FARRINGTON, *A Doutrina de Epicuro*, p. 124.

[81](#) Jean-Francois BALAUDE, “Introduction”, p. 54, A expressão “por Epicuro” foi acrescentada.

[82](#) *Carta a Heródoto*, 37.

[83](#) Jean BRUN, *L'épicurisme*, p. 16.

[84](#) Estas são as regras, segundo Chevalier: “Epicuro admite três cânones da verdade, três evidências: as sensações (*aisthêseis*), as antecipações ou prenóções (*prolêpseis*), as afecções passivas ou paixões (*páthê*), às quais seus discípulos (...), em conformidade com o ensinamento do mestre, acrescentaram um quarto cônico: as representações imaginativas do entendimento (*phantastikàs epibolàs tês dianoías*), comparáveis ao relance intuitivo da reflexão” (Jacques CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, 1- La pensée antique, Paris, Flammarion, 1955, p. 461).

[85](#) A esse respeito, eis o que escreveu Chevalier: “o conjunto da física epicurista, bem como a canônica, deve ter como efeito purificar o espírito dos erros e dos vícios, a fim de instruir o homem a bem viver, ou seja, a conhecer o bem, a praticar a virtude, e também a ser feliz” (Jacques CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, p. 473). Todos esses conceitos “erros e vícios”, “conhecer o bem” e “praticar a virtude” carecem, no contexto da doutrina de Epicuro, de ser bem explicados, a fim de não inserirmos neles uma mentalidade, sobretudo, estoica!

II<sup>a</sup> PARTE

## **PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DA CANÔNICA DE EPICURO**

## CAPÍTULO I

# O KANÔN DE DEMÓCRITO, O TRÍPODOS DE NAUSIFANES E O KRITÊRION DE EPICURO

### 1 – SOBRE O CONCEITO DE KANÔN

Que Epicuro tenha efetivamente composto um *Cânon* para a sua doutrina, isso é admitido por muitos antigos no contexto da tradição. Ninguém põe em dúvida a sua existência. Admite-se até que Epicuro, ao escrevê-la, se valeu quer do *Trípodos* de Nausifanes, quer do *Cânon* de Demócrito – obras que, infelizmente, também se perderam. Testemunham em favor do *Cânon* de Epicuro pelo menos três obras que lhe são atribuídas: duas sobre as “representações” (*Perì eidôlôn* – *Sobre o mostrarse* das coisas visíveis, e *Perì phantasías* – *Sobre as imagens mentais* do que se mostra), e uma *Sobre as impulsões* – *Perì pathôn*. Existem ainda duas outras dedicadas às sensações: *Sobre o sentido do tato* – *Perì haphês*, e *Sobre a visão* – *Perì toû horân*.

Duas questões merecem logo destaque: uma referente ao título que Epicuro de fato atribuiu à sua obra; outra, ao termo *cânon*. Relativamente ao título, Epicuro não a denominou *tout court* de *Kanôn*, e sim de *Perì kritêriou hè kanôn*, ou seja, *Sobre os critérios ou sobre os cânones* – na tradução de Cícero: *Sobre as regras e os ajuizamentos* – *De regula et iudicio*.<sup>1</sup> O termo *cânon* aparece como subtítulo, ou seja, como uma especificação, apenas como sinônimo de *kritêrion*, que é o título prevalente. Quanto ao termo propriamente dito, a palavra *kanôn* era, sobretudo, de uso comum na atividade dos *technistês*: entre eles, na linguagem corriqueira, indicava os *apetrechos* (o prumo, a régua, o esquadro etc.) próprios da atividade métrica dos construtores (do pedreiro, do carpinteiro, da construção náutica etc.), e, de um modo geral, na *arquitetônica*, designava o fazer bem-feito em obediência às regras da medida e da harmonia métrica. São, pois, duas referências entre si conjugadas: a de *kanôn* no sentido de apetrechos ou de instrumentos e a de *kanôn* no sentido de o uso ou de manuseio inerente ao qual se vincula a

*eficiência* de determinada habilidade construtiva.

Quanto à significação de *kritérion*, ela vem referida (está vinculada) ao verbo *krinô*, que, do sentido corriqueiro de *separar*, *decidir*, adquiriu na filosofia o sentido de distinguir, discernir, julgar... A ação de separar e o ato de distinguir requerem efetivamente tais atitudes, quais sejam, que se distinga algo de algo, que se faça um ajuizamento, e, enfim, que se tome uma decisão em vista do que se está separando. Na medida em que se quer separar o verdadeiro do falso, o certo do errado, o justo do injusto etc., faz-se necessário submeter à *crise* (promover o litígio, estabelecer o conflito), ou seja, *comparar* um e outro, cautelosamente ajuizar e, por fim, optar... Daí que *kritérion*, em seu sentido específico, expressa ao mesmo tempo uma ação (movida por uma cautela) e uma atitude (efetivada por uma decisão).

Ariston de Quio, um estoico do século III a.C. (praticamente contemporâneo de Epicuro), além de confirmar que Epicuro escreveu um *Cânon*, o relaciona a Nausifanes, do qual Epicuro, em sua adolescência, fora aluno. Sobre o *Cânon*, Ariston, em sua *Vida de Epicuro*, declarou: “esse filósofo escreveu uma obra intitulada *O Cânon* a partir dos *Trípodos* de Nausifanes...”.<sup>2</sup> *Trípodos* (*Tripé* ou *Trípode*), pelo que indica o próprio nome, refere-se a três critérios ou fundamentos sobre os quais a busca da verdade deveria se apoiar: o dos fenômenos (*tà phainomena*), o dos conceitos (*tà énnoia*) e o das *impulsões* ou movimentos d’alma (*tà páthê*).<sup>3</sup>

Quanto ao primeiro critério, o dos *phainomena*, Nausifanes, diz a tradição, o concebeu a partir de Demócrito: do princípio que dizia serem “efetivamente ‘tês mén’ os fenômenos que nos fazem compreender as manifestações do não-visível”.<sup>4</sup> Diz, com efeito, Sexto Empírico (algo que se confirma na expressão *efetivamente*) que Demócrito, entretanto, retirou o conceito de *phainomena* de Anaxágoras, que o formulou nestes termos: “*tôn adélôn tà phainómena* – os fenômenos são manifestações do invisível”.<sup>5</sup> São eles que nos permitem ver (para além das aparências) o que não vemos; outros termos: o que aos nossos sentidos se mostra, ou que é passível de observação, é igualmente suscetível de explicação.

O segundo critério surtiu em decorrência do primeiro. Uma vez que cabe aos fenômenos, pela via do percepto sensível, pôr ao alcance da inteligência um *algo* (um isto ou aquilo) desconhecido, este *algo* promove

na mente o desejo da conjectura (do perguntar por, e da explicação); dado, por sua vez, que a explanação intelectiva requer a *nomeação* (isto é, o discernimento mediante linguagem ou símbolos de reconhecimento), então a nós se impõe forçosamente a *énnoia*: a necessidade de dar aos fenômenos explicações racionais mediante a nomeação e a explanação conceitual. Daí por que as *énnoias*, do ponto de vista de Nausifanes, vêm a ser o segundo critério da busca pela verdade: porque são elas que nos permitem ver o que não vemos, ou seja, nos induzem à investigação. Visto que a inteligência (razão ou intelecto), como ensinou Heráclito, opera mediante noções ou conceitos (*tás énnoias*), então são elas os instrumentos eficientes do pensar, e assim se impõem (se apresentam) ao intelecto como critérios da busca e da averiguação da verdade.

A fim de entendermos melhor o terceiro critério, faz-se antes necessário destacar o que os filósofos gregos, desde os primórdios, conceberam por *filosofia*: como um saber ao mesmo tempo teórico e prático. A organização e o ensino, por exemplo, da escola (ou linhagem) pitagórica foram concebidos em vista dessa divisão.<sup>6</sup> Por *sabedoria* os pitagóricos conceberam um ideal de virtude quer do exercício intelectual, quer do comportamento cívico. O dito de Heráclito, aquele segundo o qual a *razoabilidade* (o pensar correto) é a *mais nobre* das virtudes (*sôphroneîn aretê megistê*)<sup>7</sup>, concorda plenamente com esse ideal. Foi, aliás, nestes termos que Heráclito definiu a sabedoria, dizendo que ela requer duas coisas: “que se diga a verdade, e que o agir seja conforme a natureza”.<sup>8</sup> Ele, portanto, a concebeu supondo uma duplicidade – *légein kai poieîn* –, dentro da qual o *légein* (o pensar vinculado ao dizer) de modo algum se desvincula do *sôphroneîn* (do pensar correto), e juntos (*légein kai sôphroneîn*) têm por finalidade instruir o *agir (poieîn)* correto.

Toda essa vinculação foi tão bem acolhida pela mente filosófica grega, que Sócrates, a partir de Heráclito, definiu a sabedoria, no *Protágoras* de Platão, em vista dela. Disse que a sabedoria é a principal parte da *aretê*: tanto como virtude da inteligência quanto como virtude da ação. Ela foi por ele dita *aretê* em razão do *vigor* (racional e conscientemente concebido) que ela retém, e que, por força ou em dependência dele, o ser e o agir humanos se *movem* em vista do melhor, ou seja, da busca por valores de excelência, por *aretê* (termos que os latinos traduziram por *vir, virtus*, força, vigor, e que em português resultou *virtude*). Daí por que a

Filosofia, a partir de Sócrates, veio a ser tida como a ciência do discernimento (do ideal de *excelência* = *virtude* cívica e intelectual), assim requerida, a fim de combinar o bem pensar com o agir corretamente.

Tendo sido Heráclito o primeiro a vincular o dizer (*légein*) e o agir (*poieîn*), coube então a Demócrito propor (feito um liame para esse vínculo) a *deliberação*, ou seja, que entre o *dizer* (que em Heráclito não se desassocia do *pensar*)<sup>9</sup> e o *agir* se interpusesse o arbítrio: a capacidade humana de escolher ou de recusar, de fazer ou deixar de fazer. Por essa inter-relação, Demócrito concebeu o que denominou de *tritogeneia*, de três fontes *genetizes* da sabedoria. A tritogeneia foi por ele concebida nos termos de uma *canônica* e teve como função explicitar critérios de verdade relativos ao exercício do juízo, mais precisamente três qualidades (virtudes) derivadas (geradas) por esse exercício: o “bem deliberar” (ou seja, o calcular bem a própria ação), o “bem falar” (o expressar-se corretamente), e o “agir como se deve”.<sup>10</sup>

A *tritogeneia* indicava, de modo bem preciso, três princípios (atributos ou qualidades) do exercício produtivo da razão, da *phrónesis*, ou seja, do exercício ou do agir prudente, derivado de um juízo cauteloso e sensato, sob três aspectos: no pensar, no falar e no agir. Foi correlativo à *tritogeneia* (às três fontes que dão origem à sabedoria humana), que Demócrito, segundo o seu discípulo Diotimos, indicou três critérios para a posse do saber: o dos “fenômenos (*tà phainómena*)”, com os quais temos acesso ao não visível”; o dos “conceitos (*tà énnoia*)”, mediante os quais concretizamos a investigação”; e o das “impulsões (*tà páthê*) que nos movem a fazer ou a deixar de fazer”: a escolher o que é devido e a fugir do inconveniente ou do que não nos é apropriado.<sup>11</sup>

Os dois primeiros critérios (o dos fenômenos e o dos conceitos) referem-se claramente ao saber teórico, ou seja, ao modo humano de conhecer ou de exercitar o pensar;<sup>12</sup> já o terceiro (o das impulsões), diz respeito à sabedoria prática, mais precisamente à edificação do *éthos* cívico (ao que hoje denominamos exercício da cidadania). Ora, só está sujeito a fazer o que deve quem se orienta pelo que deve, e só pode almejar o agir corretamente quem internamente combina a vontade de fazer bem com a compreensão racional desse mesmo *fazer bem* (a não ser que faça bem por puro acaso). Com efeito, o *bem* executar a ação (na medida em que requer sabedoria) supõe escolhas, mais precisamente, uma escolha acertada em

vista do que é devido (daquilo que a razão humana, sob juízos de verdade, é capaz de determinar). Decorre, então, o terceiro critério, suposto por Demócrito, difundido por Nausifanes e adotado por Epicuro: o das “impulsões ‘*tà páthē*’”, aquele mediante o qual somos ativados “a escolher e a rejeitar”.<sup>13</sup>

Trata-se, com efeito, de um mecanismo ou móvel natural: de uma disposição interior própria da natureza humana, que, por sua índole, é impulsiva (promotora de impulsões ativadoras dos desejos). É por natureza que somos levados a acolher certas coisas e a rejeitar outras. A nossa natureza, entretanto, não escolhe por nós, apenas nos move; e nos move de tal modo que nos provoca a edificar certo tipo de sabedoria: justo aquela que nos leva a administrar bem as nossas impulsões e desejos. Esse mover-se por atração ou repulsa (natural), os gregos o denominavam de *páthos* – termo que, na língua latina, veio a designar a ação de *padecer* ou de sofrer por causa ou em vista dos móveis ativadores do querer e dos desejos. *Padecer* comporta entre nós o sentido de ser afligido, acometido, assaltado por algo, em referência ao qual nos sentimos (naturalmente) atormentados, e que, por causa de tal tormento, buscamos uma saída: ou consentindo ou rejeitando. O curioso, relativo ao conceito de *padecer* (porquanto expressa um mover-se), está no fato de ele indicar uma experiência interna passiva, pela qual o indivíduo que o retém, ou seja, no momento em que é assaltado por esse estado de ânimo, se vê, ao mesmo tempo, por ele *sitiado* (cercado, assediado) e *situado* (determinado, disposto, inclinado), de tal modo que se obriga a tomar uma atitude.

O *padecer* denota, pois, uma experiência passiva; porém, na medida em que dispõe o indivíduo a agir, torna-se ativo. Daí por que o *páthos* é em geral usado no sentido de caracterizar um *moto* interno,<sup>14</sup> próprio do ânimo ou natureza humana, e, portanto, um sentimento ou uma impulsão que o humano não gera por si (por deliberação), mas a encontra dentro de si mesmo, e, por não encontrá-lo na forma de uma sabedoria, debate-se com ele em busca de uma sabedoria em vista de uma *boa* arregimentação ou governo dos próprios impulsos. É por esse debater-se que se impõe (melhor ainda seria dizer), *se dispõe* o arbítrio, e, pelo exercício do arbítrio, constrói-se certo tipo de sabedoria conveniente ao *bem fazer* regido por valores de excelência. Esta é a dinâmica: a natureza promove em nós o impulso (o *páthos*), o impulso ativa o arbítrio, e o arbítrio

desperta e dispõe o intelecto a mover-se em vista de uma direção acertada.

É, enfim, esse *acerto* (nos termos de uma deliberação que se sobrepõe ao *páthos*), que, em última instância, caracteriza as impulsões como critério de verdade. Não que elas sejam por si só critério, isto é, que tenham em si valor de verdade. Ninguém disse isso, nem Demócrito, nem Nausifanes, tampouco Epicuro; apenas as indicaram como critério na medida em que servem de base ou pressuposto do arbítrio: põem à mostra a possibilidade da distinção e do discernimento, ativam a circunspecção e a prudência, numa palavra, a *deliberação*, ou seja, despertam a capacidade humana (ao mesmo tempo voluntaria e racional) a se dispor em benefício próprio – afinal, em malefício próprio ninguém se orienta. Uma coisa é certa: o tempo vai nos derrotando sob todos os aspectos, menos no bom ânimo; dá-se que a alma, infelizmente, acumula desilusões, mas não envelhece. Corre na alma humana o mesmo princípio que rege as fontes.

Na medida em que a *tritogeneia* de Demócrito foi concebida nos termos de uma canônica, ela exerceu grande influência no pensar filosófico posterior. O *Trípodos* de Nausifanes dela é expressão e testemunho. A *canônica* de Demócrito também se estendeu e interferiu na lógica de Aristóteles, que fez dela precursora do método da análise.<sup>15</sup> A diferença entre ambos se dá porque Demócrito (é o que questiona Aristóteles) privilegiou o método indutivo em detrimento do dedutivo. Do ponto de vista de Demócrito, a análise deveria tomar como base o fenômeno (a experiência), ou seja, partir dos fatos particulares para se elevar lentamente aos axiomas ou princípios gerais; deveria, noutros termos, simplesmente partir do fenômeno para explicar o fenômeno. Aristóteles, certamente, concordava com ele, porém, critica-o por ter traído a si mesmo: por, antes de *induzir* dos fatos princípios gerais, *deduzir* tais princípios mediante exercício ou cálculo racional. Quer dizer: ele propunha a análise indutiva como prioritária (ou seja, induzir princípios dos fenômenos, e, por tais princípios, explicar os fenômenos – como supunha Aristóteles), porém, na prática, privilegiava o raciocínio indutivo: formulava racional e previamente *princípios* tomados de antemão como logicamente certos e verdadeiros, a fim de posteriormente explicar ou compreender o particular (explicar o fenômeno).

Demócrito, por formação, era um matemático, e, Aristóteles, um médico, ou seja, alguém que privilegiava as ciências empíricas, sobretudo a Biologia e a História Natural. Ambos estão, sim, de acordo que os

princípios devem testemunhar em favor dos fenômenos, e os fenômenos, em favor dos princípios. A grande dificuldade entre um e outro estava em definir o que vinha primeiro. Aristóteles critica Demócrito (não esqueçamos que ele era uma matemático) por, na prática, fazer anteceder os princípios aos fenômenos, ou seja, que, primeiro, formulava racionalmente o princípio, e, só depois, o remetia para o teste na experiência<sup>16</sup> (hoje diríamos que ele procedia ao modo de Galileu).<sup>17</sup> Há, ainda, uma referência de Cícero (106-43 a.C.) no *De finibus*, proferida nos termos de uma lenda consolidada, que faz de Demócrito um verdadeiro “racionalista”: “diz a lenda (registrou Cícero), se verdadeira ou falsa não inquirimos, que Demócrito arrancou seus próprios olhos, certo de que isso minimizaria a sua distração de ânimo na investigação...”.<sup>18</sup>

Aulo Gélio (125-180 d.C.), nas *Noctes Atticae*, reproduziu, em termos semelhantes, a mesma referência de Cícero: que Demócrito “privou a si mesmo da luz dos olhos, por acreditar que seus raciocínios e reflexões se tornariam mais precisos e vivazes se, no exame dos princípios da natureza, libertasse a alma das ilusões e dos entraves que os olhos proporcionam”.<sup>19</sup> Há, em tais palavras, uma clara referência ao que Platão, no *Fédon*, aconselhava aos seus discípulos e ouvintes: “recomendo-lhes que se concentrem e que se voltem sobre si (...), que se persuadam de que as realidades examinadas por intermédio do corpo não são em si mesmas verdadeiras, pois pertencem ao gênero do sensível e do visível, e o que é examinado pela alma, e por seus próprios meios é, ao mesmo tempo, inteligível e invisível”.<sup>20</sup>

Mais de dois séculos depois de Cícero, até Tertuliano (155-222), um dos mestres da Patrística latina, reinventou (de modo um tanto esdrúxulo) a mesma lenda a respeito de Demócrito, porém, com propósitos bem diferentes: ele registrou que “Demócrito cegou a si mesmo porque não era capaz de olhar para as mulheres sem se inflamar de desejo (*concupiscentia*) e sofrer, caso não as possuísse, buscando na cegueira o remédio para a sua incapacidade de dominar-se (*incontinentiam emendatione*)”.<sup>21</sup> Ora, é bem pouco provável, e, sobretudo, bem remota a possibilidade de Demócrito ter provocado a sua própria cegueira. Por certo, é de se duvidar dessa possibilidade, primeiro, em vista do grande número de obras que, como consta na tradição, ele escreveu. O próprio Cícero pôs a seguinte pergunta: “De que modo viajou tanto Demócrito se

ele, pelo que diz a lenda (...), arrancou seus próprios olhos...?”<sup>22</sup> E, efetivamente, Demócrito não só escreveu inúmeras obras, como também, depois de Tales e de Pitágoras, foi um dos que mais viajou pelo mundo antigo: pelo Egito e por vários outros cantos, onde, na época, podia recolher o saber disponível.

Pode-se, entretanto, supor que o grande número de viagens deva ter feito ainda jovem, ou seja, antes de se desgraçar com a cegueira. Mas, por que se cegaria? E, logo ele, que os antigos mais louvam de ter sido (depois de Tales) o mais atento observador dos fenômenos da Natureza? Nesse observar (praticar a *contemplação*, a *theoría*) se ocupou, sobretudo, com o estudo das *coisas do alto* (da *metéora* ou meteorologia), particularmente com observação dos astros, especialmente do Sol, cujos raios (eis aí a grande verdade) “lhe tolheram a visão”.<sup>23</sup> (A título de curiosidade, eis algumas teses de Demócrito a respeito do Sol: que é “uma massa ou pedra incandescente”;<sup>24</sup> que era muito grande e se movia circularmente;<sup>25</sup> que a luz dos outros astros se tornava invisível em razão dos raios do sol lhe fazerem obstáculo...).

Diante de conjecturas tão sensatas e ousadas, não há dúvida de que Demócrito as fez a partir de observações demoradas, sobretudo atentas e dedicadas, razão pela qual padeceu no fim da vida (tal como se deu com Galileu) do mesmo infortúnio: o da cegueira. Mas, enfim, de todos os testemunhos, eis um muito valioso. Ele consta em Platão, que, no conjunto de sua obra, não faz referência explícita ao nome de Demócrito. E aqui, com certeza, o faz implicitamente, e isto na medida em que vincula seu próprio percurso intelectual ao de Sócrates: “Pareceu-me (registrou Platão, no *Fédon*) que deveria acautelar-me, a fim de não vir a ter a mesma sorte daqueles que observam e estudam (*theôrountes*) um eclipse do Sol. Algumas pessoas que assim fazem, estragam os olhos por não tomarem a precaução de observar a imagem do Sol refletida na água ou em matéria semelhante”.<sup>26</sup>

## 2 – A NÃO SISTEMATIZAÇÃO DE UMA CANÔNICA E O CONCEITO DE ENNÓÊMA

Se Epicuro, na prática, concebeu um *cânon* ou *organon*, é bem pouco provável que o tenha pessoalmente especificado em detalhes. Ele indicou, sim, regras relativas ao *fazer da ciência* e ao *agir moral*, referentes a um *êthos* comportamental, sob o título de uma *física*, mais exatamente de uma

*fisiologia*, pois era assim que ele dizia, não, porém, de modo sistemático. A razão disso, ou seja, dessa não sistematização, por certo não está no que constatou Jean Brun: que “Epicuro por nada se ocupou de conceitos, ele não carecia de palavras para designar o que é, daí as acusações de Cícero: “Ele aboliu as definições, nada ensinou sobre as divisões e a classificação, também nada disse como o raciocínio seria conduzido até as conclusões, e não indicou como os sofistas poderiam ser denunciados e as ambiguidades dissipadas”.<sup>27</sup>

Ora, Cícero, como já visto, se empenhou em analisar a doutrina de Epicuro sob os padrões da dialética de seu tempo, mediante os quais buscou algo que queria encontrar e, não encontrando, formulou juízos negativos: que Epicuro *aboliu as definições*, que *nada ensinou sobre as divisões* etc. A partir de Cícero, também Hegel portou-se de modo semelhante: buscou em Epicuro o que estabeleceu para si como meta filosófica, qual seja, viabilizar, mediante uma sistemática de conceitos, sob um conjunto de opiniões, entre si, bem entrelaçadas, uma unidade de compreensão e, com ela, feito uma chave, abrir a “caixa” de segredos da Natureza e descerrar os “mistérios” humanos. Foi dominado por essa ideia que ele se empenhou em *sistematizar* as principais teses do epicurismo, porém concluiu, como se isso fosse negativo ou um defeito, que a filosofia de Epicuro não poderia ser considerada *um sistema de conceitos*. Apoiando-se em Hegel, alguns comentadores adotaram essa opinião.

Até o jovem Marx, que em muitos pontos obedeceu a Hegel, difundiu esse ponto de vista, porém de um modo um pouco mais exagerado: Epicuro (disse ele) “suprimiu a necessidade do conceito”.<sup>28</sup> No geral, sem entrar em detalhes, o jovem Marx chegou ao ponto de admitir que Hegel determinou com *exatidão* as linhas mestras do “sistema filosófico de Epicuro”. Na questão em particular, relativa à *sistematização*, que a doutrina de Epicuro não comportava ou não comporta “um sistema de conceitos”, isso, além de não ser um defeito (como supôs Hegel), é perfeitamente admissível; agora, dizer que ele “suprimiu o conceito”, isso já é um pouco demais. Se tivesse suprimido, Epicuro não teria dito, por exemplo, o que disse a Heródoto: “é necessário que em cada som de voz (em grego, *phthóggon*, termo que os latinos traduziram por *flatus vocis*) seja reconhecida a noção primeira (*tò próton ennóêma*), sem que haja necessidade de demonstração...”.<sup>29</sup>

A *prôton ennóêma*, ou a *noção primeira*, do ponto de vista de Epicuro, é expressão da *constituição* (de átomos) corpuscular do ser ou das coisas que existem, e não de sua *essência*, ou seja, daquilo que concebemos, ou que dizemos ser, pela via do discurso, como sendo a verdade das coisas. Por esse ponto de vista, a proposição de Epicuro considera o seguinte: que, das coisas, *aquilo* que com os sentidos percebemos, existe, é real, e, na medida em que, vocal ou sonoramente o convencionamos sob um símbolo (um *flatus vocis*) de reconhecimento, é *o que é primeiro*, ou seja, é a substância ou a essência individual da coisa percebida, que não carece de demonstração. O conceito (melhor dizendo, o *preconceito*, isto é, a *prôlepsis*) não pode se antecipar ao real: ao que é constitutivo das coisas por nós percebido. Por exemplo, o que, por convenção denominamos *doce*, na medida em que através dos sentidos o percebemos (detectamos) como *sendo* tal coisa, a *doçura*, diz respeito a *átomos*, ou seja, a princípios (corporais) materiais concretos que migram da coisa para nós (no caso, para o nosso palato) e, enquanto tal, diz respeito a algo real (correspondente a uma realidade objetiva), existente de fato; tão real que não carece de demonstração. Trata-se, com efeito, de *algo* que carece, sim, de ser teoricamente compreendido ou explicado no modo *como* existe, algo que só podemos fazer valendo-nos de sons vocais enquanto instrumento da comunicação e do pensar, mas não carece de ser demonstrado *que* existe.

A questão do *ennóêma* (do conceito) se constitui em capítulo importante da doutrina de Epicuro. O *ennóêma* exerce uma função mediadora quer relativa à ação do pensar quer à intercomunicação universal do saber. A *énnoia* faz “supor (segundo palavras de Balaudé) um procedimento discursivo, um raciocínio”.<sup>30</sup> Daí igualmente ter dito Cyril Bailey ser um *ennóêma* uma imagem mental (*a mental image*),<sup>31</sup> com o que entendemos uma *imagem* forjada (construída ou elaborada) pela mente mediante conceitos, e não pela percepção dos sentidos mediante as sensações. Na referência às coisas, não é no conceito que está o ser, mas na coisa, ou seja, no algo concreto em direção ao qual, por via da captação dos sentidos, o pensar (a razão) se projeta pela via do conceito, e, por esse projetar-se, atribui significado (ao *que* é relativo ao ser) e, em última instância, faz com que a *énnoia*, enquanto conceito, seja também *pensamento*. Do fato, no entanto, de a verdade das coisas não se restringir ao conceito ou, então, do fato de o *ser* não se reduzir ao dizer e ao pensar,

não se segue que Epicuro tenha suprimido a necessidade do conceito. O *ser*, em Epicuro, e ao modo de Parmênides (no que concerne ao universo das coisas empíricas), tem precedência ao pensar e ao dizer: o fenômeno antecede a explicação racional.

O que disse Jean Brun – que Epicuro “não carece de palavras para designar o que é” (dito como se fosse algo impróprio, defeituoso, aliás, sem ulterior explicação) –, estaria plenamente correto, caso tivesse acrescentado que não são as palavras que, para Epicuro, dão ser às coisas. Não são as palavras que dão a conhecer o *que é* (o ser constitutivo das coisas), e sim as percepções sensíveis que dele temos. As palavras não dão ser ao que tem ser: elas não constituem o ser de nada. Eis aí a questão primordial da doutrina de Epicuro; com o que, perante os antigos (se bem que ao modo de Parmênides), propôs uma reversão: não são as palavras que devem dar sentido às coisas, mas as coisas que devem dar sentido às palavras. Não basta apenas (esta tese é de Parmênides) vincular o dizer ao pensar, é preciso a todo custo trazer o *ser* para dentro dessa vinculação, caso contrário, o dizer e o pensar atuam no vazio, sem promover a ciência do que realmente existe e que a nós concretamente se manifesta.

A verdade das coisas perceptíveis (eis a questão de Epicuro) só os sentidos estão em condições de acessar. Isso, claro, na medida em que estão dotadas de uma *realidade* material objetiva, explicável enquanto fenômeno. Não dá, por exemplo, para explicar o fenômeno que denominamos *doce* sem recorrência ao que percebemos como *sendo doce*. Daí por que a *essência* das coisas observáveis (o *esse per se* que lhes atribuímos) não é por nós conhecida pela via do conceito, e sim pelo percepto sensível (pelos *átomos*) que das coisas em nós recolhemos. Daí também a função do conceito: tornar comunicável (em termos de conhecimento ou ciência) o *esse per se* do nosso subjetivo recolhimento de um fenômeno objetivo real e acessível a todos. A máxima de Epicuro a esse respeito é suficientemente clara: a explicação não deve contradizer a percepção sensível e, vice-versa, a percepção sensível não pode contradizer a explicação. Quanto aos fenômenos, em particular aos celestes, e a todos aqueles cuja verdade não se põe no âmbito de nossos sentidos,<sup>32</sup> a questão é um pouco distinta: a *verdade* deles, ou seja, o seu ser assim (o que existe – *éstin eínai*) pode e deve ser apreendido pelo pensamento, e, nesse caso, o pensamento (a explicação racional) pode se antecipar ao fenômeno e ser ou não contraditada por ele. Ocorre que, dos fenômenos que parte se põe à

luz, e parte de nós se esconde, é necessário que a *razão* (as explicações filosóficas e não as do mito) venha a se impor, e que detenha o critério de verdade.<sup>33</sup>

Epicuro, com efeito, não privilegiou no estudo das coisas celestes as ciências matemáticas, quais sejam, a aritmética, a geometria, o cálculo, a meteorologia... Não foi, aliás, nessa direção que ele concentrou o foco de sua investigação. Faz sentido, sob esse aspecto, reduzir a física de Epicuro à canônica: a um conjunto de proposições regulativas do fazer ciência. Epicuro, com efeito, privilegiou na física o universo do *que é* empírico, dentro do qual, no entanto, a questão – se os sentidos nos fornecem ou não o “é” das coisas –, não é o maior problema, porquanto seja um “problema”. O maior “problema” está em saber, primeiro, se são os sentidos, para nós, o único modo (naturalmente verdadeiro) que temos de acessar *algo concreto* a respeito das coisas; segundo, se o *aquilo* das coisas que os sentidos nos fornecem (o percepto) é, para nós, a verdade, ou o suposto “é” das coisas em si próprias consideradas. Quanto às verdades derivadas do intelecto (afora as das ciências matemáticas – com as quais Epicuro não se ocupa), por exemplo, verdades relativas à pergunta pelo *o que é o homem*, pelo *o que é* o prazer, a dor, o justo, o injusto, o bom, o mal etc., para essas, sim, carecemos do conceito para chegar ao ser, ou seja, a dizer *o que é*. Qualquer dessas questões, no entanto, na medida em que nos restringimos aos conceitos, ultrapassam as determinações que o *logos* (razão e discurso) pode edificar, ordenar ou estabelecer como verdadeiras. No caso do justo e do injusto, do belo e do feio etc., sobre essas questões não há como recorrer aos fenômenos. Mas, no caso do *homem*, aliás, do prazer e da dor, de certo modo, sim.

“Há alguém aqui (pergunta no *De finibus* o epicurista Torquato a seus contraditores) que não sabe o que é o prazer, ou que, para melhor entendê-lo, carece de uma definição?”<sup>34</sup> E ele próprio responde: “É inútil raciocinar e discutir a esse respeito...”; ao que acrescenta: “O prazer se sente, tal como sentimos que o fogo é quente, que a neve é branca, que o mel é doce; impressões que não carecem de se apoiar em raciocínios complicados (*exquisitis rationibus*)...”.<sup>35</sup> Observação semelhante fez Demócrito ao ser inquirido pelos seus discípulos que definisse o *homem* pela via do conceito: “O homem, respondeu, é aquilo que todos temos ideia do que é”.<sup>36</sup> Dá-se que, no que se refere à nossa *humanidade*, ela

não é mero conceito, mas expressão de um *modo concreto* de ser, do qual todos, mais ou menos, sabemos o que é. Do mesmo modo se dá com o prazer e a dor, que não são nem se restringem a meros conceitos, mas são fenômenos humanos dos quais temos em nós íntimas e concretas manifestações.

Enfim, não somos *humanos* por abstração e, portanto, não temos a necessidade de definir antes, ou primeiramente, verbalizar o que é *ser homem*, a fim de sabermos o que ou quem somos; de modo semelhante se dá em relação ao prazer, à dor, ao medo, que não são percepções que nos dão a conhecer algo fora de nós. Não temos qualquer necessidade, por exemplo, de provar mediante raciocínio que o prazer é bom e que a dor é má. Dado que as nossas percepções se dão inerentes a nós, por elas somos levados a conhecer a nós mesmos. Já relativamente ao que é bom ou ao que é mau, temos também em nós uma capacitação natural no sentido de saber *o que é*, claro que não em sentido pleno...<sup>37</sup> Não são, por fim, as palavras que dizem o que as coisas são, de modo que o *que é* não se restringe ao conceito (à *nóesis*) e, sendo assim, não se reduz a meras explanações vocais ou oraculares.

Daí que, efetivamente, a filosofia de Epicuro, desde Sexto Empírico e Diógenes, tem sido dividida em três partes, mas isso é mera questão semântica, porque o principal está em considerá-la como um todo único e, desse modo, como uma propedêutica. Sob todos os aspectos, ela é bem mais uma *fisiologia* (um *logos* concernente à *physis*) que uma *ética*. Mas ela é, digamos, uma fisiologia composta sob os parâmetros de uma *criteriologia*, quer na forma de uma disciplina (relativa à *arte* de viver e de conhecer), quer de um estilo. Enquanto *estilo*, a criteriologia (ou canônica) de Epicuro comporta um modo *aforístico* de se comunicar e de se expressar; como *disciplina*, servia de apporte regulativo (ao mesmo tempo um regime de ordem e um ensinamento) tanto das possibilidades e dos limites do conhecer, quanto do agir. Nesse caso, relativamente ao conhecer, o cânon se constituía na própria *fisiologia*, concebida como suporte e orientação teórica para a investigação da natureza, quer da Natureza em geral, quer da natureza humana em particular; relativamente ao agir, a ética (mais propriamente a *moral*) se constituía no cânon, ou seja, num conjunto de princípios regulativos do *mores*, dos usos e costumes atinentes ao bem viver, de modo que a fisiologia, enquanto ciência do *kósmos*, seria igualmente uma medicina e mestra da supressão

dos temores da alma. Não sendo, todavia, a ética separável da física, então, juntas, convergiriam para uma mesma direção: promover uma vida dotada de serenidade, de paz, e de gosto de viver. Daí por que a ética, a canônica e a física se constituem numa só coisa: numa *fisiologia*.

Balaudé e Jean Brun, sob pontos de vistas distintos, disseram algo que está de acordo com o que queremos dizer, ou seja, que a física (a fisiologia) absorve de tal modo a ética (ou vice-versa), e que, juntas, compõem um todo único, com um caráter essencialmente regulativo canônico. Eis o que disse Jean Balaudé: “a ética, para Epicuro, não vem depois do estudo da natureza, para arrematar, mas ela a inclui como uma peça mestra, pois o estudo da natureza torna possível o principal, que é o apaziguamento dos temores da alma”.<sup>38</sup> E isto foi o que disse Jean Brun: “A canônica e a física não têm outra finalidade senão preparar a ética; elas são *um estudo dos fundamentos* que permitem nos libertar das opiniões errôneas, a fim de alcançar uma vida livre, feita de quietude e de equilíbrio”.<sup>39</sup>

Entre as *Máximas Principais*, há também uma delas que confirma e resume justamente o que queremos dizer. Esta é a máxima: “Se as nossas inquietudes a respeito das coisas celestes (*ôn meteōron*) em nada nos perturbassem (...), não teríamos necessidade dos estudos da natureza (*hysiologias*)”;<sup>40</sup> na sequência: “Não é possível dissipar toda a nossa fobia (ò *phoboúmenon*) a respeito das coisas mais importantes sem que saibamos qual a natureza do todo (*ou sýmpantos phýsis*)”.<sup>41</sup> Tais palavras de Epicuro soam assim: se a Natureza e os seus fenômenos não nos inquietassem, não teríamos necessidade de qualquer investigação; visto que nos inquietam, então carecemos de *critérios* regulativos para um exercício eficiente dessa tarefa. É ela, afinal, que nos conduz à serenidade e à paz desejadas. Sem ela, ficaríamos restritos à “inquietude ansiosa vinculada aos mitos”, e não nos seria “possível (como sentencia Epicuro, cujo tema carece de uma boa explicação) vivenciar um prazer puro”.<sup>42</sup>

Nesse contexto de observações, não dá para deixar de fora Pierre Gassendi, em cuja obra (*A vida e os hábitos “moribus” de Epicuro*)<sup>43</sup> se ocupou em reabilitar, mais que a doutrina, o homem Epicuro, denegrido por inúmeras e recorrentes maledicências. Gassendi, na medida em que concebe a filosofia de Epicuro sob o título de uma medicina da alma, em

que, sobretudo, faz com que tal filosofia nasça dos hábitos ou modos comedidos de Epicuro viver, inevitavelmente põe a moral (os *moribus*, os modos de viver e de agir de Epicuro) antes de qualquer outra pretensão teórica. Gassendi emprega o adjetivo *praehabita* com o que literalmente quer expressar uma *anterioridade* ou *antecipaçāo*, sem que, todavia, defenda explicitamente que, numa divisão didática da doutrina, a moral antecede a física e a canônica, mas apenas releva que tem proeminência, no sentido de que se constitui no ponto mais relevante (culminante) da doutrina. E, efetivamente, é assim.

### 3 – O CONCEITO DE KRITÉRION VINCULADO AO DE EVIDÊNCIA (ENARGEÍA)<sup>44</sup>

O termo *critério* aparece seis vezes nos escritos remanescentes de Epicuro: quatro na *Carta a Heródoto*, uma na *Carta a Pítocles* e uma nas *Máximas Principais*, na qual Epicuro se vale também da expressão *krísis*, a fim de expressar um juízo nos moldes de um questionamento de verdade ou de falsidade. O termo *cânone* consta uma única vez na *Carta a Meneceu*.<sup>45</sup>

Nas quatro vezes que o termo *critério* é usado na *Carta a Heródoto*, o significado que ele comporta não condiz com o que habitualmente concebemos por critério, mas tende a condizer. Hoje concebemos por critério uma deliberação (princípio ou regra) racionalmente elaborada e posta como base para instruir o discernimento ou exercitar o juízo na tarefa da ciência. Critério, para Epicuro, em seu primordial sentido, diz respeito a uma *imposição* (ao que ele denomina de *epibolé*) natural ou involuntária, de modo que em si o conceito não aloja a ideia de um modelo normatizado racionalmente. Por esse ponto de vista, quando ele diz *critério*, refere-se, antes de tudo, a um *vigor* natural que se sobrepõe à apreciação ou juízo: *vigor* mediante o qual não somos levados primordialmente a distinguir o certo do errado (e vice-versa), mas a adotar o certo ou o errado como se fosse o verdadeiro. Está aí, pois, a grande *dificuldade* que Epicuro tomou para si, e que, aliás, propôs aos seus discípulos que o ajudassem a resolver:

“Tudo o que aqui foi dito, Pítocles, procura rememorar. Verás como te livrarás de muitos mitos, e como poderás identificar umas quantas outras do mesmo gênero. Mas, sobretudo, aplica-te tu mesmo a teorizar a respeito dos princípios, do infinito, e de coisas semelhantes, dos critérios (*te*

*kritérion*), e também das impulsões e de tudo aquilo em vista do qual nós nos dedicamos a investigar".<sup>46</sup>

Primeiro: o fato de Epicuro não atribuir apenas para si a tarefa da execução de seu próprio projeto filosófico mostra, por um lado, e mais uma vez, o caráter propedêutico de sua doutrina; por outro, denuncia como a tarefa de conhecer a si mesmo (de conhecer a natureza humana) é coletiva, e requer um dedicado empenho subjetivo, sendo que o mesmo vale quanto à dedicação em favor da verdade ou da busca por ciência. Segundo: dois fatores contribuíram para que Epicuro desse ao termo critério uma conotação distinta da habitual: 1º) o objetivo maior (o *télos*) de sua doutrina: a busca por serenidade e paz; 2º) o fundamento primeiro (o *prôton archê*) da doutrina: o reconhecimento da natureza mínima que podemos e, certamente, devemos nos inteirar a respeito das coisas e, de modo prioritário, a respeito de nós mesmos – de cuja natureza, o que a respeito dela podemos dizer como sendo *conforme* ou *contrário*, só ela mesma, voltando-se sobre si mesma, é capaz de ajuizar. Juntando estes dois objetivos – a busca por serenidade e o tornar-se ciente de nossa natureza humana –, resultou para Epicuro a necessidade de *reconhecer*, e não de impor critérios. Daí por que, primordialmente, o que entrou em questão foi a busca por critérios, ou seja, aprender a reconhecer tudo o que a natureza em nós dispõe e que intervém no exercício do discernimento ou do juízo.

Por duas vezes na *Carta a Heródoto*, Epicuro vincula o termo *critério* ao de *evidência* (*tà enargeía*), expressão do que, em nossa mente, se sobrepõe (*se projeta*, no sentido da *epibolê*) a partir das *phantasíai* sorvidas do sensível.<sup>47</sup> Foi, com efeito, Cícero quem traduziu a *enargeía* dos gregos por *evidência*, e preferiu *evidentia* a *illustratio*: “nada há de mais claro (disse ele) que a *enargeía*, como dizem os gregos; entre nós a denominamos de *perspicuidade* (*perspicuitas*) ou então de evidência...”.<sup>48</sup> Foi, pois, a propriedade do “ser claro – *esset clarius*” que levou Cícero a especificar a *enargeía*, quer nos termos de uma perspicuidade (do que se pode ver nitidamente, de modo claro, manifesto), quer, propriamente, no de evidência. Foi, além disso, em vista desse mesmo “ser claro” que Quintiliano veiculou como sendo de Cícero a noção de ilustração (de *illustratio*) como sinônimo de evidência.<sup>49</sup> Quintiliano, por sua vez, deu ao conceito de *illustratio* uma conotação essencialmente retórica: no

sentido de que seria função da atividade oratória reproduzir nos ouvintes (claro que pela via do discurso e na forma de um artifício) um efeito análogo ao da *enargeia* produzido na percepção.

Epicuro, certamente, recriminaria Quintiliano por desrespeito à soberania do humano. Sob nenhum aspecto a sua doutrina comporta qualquer artifício invasivo na forma de uma *doçura* ou sedução verbal, enquanto malandragem retórica, destinada a cativar e, portanto, a suplantar a mente e a vontade do outro. A *enargeia* tem nele um sentido apenas epistêmico: o de evidência restrita à conotação de *kritérion*, ou seja, de um modo humano natural de criar para si armadilhas a partir das “projeções sensíveis (dadas no recinto) da mente”.<sup>50</sup> Perante as coisas, perante qualquer fenômeno, o sujeito senciente tem sempre a sua mente invadida por um algo vívido, iluminante, reluzente (que Epicuro chama de *argós*), que o cativa e o afeta. Toda percepção sensível promove na mente um *algo* que reluz, em si dotado de uma intensidade (da *enargeia* dita por ele) específica e, sobretudo, de uma potência (*energeía*) provocativa. Trata-se de um movimento e de uma ação naturais, em vista do que o sujeito senciente deriva para si certezas manifestas: assentimentos que não comportam dúvidas quer quanto à sua verdade, quer quanto à sua falsidade.

Na medida em que as *enargeias* (as evidências) são por Epicuro concebidas como dotadas de *energeías* (de forças, videntes), então faz sentido manter a fórmula original, constante na *Carta a Heródoto*. Foi, aliás, Gassendi quem alterou a fórmula: de *tás energeías* (de as potências ou forças) para *tás enargeías* (para as evidências ou clarividências). Sem maiores justificativas, Gassendi pôs um “α” (alfa) no lugar de “ε” (épsilon), e o resultado ficou assim: antes de afirmar que os critérios são alçados à condição de critério *pelas forças* (como consta na fórmula original), assim se dá *pelas evidências* inerentes ao percepto sensível.<sup>51</sup> Essa mudança (de um “alfa” para um “épsilon”, talvez fruto de um descuido ingrato), a bem da verdade pouco interferiu no texto da *Carta a Heródoto*. Mesmo que bastante significativa, ela apenas pôs à mostra, não a rigor uma equivalência, mas o quanto um conceito se explica pelo outro. Tanto é verdade, que, na mesma *Carta* (§ 48), Epicuro se valeu mais uma vez do termo *energeía*, justo para expressar as forças agentes (em nós) do *perceto* sensível, ou, como ele denominou, as forças da *phantasia*.

Ora, é a *evidência*, do ponto de vista de Epicuro, que define o critério. Melhor dizendo: é a *força* da evidência que dá às *phantasíai* da mente a condição de critério e, assim, juntos, *enargeía*, *energeía* e *kritérion* compõem uma mesma questão: aquela segundo a qual existem *forças* naturais que se impõem na condição de critério, e que agem sobre nós, mediante uma *evidência* específica. *Kritérion*, pois (não dá para negar), tem em Epicuro uma função paradigmática – encerra um paradigma, modelo ou padrão – no contexto fragmentário da doutrina de Epicuro.<sup>52</sup> Trata-se, com efeito, de uma imposição, mas por força da natureza, na medida em que *algo* se manifesta à mente de modo *vívido* e, por esse apresentar-se, vem a se constituir em um testemunho crível, valioso. Daí que *kritérion* diz respeito ao que vem a se impor como um saber ou verdade (a título de uma *dóxa*) dada imediatamente à mente, pela via do sensível: *verdade* que o indivíduo senciente cultiva como uma certeza, e da qual as *phantasíai* (as imagens ou representações mentais) resultam para ele em *testemunhos (martyríai)* confiáveis.

Que as evidências agem com força em nós, isso é fato. Também não podemos negar que elas, por esse *agir* ou operar (*érgon*), nos afetam, e que, por esse afetar, nos transformam em indivíduos opinativos: temos logo a necessidade de dizer algo, quer no sentido de perguntar para o outro ou confabular com o indivíduo que de nós está mais próximo, quer no de propalar afirmações ou dar explicações para quem quer que seja. As evidências circunstanciam de tal modo a natureza humana do indivíduo particular, que tanto podem ser causa da verdade, quanto induzir ao erro, sobretudo facilitar que em nós se instale a inquietação e o medo.

Ocorre que as evidências, quaisquer que sejam, nos levam sempre a formular opiniões e, por certo, a crer nelas ou a desconfiar delas. São, com efeito, tais evidências (em dependência de sua força ou potência impressiva) que dão ao sujeito senciente tanto o critério de certeza ou de verdade, quanto o de falsidade. São, a bem da verdade, níveis ou instâncias de evidências que o sujeito senciente toma como critério autenticador de suas opiniões – isso, bem entendido, antes do ajuizamento racional, próprio da instância da ciência: do estudo (do logos verdadeiro<sup>53</sup> a respeito) da natureza (da *physiología*), ao qual, segundo Epicuro, cabe ajuizar a força “da causa principal” enquanto evidência (*tôn kyriôtátôn aitían*).<sup>54</sup> Depois, na medida em que a razão, mais precisamente aquela

que busca dissipar a intranquilidade e o medo, põe o conflito (a *diakrísis*), o contencioso, no momento em que ela pede por certificação, de modo que então as opiniões só encontram duas possibilidades: ou serem verdadeiras ou serem falsas.

O processo dessa certificação, Epicuro estipula-o nos seguintes termos: as opiniões “verdadeiras são as confirmadas ou não contraditadas pelas evidências, as falsas são as contraditadas ou não confirmadas pela evidência”<sup>55</sup>. Quer dizer: se as evidências confirmam e não contradizem as opiniões, ocorre então que as opiniões são verdadeiras, e as evidências, critérios de verdade, como tal fundamentos (*aitiai*) da ciência; se elas, ao contrário, não testemunham (*ouk epimartyrésis*) em favor das opiniões; se, aliás, fazem as vezes do antitestemunho (*antimartyrésis*), então as opiniões são falsas, e as evidências, critérios, ou seja, testemunhos certificadores da falsidade.

Epicuro, quando disse que “as sensações são destituídas de razão (*aísthésis álogós*)”,<sup>56</sup> que elas não comportam um julgamento formulado por elas mesmas (afinal, são pura receptividade), com isso retirou das evidências qualquer suposição de que elas em si mesmas pudessem ser verdadeiras ou falsas. Em vista disso, ele concluiu que a verdade e a falsidade não estão nas evidências, mas nas opiniões. Por princípio, segundo ele, as evidências são sempre verdadeiras, enquanto as opiniões (no confronto das evidências) são ou falsas, ou verdadeiras. Na medida em que algum fenômeno se evidencia (se mostra ou se manifesta) para nós, na natureza é uma *verdadeira* manifestação, no entanto, não é em si mesma nem benéfica, nem maléfica, nem boa, nem ruim. São as opiniões, que a respeito delas formulamos, que podem ou não ser caracterizadas desse modo.

#### a) A tese da explicação única e o discernimento (a *dianoías*)

Daí por que o conhecimento certo, como posto acima – conhecimento, segundo Epicuro, que é promotor de uma natureza humana *feliz* (*makaria phýsei*) – está na investigação *das causas predominantes* (*tôn kyriôtátôn aitían*),<sup>57</sup> quer dos fenômenos, quer das evidências, quer ainda dos elementos perceptíveis. Prover aquele conhecimento e investigar aquelas causas – eis a função (a *ação* ou *érgon*) primordial da *Physiología*.<sup>58</sup> E mais (recomenda Epicuro):<sup>59</sup> relativamente a tais causas predominantes,

não devemos exagerar na pluralidade, tendo em mente que não cabe na ciência o princípio de contradição, isto é, que algo seja, ao mesmo tempo, *assim* e *não assim* ou que a respeito desse algo, simultaneamente, afirmemos ou neguemos propriedades contraditórias. Quer dizer: a pluralidade de explicações é própria da física, porém, não lhe é próprio admitir mais de uma causa para cada explicação e, ademais, cada causa tem que confirmar ou então testemunhar em favor da explicação em questão, a fim de que seja verdadeira. Essa explicação plural junto ao cuidado de testificar mediante causas únicas é própria da natureza humana. Dá-se que a explicação única, aquela que não pressupõe o contencioso e a perturbação (a *diákrisis hé tárachēs*), essa é própria de uma natureza imortal e feliz (*aphtártō kai makaria phýsei*), ou seja, de um Deus.

Por certo, o postulado da explicação única adotado por Epicuro não se restringe às razões que supôs Bignone: que Epicuro se valeu do postulado como que de uma necessidade estratégica no sentido de manter o discípulo dentro da doutrina. Nas palavras de Bignone: Epicuro recorreu à explicação única “para evitar que o discípulo fosse levado a dar crédito às explicações dos fenômenos astronômicos e meteorológicos formuladas pelos adversários”.<sup>60</sup> Aqui é preciso relevar que a questão fundamental do epicurismo não está em “dar crédito (ou não) a explicações de adversários”, e, sim, em “dar crédito a explicações que merecem ou não crédito”. Não importa se uma explicação é de um epicurista ou de um não epicurista, o que importa é a validade ou veracidade (por certo metodológica) intrínseca à explicação. Daí por que o epicurismo é avalista de uma *canônica* (de certo padrão normativo, metodológico), e não de mera *ortodoxia* que tivesse por finalidade isolar o epicurismo no confronto com outras doutrinas alheias ao epicurismo... Quanto à segunda observação de Bignone, ela também é problemática, sobretudo contraditória, na medida em que supõe o postulado da explicação única como decorrente de uma carência técnica no sentido de instrumentar Epicuro (em relação a fenômenos distantes) na busca de uma causa única para fenômenos múltiplos: “não podendo submeter (isto é o que diz Bignone) os fenômenos astronômicos e meteorológicos a uma observação tal que pudesse individuar a causa, dado o distanciamento em relação a nós, era perigoso aceitar, sobre eles (sobre tais fenômenos), uma

explicação única”.<sup>61</sup> Ora, o postulado gnosiológico de Epicuro é suficientemente claro: para fenômenos múltiplos, causas múltiplas – sendo que o contrário também deve ser considerado, ou seja, para causas múltiplas, fenômenos múltiplos! A unificação do múltiplo, pelo que observamos em Epicuro, é sempre contenciosa, temerária, e pode não fazer justiça ao universo (ao *um*) da totalidade.

Um dos itens importantes no que concerne em Epicuro ao método das explicações múltiplas recai sobre o próprio conceito de *metéora* que não se restringe ao sentido etimológico de *coisas do alto* na medida em que evoca a natureza (a identificação da *ousía*, da *causa*) constitutiva e produtiva quer da formação dos astros, quer da ocorrência dos fenômenos celestes (dos raios, dos trovões, dos arco-íris, dos eclipses etc.). Na *Carta a Pítocles*, Epicuro refere-se aos *metéora* em contraposição ao que denomina de “os fenômenos que ocorrem perto de nós”.<sup>62</sup> Por essa contraposição surtem, não a rigor, dois tipos de fenômenos, tampouco dois modos distintos de explicá-los, e sim dois modos diferenciados de acessar tais fenômenos. Relativamente aos fenômenos que ocorrem perto de nós, facilmente eles se deixam explicar por aquilo que imediatamente e perante nós se mostra, mas, quanto aos fenômenos que se dão nos *metéora*, não há como explicá-los simplesmente pelo que se mostram. Daí que a diferença não se põe quanto ao tipo de fenômenos ou de explicação, mas quanto ao *lugar da observação* que torna os fenômenos celestes diferenciados, e que, do mesmo modo, restringe a explicação. Suposto que, em Epicuro, é no sensível que se dão os fundamentos das explicações, então, por um lado, podemos nos valer dos fenômenos perto de nós para formular hipóteses a respeito do que está ou se dá longe de nós, sem que isso queira dizer que possamos explicar o não evidente a partir do que nos é evidente; apenas, digamos, no evidente encontrar *signos* ou indícios do que não é evidente; por outro lado, e por esse distanciamento, em vista do qual as explicações astronômicas podem vir a ser *kenón*, ou seja, *vazias* de um ponto de vista empírico, então nesse setor o nosso saber pode resultar simplesmente em ficções imaginárias, apenas em palavras sem objetos ou sem coisas, meras vacuidades. Num tal território, em que impõe a vacuidade empírica, facilmente podemos nos estabelecer no mito, e assim nos manter (questão muito criticada por Epicuro) no tipo de explicação mítica da astronomia filosófica tradicional.

Na *Carta a Herótodo*, Epicuro, por duas vezes, contrapõe o que denomina de *dianoías* (a reflexão ou discernimento) ao que refere como “outros critérios”.<sup>63</sup> A *dianoías*, cabe entendê-la como um pensamento em exercício, enquanto um *noûs* (um pensamento) duplo: *duplo*, porque não é possível refletir com apenas um pensamento (só e isolado), sem se contrapor a outros, a um ou mais pensamentos. Do mesmo modo seria impossível discernir, exatamente porque o discernimento requer a ambivalência, o conflito das opiniões: conflito que, por sua vez, leva a uma resolução, decisão e escolha deliberada. Sem essa condição, a da ambivalência ou do conflito, a reflexão não prospera e a possibilidade do discernimento (do exercício do juízo) se torna inviável.

Pelo contraposto entre a *dianoías* (o discernimento reflexivo) e os “outros critérios”, Epicuro deixa verbalmente explícito, primeiro, que o discernir é um critério, e o primordial; segundo, que, além do discernimento (da *dianoía*), existem outros critérios que nos são conaturais, e que nos condicionam. Pelo fato de sermos racionais – esta é a principal questão –, não deixamos nunca de ser *naturais* e, na medida em que o somos, temos em nós, ingênito, um modo próprio de ser que nos *dispõe* (que nos condiciona) e, por certo, cabe a nós averiguar qual efetivamente é essa *disposição*.

Dessa tarefa, o primeiro pressuposto está na constatação de que, por natureza, não nos é dada a ciência de nós mesmos, mas apenas a capacidade de provê-la. Além disso, não há qualquer regra ou lei inerente à nossa natureza que, no decorrer do tempo, nos torna melhores, de modo que cabe a nós prover essa melhoria ou qualificação. Uma coisa, todavia, é certa: não podemos nos autoconhecer (saber de nossas disposições ou modo natural de ser) e, tampouco, nos qualificar em nossa natureza, desvinculando-nos de nossa própria natureza. Daí o grande desafio humano: primeiro, saber quem somos, ou seja, conhecer a nós mesmos ou a nossa própria natureza; segundo, ser melhores, isto é, qualificar a nós mesmos sem desqualificar a nossa própria natureza: prover melhorias sem humanamente nos desarranjar, elevar-nos (a partir de nossos limites) sem nos subjugar a condições ou possibilidades que não são nossas, acrescentar sem excluir.<sup>64</sup>

Na mesma proporção em que Epicuro é o filósofo da sensibilidade, também o é do discernimento. O discernimento, no contexto canônico-

propedêutico de sua doutrina, é tido como tão necessário quanto a moderação. “Se alguém (disse Epicuro, citado por Sêneca) não toma os seus bens por suficiente, pode ser o senhor do mundo, mesmo assim é um infeliz”.<sup>65</sup> A felicidade implica satisfação com o próprio *status quo*, sem que isso implique querer se manter onde está, ou seja, sem disposição ou vontade de prosperar. Epicuro, nesse caso, não está pensando na penúria, porquanto ele também supõe que, mesmo na penúria, é preciso encontrar o bom meio de ser feliz. Por penúria, entretanto, ele concebe uma situação passageira ou, então, enquanto possibilidade, no sentido de que ninguém está livre de se debater em algum momento com ela. Daí que, mesmo no fausto, é preciso saber viver de modo a manter a condição de ser (ou de estar) feliz em qualquer circunstância, ou condição, particularmente naquele ou em algum momento em que a penúria venha a se impor sobre nós.

A condição de felicidade, por exemplo, de quem tem muito, bem mais do que precisa, é contentar-se com o pouco de que carece. Para quem tem o mínimo, o suficiente basta; mas, para quem tem o muito, por vezes nem o excesso satisfaz. Quem tem, todavia, o muito, por mais rico que seja, carece apenas de um bom bife, não tem a necessidade acrescida de comer o boi inteiro! Na medida em que não discernimos, que não usamos a nossa potência reflexiva (uma atitude nada incomum entre os homens), ficamos restritos a critérios naturais, sobretudo deixamos nos levar, por força do aprazível, pelos caminhos do excesso. Se não ativamos em nós a capacidade de discernir – capacidade concebida por Epicuro como um movimento (*kinesis*) que opera dentro de nós –, nos tornamos reféns do movimento natural, operante em nós, das impulsões ou das afecções sensíveis. Epicuro descreve esse movimento assim: “se não há validação (recepção) ou se há invalidação (rejeição), então nasce o falso; se há validação (recepção) ou se há não invalidação (não rejeição), nasce a verdade”.<sup>66</sup> Um logos falso, cabe lembrar, não é capaz de constituir ou compor uma investigação. Se o logos é falso não há, certamente, evidência capaz de confirmá-lo. Afinal, não existem evidências, fenômenos ou elementos falsos relativos às coisas. Não havendo, pois, uma evidência verdadeira que confirme uma opinião falsa, resta então a impossibilidade de se encontrar uma evidência ou fenômeno que confirme (torne verdadeira) a falsidade de uma opinião. A falsidade aguarda apenas por

uma condição: ser invalidada. A validação é uma condição própria da verdade.

b) A krísis, as impulsões (páthos) e a certificação de nossa natureza

Na medida em que Epicuro reconhece um intercâmbio entre a coisa e o sujeito que conhece, ele indica, ao mesmo tempo, um procedimento a adotar. Nesse intercâmbio, os órgãos sensíveis exercem a função de testemunhas (*martyría*) e, enquanto testemunhas, dizem ou depõem algo a favor ou contra, e isso independe de uma *presença* (de uma disposição) racional atenciosa ou não. Há, inevitavelmente, um *depoimento* e uma recepção e, portanto, um aprendizado: um acolhimento em confiança, e que, enquanto tal, exerce a função ou se impõe como critério: como um modelo ou referencial a serviço da *krísis*, do pôr algo em crise ou sob desconfiança. A *krísis* indica, mais que uma indecisão, a necessidade de se tomar uma decisão, postura que é decorrente de uma *arbitragem*, seja ela plenamente racional ou não, e denota também uma escolha não necessariamente deliberada. É, com efeito, em dependência do nível de racionalidade, ou seja, da educação racional do particular samente, que as *evidências* projetadas à mente tomam o seu próprio destino: adquirem sentido mediante o universo das palavras ou do discurso proferido (pelo sujeito), e da capacidade deliberativa ou de ajuizamento que ele pode ter.

Quanto ao termo *krísis*, ele consta apenas uma vez nos fragmentos da doutrina de Epicuro. Ele comparece justo nas *Máximas Principais*,<sup>67</sup> e se apresenta como um correlato de *kritérion*. Ali, a *krísis* designa um  *julgamento*, mas não uma apreciação ou contencioso dirigido ao ato da receptividade sensível, e sim às opiniões já formadas a partir de noções (*ennoíais*) derivadas do projetar-se à mente de imagens (*phantastikén epibolén*) sorvidas no sensível. Uma sensação, no dizer de Epicuro, sempre promove em nós certa opinião, que, por sua vez, carece de discernimento, ou seja, saber a partir do que (de que evidências, fenômenos, perceptos, a partir dos quais) ela foi formada, qual a impulsão e a imagem que a partir dela tomou conta da mente, enfim, quais as consequências que ela em nós humanos, subjetivamente considerados, promove. Ora, negar ou simplesmente rejeitar em nós uma sensação qualquer corresponde a descartar tudo isso. Trata-se de uma atitude vã, que desestabiliza em nós a capacidade de ter sensações e de ter opiniões, ou seja, de tomar decisões,

visto que uma opinião comporta inevitavelmente uma orientação<sup>68</sup> subjetiva. Cabe também destacar que uma nova opinião sempre se ajusta à ordem instalada na mente das opiniões anteriores. Daí por que velhas opiniões se *antecipam* (no sentido dos *prólēpsis*) a novas opiniões, de tal modo que, por essa mescla, a mente se vê levada a reconstituir uma nova ordem e, sobre ela, assentar (como que numa continuidade) o sossego e a paz na alma.<sup>69</sup>

É, com efeito, nas opiniões (sobrepostas como explicações das evidências) que, segundo Epicuro, residem a falsidade e o erro.<sup>70</sup> É, todavia, nas opiniões, e não nas evidências, que se originam as principais inquietudes da alma humana.<sup>71</sup> Renunciar às evidências, e com elas ao sensível, além de um ato totalmente falho, corresponderia a recusar a nós mesmos, de modo particular as circunstâncias naturais que nos levam (nos movem) a executar a nós próprios como homens. O mesmo também se aplica às nossas impulsões naturais, dadas em nós para serem regradas e não extirpadas. Com tal atitude relegamos ou extirpamos em nós nossos próprios critérios naturais, e pomos a perder todo o vigor natural que nos estimula e ativa: na moral, para a virtude; na ciência, para a busca do saber... É, ademais, desses critérios que escoa a fonte do exercício do juízo: a avaliação do que, para nós, é correto ou incorreto, a ser acolhido ou rejeitado. Deles também deriva a senda da verdade, porquanto ela nasça dentro, sob a marca de nossa realidade, e não fora de nós, sob a marca de verdades alheias ou que não são nossas, condizentes com nossos limites e possibilidades. Nesse nível, o das evidências, o que *naturalmente* não validamos, e que, portanto, rejeitamos, assim o fazemos, porque é *falso* (*tò pseudos*), ou seja, porque é contrário à nossa natureza. Já o oposto, se validamos ou espontaneamente acatamos, é porque é verdadeiro (*tò aléthés*), ou seja, condiz com a nossa *realidade humana natural* de ser.

A função das evidências é apaziguar a alma, mas, para isso, se faz necessário investigá-las: executar sobre elas o discernimento. Elas são sempre verdadeiras, mas não descartam a investigação. Afinal, carecemos de algum discernimento a fim de nos apropriarmos de sua verdade.<sup>72</sup> Daí que investigar significa acolher de um modo racional as evidências, exercitar sobre elas a nossa capacidade humana de ver o verdadeiro; se não fosse assim, a verdade, para nós, seria pura espontaneidade, e, portanto, ela nos seria dada por natureza, sem requerer empenho. É por esse

empenho que nos qualificamos como humanos e que, certamente, edificamos a ciência. Nesse caso (e aqui está a grande questão enfrentada por Epicuro), mais do que nas opiniões, é no modo irracional como o indivíduo humano dispõe a si mesmo ou de si mesmo perante o que é evidente que está a fonte das turbações que se instalam na alma.<sup>73</sup> Trata-se, todavia, de conflitos sanáveis: basta dedicar-se ao estudo, e à investigação que eles se vão. Aliás, na atividade de estudo assim como na *fazer ciência*, o método é oposto ao do vício: o principal método contra o vício consiste em evitar o começo; já o principal método em favor do estudo consiste em começar, e isso significa vencer a indolência, a preguiça e a falta de *iniciativa* que, no cotidiano da vida, é o móvel que nos impulsiona e nos põe em marcha...

Sobre a relação entre saber e tranquilidade de alma, eis, nesse sentido, o que escreveu Epicuro a Pítocles: “Se, com efeito, entramos em conflito com as evidências (*enargēmasin*), jamais poderemos alcançar uma genuína *ataraxia*”.<sup>74</sup> Bem por isso que uma das condições para a *ataraxia* (termo que Lucrécio traduziu por *animi pax*<sup>75</sup>) consiste exatamente em deter na memória uma contínua lembrança (recordação) do que resulta para nós (em decorrência de nossas experiências cotidianas) em um *universal*<sup>76</sup> (tema da *prólēpis*, questão a ser detalhada mais adiante); porque essa recordação, em vista do restabelecimento mental de uma nova *ordem*, facilita em nós uma mais *serena* abordagem relativa às atuais experiências cotidianas e imediatas.<sup>77</sup>

As evidências sensíveis, com efeito, não mentem, apenas dão testemunho do que podem e do que estão em (humanas) condições de testemunhar, cabendo a nós, em dependência do nível de racionalidade de cada um, ajuizar. É, pois, neste *nível*, no do exercício do juízo, que se encerra todo o problema da criteriologia de Epicuro. Epicuro, porém, sendo ele um incorrigível realista, no que diz respeito à condição humana, põe ou nos fenômenos ou nas *evidências*, ou seja, no que se apresenta perante nosso campo de observação, os principais móveis que nos atiçam, e que, do sensível, se manifestam à nossa mente, com tal *força* persuasiva que em nós (na maioria) se reverte em fonte, quer de opiniões falsas, quer (o mais raro) de opiniões verdadeiras. O grande problema, portanto, não está na evidência, nos fenômenos manifestos, e sim no acolhimento. Um bom exemplo para entender essa *força* persuasiva poderíamos encontrar no

lendário medo que os gregos comuns depositavam no canto da pomba rola. A questão, em Epicuro, se reverteria no seguinte: o suposto mau agouro do canto da pomba rola não está em seu canto, não nasce nele, de modo que dele não advém para quem ouve nenhum mal. O mau agouro do canto da pomba-rola só advém para quem põe nele o seu temor: temor que lhe nasce na alma, e que, se não tomar uma atitude de discernimento, ali fica encafuado, restando o indivíduo recluso em seus próprios medos.

Do fato, com efeito, de a maior parte dos homens formular e cultivar mais opiniões falsas (*a pseudodoxía*) que opiniões verdadeiras, não se segue que a grande dificuldade esteja em adotar, mas sim em justificar (racionalmente conceber) como verdadeiras opiniões que são falsas. Trata-se de uma dificuldade, porque são poucos os que gastam alguma energia nessa direção. São poucos os que se empenham em exercitar a razão, de modo que a maioria prefere sempre resguardar as velhas opiniões e assim descartar as novas que lhe surte à mente. Dentre outros motivos, está o medo do conflito que o exercício da razão instala na mente: ele é sempre oneroso e incomodativo, e quebra ordens mentais estabelecidas, que, só com dor e custo em geral são refeitas. Por isso a maioria opta por manter-se na ordem estabelecida, na “instrução” racional de que dispõe, sobretudo naquela derivada da recorrência aos mitos: universo dentro do qual os homens cotidianos constroem um modo de ser e de portar-se consuetudinário. Dele recolhem princípios, em geral derivados de *suposições falsas* (*ýpolépseis pseudeîs*) a respeito da natureza e dos deuses; princípios com os quais se orientam e se arreglam, e com eles promovem para si próprios, para a mente, mais malefícios que benefícios. Daí também, e em vista disso, a razão pela qual Epicuro, antes de se ocupar com a formulação racional de critérios racionais regulativos da ação moral e do fazer ciênciia, se ocupa, antes, com a fundamentação das evidências, porque, segundo ele, são elas, mais precisamente as *energeías*, as *forças* nelas inerentes, que estão na base tanto do crer quanto do fazer ou agir humano.

Além disso, não tendo a doutrina de Epicuro como propósito fundar princípios ou um conjunto de regras racionais, mas apenas explanar racionalmente a realidade ou condição humana, seus limites e suas possibilidades, então aqui fica claro: primeiro, porque a sua canônica não se confundia com uma lógica, ou, como quiseram os latinos, com uma dialética; segundo, que *filosofar*, para o epicurismo, consiste, sim, em

descobrir princípios seguros,<sup>78</sup> porém, é necessário acrescentar que tais princípios não podem ser de tal modo rígidos e permanentes a ponto de eliminar, num único princípio, a capacidade ou disposição da mente humana de prover novos princípios. Princípios desse tipo adoecem a alma, tanto quanto o excesso de dúvida! “Como em tempo de peste (escreveu Diógenes de Enoanda), a maioria se torna em comum doente de falsas opiniões sobre as coisas (...), e um pega a doença do outro como as ovelhas”;<sup>79</sup> a maioria (esta é a questão) adota tais opiniões como se elas fossem absolutamente certas ou seguras! Daí por que a questão fundamental do epicurismo não se restringe à dogmática do *princípio seguro*, mas, digamos, à “dogmática” da *disposição da inteligência* em se autoprover de princípios edificantes ou máximas eficazes em vista do bem-estar e da paz duradoura da mente humana. “Eu não estimulo ninguém (escreveu igualmente Diógenes de Enoanda) a concordar rapidamente, e sem exame, perante os que dizem *isto é verdadeiro*”.<sup>80</sup>

A *verdade*, com efeito (a *aléthés*), para Epicuro é sinônimo de realidade: não é propriamente o que se esconde (que se mostra para alguns e não para outros), mas o que a todos de algum modo se mostra. Além disso, a verdade também não é algo (um *dizer*) que se inventa a partir de modelos (em geral, restritos, derivados das crenças mais diversas) previamente instituídos para determinado fim. A verdade passa sempre pelo exercício racional e pela livre e boa vontade de quem a acolhe. O fato é que inventamos modelos como pontos de referência<sup>81</sup> e, por eles, constituímos verdades sobre as quais apoiamos juízos de realidade ou até um sistema de conceitos (princípios) com os quais nos arreglamos e nos orientamos. De modo semelhante, dogmatizamos crenças e, em vista delas, deixamos, em um só tempo, de ser críticos e de ser lúcidos: cultivamos, de modo passivo, a *aphrosýne* (a irracionalidade) ou, mais exatamente, o não exercício do pensar. Com efeito, na tarefa de nos autoconhecer, de nos arreglar e de nos qualificar, o que mais importa (o prioritário) não está em acolher (mesmo que criticamente) modelos ou crenças, mas sim em averiguar em nós mesmos o que, por natureza, nos induz a agir deste ou daquele modo, quer dizer: de como, por natureza, somos dotados de certos “modelos”. Não é fora, mas dentro de nós, que nos deparamos com o melhor dos guias. No que concerne à nossa relação com o *mundo* (ou seja, com as evidências, com os fenômenos, com os perceptos, enfim, com o outro diante de nós

mesmos), quer queira quer não, somos afetados de diversas maneiras, e tudo o que nos afeta se impõe sobre nós, e nos *dispõe* e *indispõe* sob certas maneiras. Ao entrarmos em contato com *algo*, necessariamente recebemos impressões dele e somos afetados por ele. Só há, todavia, uma maneira de nos esgueirarmos das afetações: harmonizando-nos, a partir de dentro de nós, com o objeto da afetação.

E aqui está a grande questão que se põe na relação entre impulsão (recepção natural) e assentimento (espontâneo e/ou reflexivo). O primeiro passo, por certo, consiste em nos *reconhecermos* (*égnômen*) em nossa própria realidade afetativa, visto que em nós as impressões sensitivas se impõem involuntariamente (sem condições de eliminá-las), e facilmente nos induzem a formar opinião à qual, como que natural e precipitadamente, damos assentimento. Tal é a condição pela qual somos levados a nos capacitar na lida com nós mesmos, sobretudo saber com o que em nós, e de nós, podemos contar. Trata-se, com efeito, de uma tarefa, que, necessariamente, deve excluir o litígio com a nossa própria verdade ou realidade humana. O fato é que somente através da certificação de nossa natureza, a partir do saber quem somos, que estamos em condições de nos inteirar da justa medida de nós mesmos – condição *sine qua non* da qualificação e do apaziguamento do *humano* em seu próprio território. Ocorre que é o conhecimento de nossa natureza, e não de algo externo a ela, que põe à mostra nossas *forças* em suas dimensões apropriadas. É também esse mesmo conhecimento que nos permite avaliar (valorar em dependência do *vigor* humano que nos é próprio) a nossa real capacitação quanto a um eficiente exercício do juízo: aquele que de fato nos põe na trilha de nossa verdade humana, e que, enfim, viabiliza em nós uma vivência tranquila e uma vida feliz.

#### 4 – *O CONCEITO DE KANÔN VINCULADO ÀS IMPULSÕES DE PRAZER*

No que diz respeito ao termo *kanôn*, ele comparece apenas uma vez nos escritos remanescentes de Epicuro, na *Carta a Meneceu*. Epicuro faz uso dele vinculando-o às *impulsões* em vista do prazer. Eis a referência: “nós dizemos que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz. É ele que, antes de tudo, aprendemos a reconhecer como um bem primeiro e congenital. Depois, é por causa e em vista dele que orientamos as nossas escolhas e as nossas recusas, a ponto de fazermos das sensações de prazer cânones para o ajuizamento de tudo o que é bom”.[82](#)

Várias coisas Epicuro pôs em destaque nesse seu dizer: a) que o prazer é o princípio e o fim (*archē kai télos*) da vida feliz – o que, aliás, não poderia mesmo ser diferente, uma vez que a vida feliz vem sempre associada à satisfação e ao prazer. (O prazer é princípio porque a felicidade só se põe quando se dá o prazer; e é o fim, porque assim que termina o prazer acaba a felicidade – sem que se possa inferir que da cessação do prazer segue-se a infelicidade. Alguém poderia perguntar: mas não dá para ser feliz na desgraça? Depende o que se entende por desgraça. Se por desgraça entendemos o externo que nos rodeia ou aflige, então, sim, podemos ser felizes, por exemplo, vivendo em extrema pobreza, em ambiente inóspito etc.; se por desgraça entendemos uma aflição interna, então, não, porque se trata de sentimentos contraditórios.) O termo *télos*, em grego, expressa, simultaneamente, a *archē* (o princípio, o início, o ponto de partida) e a sua realização, o ponto culminante de chegada; b) Epicuro põe em evidência que o prazer é o primeiro dos bens que, por natureza, aprendemos por *experiência* a reconhecer, não, todavia, de modo imaginativo ou mediante raciocínio, mas de modo real, ou seja, mediante experiência (perceptivamente); c) Epicuro observa que nós, como que imediatamente, *reconhecemos* o prazer (a sua sensação) porque se trata de um bem nascido conosco, conatural, gerado em nós por natureza, e que em nós (em nossa primeira experiência prazerosa) se manifesta espontaneamente; d) ele diz ainda que, por natureza (quer dizer, antes de qualquer instrução) não nos é dado um *bem* racionalmente concebido,<sup>83</sup> prova disso é que na infância não estamos em condições de concluir pela ideia de *bem* ou então de derivá-lo por puro raciocínio; e) daí Epicuro supor então que é o prazer, mais precisamente as impulsões em vista do prazer, que ativam em nós a busca pelo que (natural e espontaneamente) supomos como sendo bom; f) ele ponderou, por fim, que as impulsões de prazer nos acompanham sempre, e, a par delas, o seu oposto, o *desprazer*, de modo que são essas duas impulsões que em nós despertam (ativam) o exercício do juízo, ou seja, o movimento do acolher e do rejeitar.

A partir do que disse Epicuro, poderíamos formular nestes termos a questão: assim que (na infância) experimentamos o prazer, esse experimentar como que dispara em nós um móvel, como uma *força* (*energeía*) *natural*, que nos ativa a buscá-lo sempre ou novamente. Por esse buscar, somos levados ou ao descontrole, a sempre procurá-lo mais e mais, ou à moderação, a nos conter. É a continência ou o desejo por

moderação – dado igualmente em nós em decorrência de razões naturais, por exemplo, evitar a dor, o desconforto, o mal-estar –, que nos estimula a fazer uso do discernimento, da faculdade mediante a qual nos tornamos aptos a prover em nós a medida justa. Cabe destacar que a nossa natureza, segundo Epicuro, não nos pede por moderação em vista de algum soberano ou de qualquer dádiva externa que nos recompense, mas apenas em vista de nós mesmos e de nossa edificação humana natural.

A experiência do prazer desperta em nós algumas coisas: a) a experiência de si; b) a disposição da *escolha*, a perseguir o que dá prazer e a rejeitar o seu oposto, com o que em nós se dá tanto a necessidade de discernir quanto a de exercitar o juízo; c) o reconhecimento de um princípio de bondade, suposto nestes termos: a experiência do prazer desperta em nós uma *energeia*, um vigor, que, naturalmente, nos move (nos “*tende a*”). Trata-se, com efeito, de um movimento interno, de uma disposição concebida por Epicuro sob dois termos: conatural (*sygenikón*) e inata (*sýmphyton*), ou seja, *plantada em nós por natureza*, e, como tal, dada como um *bem* (um *agathón*). Não, todavia, um *bem* imaginário ou ideativo, mas real, empiricamente dado, experienciado e, enquanto tal, fonte de aprendizado (nos termos de uma *katarchómetha*), ou seja, no sentido de que o indivíduo, na medida em que experiencia e sente prazer, experimenta e sente a si mesmo e a possibilidade de se renovar. Daí que o prazer, enquanto *bem primeiro* (*agathòn próton*), assim o é por uma única razão: porque é o primeiro dos *bens* que somos capazes de concreta e naturalmente experimentar, e de *reconhecê-lo* como um bem.

O acolher (decorrente da experiência de prazer) e o rejeitar (da experiência de dor) se dão em nós, segundo Epicuro, como uma *disposição* natural que desvela critérios também naturais. Os juízos de verdadeiro e de falso (de certo e de errado) não derivam, e tampouco afetam os nossos sentidos ou sentimentos naturais, mas os de prazer (de gosto) e os de dor (de desgosto). Tais juízos naturais não têm valor moral ou de ciência. É, por exemplo, o julgamento de prazeroso (saboroso, gostoso) que define a forma de preparar certos alimentos, e não o de *saudável*, que, por princípio, não é espontâneo, visto que tal ajuizamento requer algum saber apropriado. Ocorre que os nossos sentidos, sempre muito vívidos e que em nós se antecedem ao exercício do pensar, são incapazes de tecer juízos morais, mas disso não se segue que sejamos incapazes de juízos de sensação, por exemplo, de gosto e de desgosto. É, pois, em dependência de

tais juízos que fundamos um aprendizado natural relativo ao exercício de juízos posteriores racionais.

Epicuro em nenhum momento nega que a razão humana (a *phrónēsis*)<sup>84</sup> seja critério da edificação do humano. Se negasse, não diria, por exemplo, que a vida feliz requer “raciocínios (*logismós*) prudentes, mediante os quais se busquem cuidadosamente as causas de todas as escolhas e das recusas, e que, enfim, por eles se removam as opiniões que perturbam a alma”.<sup>85</sup> O conceito de *bem* que ele atribuiu ao prazer (à *hēdonē*) e à *phrónēsis* têm conotações distintas. Sobre o prazer, eis o que ele escreveu a Meneceu: “O prazer é o que nós reconhecemos como bem primeiro (*agathòn próton*) e conatural”;<sup>86</sup> e um pouco mais adiante: “a natureza de todo prazer detém um bem que nos é familiar (*oikeían agathòn*)”.<sup>87</sup> Ainda sobre a *phrónēsis*, ele disse, entretanto, que ela “é o maior de todos os bens (*tò mégiston agathòn*)”.<sup>88</sup> Quer dizer: o *prazer* (a *hēdonē*) é o bem que, por primeiro, reconhecemos (*égnōmen*), entretanto, a *phrónēsis* é em si mesma o maior dos bens que, por natureza, detemos, e que, de alguma maneira, carecemos de colocá-la em marcha. Espontaneamente, a *phrónēsis* (a ação do pensar) se põe na medida em que, por natureza, somos levados a escolher o que dá prazer e a rejeitar o seu oposto. A empiria é a fonte inequívoca da promoção espontânea em nós desse movimento. Daí, enfim, que o acolher e o recusar se constituem numa atividade própria da *phrónēsis*, por Epicuro concebida como uma espécie de razão prudencial: uma razão que cuidadosamente calcula o que é *melhor*, e que, no contexto das escolhas, descobre e promove o “cálculo sóbrio”.<sup>89</sup>

Tudo, na perspectiva de Epicuro, tem fundamento e embasamento na empiria, e a razão disso está no fato de que são os nossos sentidos que abrem a nossa interioridade (os nossos esconderijos da alma), colocando-a em relação com o mundo. É igualmente na empiria que Epicuro toma o ponto de partida (a fonte primeira) do processo humano de conhecer, e é nessa mesma empiria que ele encontra, para a ciência, a fonte última de sua certificação. No dizer de Kant, Epicuro tomou por cânon da ciência a seguinte regra: “rejeitar como vazia racionalização tudo o que não deixa certificar sua realidade objetiva através de exemplos evidentes apresentáveis na experiência”.<sup>90</sup> E efetivamente foi assim que ele em tudo

procedeu, mesmo no que concerne à ideia do bem. Há, a esse respeito, velada em Epicuro, uma pergunta que é fundamental: o que, *por natureza*, estamos em condições de reconhecer como um *bem*? E deu uma resposta no mesmo tom: assim que pela primeira vez experimentamos algo prazeroso (aprazível) nele imediatamente reconhecemos e o tomamos como um bem (um bem “experienciável”). Aliás, por esse mesmo experimentar (na medida em que reconhecemos o prazer), somos também imediatamente levados a identificar o desprazer (o sofrimento ou dor), e, portanto, a reconhecer (sempre de um ponto de vista empírico) o *mal*.

Ora, “todo prazer é um bem (ensina Epicuro), mas nem todo prazer deve ser escolhido; do mesmo modo, todo sofrimento (*algédôn*) é um mal, mas nem todo mal deve ser evitado. Aliás, é certamente preciso medir o proveito e o dano proporcional de um ou de outro, a fim de instruir todo julgamento (*kríneiv kathêkei*).<sup>91</sup> Ocorre que, em certas circunstâncias, nos valemos de um bem como se fosse um mal, e, inversamente, de um mal como se fosse um bem”.<sup>92</sup> Entretanto, observa: “Ninguém, vendo o mal, escolhe-o por ele mesmo, a não ser que tenda a ele como se fosse um bem...”.<sup>93</sup>

Prazer e dor (bem e mal, empiricamente considerados) assinalam em Epicuro uma situação de equilíbrio. A dor é um sinal de que em nós tal equilíbrio se rompeu, e ela mesma atiça ou promove em nós um movimento constante de restauração desse equilíbrio. Daí que prazer e dor expressam naturalmente em nós um movimento, uma energia ou vigor cinético continuado de ruptura de equilíbrio e de restauração de equilíbrio. É pelo contraposto entre prazer (satisfação ou gosto) e dor (sofrimento ou desgosto) que as determinações de nossa natureza se encarregam de nos propor, a par do exercício do juízo (no sentido da *krísis*), o exercício do pensar (da *phrónesis*) e, por fim, a disposição a ser justo, no sentido da *dikaiós*, ou seja, da busca pelo equilíbrio equitativo não tanto relativo ao sujeito apetente, mas em relação aos outros. Dá-se que é pela experiência do *prazer* (do que Epicuro chama de *hêdonê*) que reconhecemos o *agathós*, o *bem*. Daí a questão: ao experimentar o prazer, por natureza nos damos conta de um modo valioso de ser, qual seja, experimentamos o bem-estar (aqui, claro, sem uma estrita conotação do que é moralmente bom, mas apenas bom), reconhecido mediante um estado de satisfação física dada em nós como um *bem*, e uma vez reconhecido tal estado como

*bom*, tendemos (por determinações inerentes à nossa natureza) a buscá-lo, a reproduzi-lo novamente. Não há nesse *tender* nenhum mal; é a nossa natureza que nos impulsiona, e, por esse impulsionar, nos leva a eleger o prazer como critério, a dar-lhe, ou melhor, a *reconhecer* nele uma *função*: como guia (natural) regulativo de nossas escolhas, das que convém acolher e das que é forçoso rejeitar. Saber o que é o prazer todos nós mais ou menos sabemos; agora, dar-lhe ou, sobretudo, reconhecer a sua real função natural, moderá-lo, e em vista dessa moderação construir perante nós mesmos e os demais um *éthos* prudencial – eis a grande questão.

Aqui, primeiro, é preciso observar que o *tender* ao prazer só vem a ser um mal na medida em que, antes de um prazer, produza (sob vários aspectos relativos ao bem-estar humano) desgosto ou dor. A ideia do *prazer* em Epicuro é sempre edificante, de modo que não comporta qualquer sentido destrutivo, pois, se o prazer vem a ser destrutivo, deixa de ser prazer e também de cumprir as suas *funções* naturais; segundo, mais uma vez aqui se põe o confronto entre *hêdonê* (a ideia e a busca pelo prazer) e a *phrônésis* (a ação do pensar). A questão é a seguinte: se é pela *hêdonê* (pelo prazer) que a natureza nos leva a reconhecer o *bem*, é então pela *phrônésis* (pela ação do pensar) que a natureza nos leva a preservar em nós o maior dos bens, que é ela própria, ou, mais precisamente, a sabedoria derivada do exercício do pensar (do explicar e do compreender racional). A *phrônésis*, portanto, é esse bem, e nós mais e mais o alcançamos (detemos) na medida em que o exercitamos; a *phrônésis*, aliás, é um bem tão grandioso e extraordinário que Epicuro viu nele, e não propriamente na *hêdonê*, “o ponto de partida mais precioso” da Filosofia<sup>94</sup> – dá-se que não filosofamos com os sentidos, e sim com a razão.

A *phrônésis*, com efeito, a *ação do pensar*, é ponto de partida da Filosofia porque ela detém (como sua característica fundamental) exatamente a busca por moderação. Daí que a *phrônésis* desperta em nós o seguinte movimento: o pensar busca por equilíbrio (por moderação), a moderação por justiça, a justiça por sabedoria, e a sabedoria pelo *aghathós*, ou seja, pelo bem, ou, mais precisamente, por uma situação ou estado de bem-estar, sob os seus mais diversos aspectos: físico (corporal), anímico (espiritual), ético (comportamental) e político (comunitário). Daí que o termo *kanôn* em Epicuro não vem referido prioritariamente ao pensar, e sim ao ser, sob todos aqueles aspectos e dimensões, que,

obviamente, não se restringem ao *ser racional*. Por *kanôn*, além disso, Epicuro não indica a rigor um critério *universal* filosófico de juízo, mas, antes, tanto um modo *natural* universal de ser (nos termos de uma qualidade prevalente, manifesta como uma força ou vigor próprio do feitio humano) quanto de portar-se humanamente sem “violentar a natureza”.<sup>95</sup>

O *kanôn*, pois, de Epicuro, atende bem mais à *forma* (relativa ao ser e ao fazer humano) que ao conteúdo: a) por um lado, é expressão não propriamente de um conjunto de regras a ser seguido ou praticado, mas sim de uma *regra* segundo a qual é a *natureza* (e aqui se leva em conta a investigação de suas possibilidades e de seus limites) que deve inspirar os modos de ser e de viver humanos. Sob todos os aspectos, uma tarefa coletiva, não meramente subjetiva, ou seja, apenas de um indivíduo, grupo ou vertente doutrinária. (Sob esse aspecto, aqui sobressaem duas coisas: uma, a possibilidade de se poder defender Epicuro contra Cícero, ou melhor, contra os estoicos e os dialéticos, que criticavam a doutrina dos epicureus por falta de determinação teórica, ou seja, por carecer de explicitação da *essência* do *que é* (do *quid sit*) das coisas;<sup>96</sup> outra, mais uma vez se põe evidente o caráter propedêutico da doutrina canônica de Epicuro: ela é propedêutica porque diz respeito a uma tarefa coletiva e não estritamente particular). b) Por outro lado, *kanôn*, na medida em que atende mais à forma que ao conteúdo, indica também a necessidade de um critério, igualmente natural, que nos fornece a justa medida quer dos limites e das possibilidades de fruição de prazer, quer de nós mesmos (*da autárkeia*) e de nossa capacidade de construir uma relação efetivamente humana com o que podemos ser e fazer, e com tudo o que nos cerca.

A título de conclusão: *kanôn*, em Epicuro, não comporta o habitual sentido filosófico de um conjunto de normas racionalmente instituído pelo pensar lógico, a não ser o de *norma geral* de que é passível inferir regras particulares. Sob esse aspecto, *kanôn* não diz respeito a um catálogo, mas a um modelo ou padrão, enquanto norma, que serve de orientação do agir e de base para o exercício do pensar. Trata-se, com efeito, de um modelo endereçado ao epicurista, mas aplicável a todos os homens, aos quais é igualmente requerida a tarefa de se autoconhecer, e de, por esse conhecer, se autodeterminar. Epicuro, a bem da verdade, se refere a um *reconhecimento* do indivíduo enquanto natureza, da qual cabe retirar os “ditames” do devido e do não devido, de tal modo que a natureza vem a

ser o *kanôn* (a norma ou modelo). Ela é o *kanôn* por algumas razões: a) porque ela é o objeto tanto do exercício do pensar quanto da instrução da ação, ou, em outros termos: é a fonte das qualidades ou valores existenciais, quer da edificação do ser, quer dos modos humanos de portar-se; b) porque a natureza é o lugar *onde* a comunidade humana em geral e o que o filósofo (epicurista) em particular edita e edifica o seu *éthos*, quer relativo aos requisitos do ser, quer do pensar, quer do agir. Em outras palavras: a natureza é a *norma*, nos termos de uma lei fundamental, orientadora da feitura das demais regras particulares, quer atinentes à função humana de *ser*, quer ao ofício filosófico de pensar.

A *criteriologia* de Epicuro, portanto, contém um cânon primordial: o voltar-se humano sobre si mesmo em busca de sua própria natureza (de sua identidade) humana. Somam-se a esse cânon a *hêdonê* (o prazer) e a *phrónesis* (o pensar) em razão da função específica que exercem: a da descoberta de si. A *hêdonê* (o prazer) é o contraposto da dor, porque a dor cinde, e o prazer harmoniza, a dor é retrativa, o prazer expansivo etc. A retração da dor põe o indivíduo (o “encaverna”) para dentro de si; a expansão do prazer põe o indivíduo em contato com o mundo, e, por esse contato, leva-o a debater-se com o conflito, de tal modo (por esse expandir-se) que nele se ativa a *phrónesis*: o exercício do pensar, que implica o do juízo. Sem o apresentar-se da *phrónesis*, que requer uma ordem (o pensamento pensa mediante conflito, mas a partir ou em busca de uma ordem), requer também cautela e moderação (as impulsões são dispositivos naturais que nos impõem no conflito)... Daí mais uma vez a dialética que pôs em marcha e sustentou a filosofia do epicurismo: o prazer ativa o conflito; o conflito, a escolha, a escolha o discernimento; o discernimento, a moderação; e a moderação, nos leva ao *agathós*: à descoberta de um *bem* valioso,<sup>97</sup> útil, em sentido altruísta, ou seja, que preserva o *interesse* em benefício de si mesmo. O *agathós* é a expressão maior da *autárkeia*, ou seja, do cuidado de si, em benefício de si e da comunidade em que o indivíduo está inserido. O *agathós* concebido por Epicuro também veio a ser uma resposta à principal questão com a qual a ética grega se ocupava: qual o maior bem relativo ao aqui e agora da vida humana e qual o melhor meio (*critérios*) para acessá-lo?

<sup>1</sup> De *natura deorum*, I, XVI, 43.

<sup>2</sup> ... *tòn Kanóna gráphai...* (Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres, X, 14 – DK 75 A 6). A

Ariston também se atribui ter escrito uma *Vida de Heráclito*.

[3](#) Nas *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*, definimos assim: “*Páthos* é traduzido em geral por paixão, no sentido de uma afetação ou envolvimento em que predomina um senso afetivo, de amor ou de ódio, em qualquer circunstância, tempestivo, mas não propriamente irracional, porque é passível de ser controlado pela razão, e, portanto, trata-se de um impulso que pode ser racionalmente disposto de uma ou de outra maneira, dependendo da intencionalidade reflexionante do sujeito. *Páthos* tem a sua raiz associada a *páschô*, sofrer, padecer, cujo verbo, em Homero, denota o sentido de experiência, ou seja, expressa uma interferência de algo externo que influi no interior do sujeito, que, por sua vez, se deixa levar ou se envolver por esse (forte) apelo” (p.78-79). Ali dedicamos um item referente à relação entre o *páthos*, o *thaumázein*, a *epithymia* e a *eidos*.

[4](#) Palavras de Demócrito: *tês mèn tòn adèlōn katalépseôs tà phainomena...* (Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 140 – DK 76 A 3). Nas *Questões* dedicamos um longo estudo a esse respeito: “Os fenômenos, a coisa em si e o que sobre isso disse Demócrito”, p. 237-258.

[5](#) Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 140 – DK 76 A 3.

[6](#) Filósofos Pré-Socráticos, 1<sup>a</sup>/2<sup>a</sup> ed., p.116ss; 3<sup>a</sup> ed., 101ss.

[7](#) DK 22 B 112 – Estobeu, *Florilégio*, III, 1, 178.

[8](#) *sophín aléthaea légein kai poiein phýsin epaíontas* (Estobeu, *Florilégio*, III, 1, 178; DK 22 B 112). *Epaíontas* expressa a ação de estar atento, de prestar ouvidos ou atenção.

[9](#) Heráclito, nesse sentido, ensinou, por um lado, que o *logos* pensamento sem o *logos* palavra não se exerce: resta inativo e mudo, destituído de capacidade díctica (concernente à *díxis*); por outro, que o *logos* palavra destituído do *logos* pensamento resulta oco, vazio de significação, sem a capacidade de prover o reconhecimento declarativo e significativo do que as coisas são.

[10](#) Dicionário *Etimologicum originis*, p. 153, 5; DK 68 B 2 – [Escólio]. Na *Iliada* I, 5, 3, ed. Nicole. O que está entre parênteses pode ser suposto como outra possível via de tradução.

[11](#) DK 68 A 111 – Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 140

[12](#) Do fato de Demócrito ter admitido que o verdadeiro carece do conceito, Aristóteles o comparou a Sócrates: “Sócrates (escreveu Aristóteles), ao se dedicar ao estudo das virtudes éticas, foi o primeiro a requerer para elas definições universais. Dentre os físicos (acrescenta Aristóteles), somente Demócrito se limitou a tocar no problema (no das definições), na medida em que buscou determinar o porquê do quente e do frio” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIII, 4, 1078b 17-21).

[13](#) DK 68 A 111 – Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 140; idem DK 76 A 3.

[14](#) O *páthos*, associado ao *thaumázein*, designa uma provocação: um móvel que se impõe como uma convocação ou apelo ao exercício racional, voltando-se para as mais diversas dimensões do ser e do agir humanos.

[15](#) ARISTÓTELES, *Partes dos animais*. I, 1, 642 a 24.

[16](#) Do suposto fato de Demócrito valorizar antes a experiência (os fatos particulares) que os princípios gerais, Francis Bacon o considerou como “o mais importante filósofo da Antiguidade”: aquele que, mais que qualquer outro, “se adentrou nos segredos da Natureza” (Francis BACON, *Novum organum*, I, LI - *Nuovo Organo*, com texto latino, Michele Marchetto (org.), Roma, Bompiani, 2002). Vasco de MAGALHÃES-VILHENA, “Bacon et l’Antiquité. La valeur du savoir des Anciens. Le démocratisme de Bacon et le cas Anaxagore”, em *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*, CL (1960), p. 181-184.

[17](#) Dedicamos a Galileu um capítulo no livro *Bacon, Galileu e Descartes. O Renascimento da Filosofia Grega*, São Paulo, Loyola, 2013.

[18](#) *De finibus*, V, XXIX, 87.

[19](#) DK 68 A 23 – Aulo Gélio, *Noites áticas*. X, 17.

[20](#) PLATÃO, *Fédon*, 84 b. Tratamos desse tema no artigo “Platão e alguns mitos que lhe atribuímos”, *Revista Transformação*, Marília (Unesp): 30, 1 (2007): 191-204, e também no *Questões fundamentais...*

[21](#) DK 68 A 26 – Tertuliano, *Apologia*, 46.

[22](#) *De finibus*, V, XXIX, 87.

[23](#) DK 68 A 23 – Laberianus, *apud Aulo-Gélio, Noites áticas*, X, 17.

[24](#) DK 68 A 87 – Aécio, *Opiniões*, II, 20, 7.

[25](#) Do fato de Epicuro ter sido um “fiel” discípulo de Demócrito, é de se supor que a afirmação de que “o sol, que podemos escondê-lo atrás de um dedo” não tinha um significado banal.

[26](#) *Fédon*, 99 d-e (trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa).

[27](#) Jean BRUN, *L'épicurisme*, p. 30; CÍCERO, *De finibus*, I, VII, 22.

[28](#) Karl MARX, *Difference...*, p. 324. Marx, sem entrar em detalhes, reconhece que Hegel determinou com exatidão as linhas gerais tanto do sistema filosófico de Demócrito quanto do de Epicuro. Marx também viu nas *Lições de História da Filosofia* de Hegel “o nascimento da História da Filosofia propriamente dita” (p. 207-208).

[29](#) *Carta a Heródoto*, 38. A explicação entre parênteses foi obviamente acrescentada.

[30](#) J.-F BALAUDÉ, “Introduction”, em ÉPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, p. 39.

[31](#) *The Extant Remains*, p. 177.

[32](#) Não dá para restringir, como alguns fazem (caso do próprio Marcel Conche), a expressão de Epicuro *pantòs tou adélou* (*Carta a Heródoto*, 80) como sendo apenas uma referência aos átomos e ao vazio. Marcel Conche a traduz por *de todo o invisível* (*de tout l'invisible*) e Balaudé por *o não-evidente na totalidade* (*l'inévident en totalité*). A questão, do nosso ponto de vista, a ser ampliado mais adiante, se põe nestes termos: existem fenômenos que são cegos (*ádelon* = ocultos, desconhecidos, indecifráveis). Não é nos valendo do mito que devemos explicá-los.

[33](#) Questão a ser analisada adiante com mais detalhes. *Carta a Heródoto*, 78-80; *Carta a Pítocles*, 85-88.

[34](#) *De finibus*, II, II, 6.

[35](#) *De finibus*, I, 30.

[36](#) *anthrōpós estin hò pántes ídmen* (Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 265 – DK 68 B 165).

[37](#) “Não se pode afirmar ser necessária a revelação divina (escreveu Ullmann) para saber o que é moralmente bom ou moralmente mau. Não. O ser humano, com pleno uso da razão, sabe o que é bom e o que é ruim, por sua voz interior, por uma lei natural, que o acusa, quando há desvio do caminho reto, e lhe confere paz, mantendo correção de vida” (R. ULLMANN, *Epicuro, O filósofo da alegria*, p. 75). O que diz aqui Ullmann é, em geral, quase sempre aceito sem muita discussão. Mas, se nos dispusermos a problematizar, logo veremos (basta olhar atentamente para momentos de profunda crise ou de indecisões em nossas vidas) que ninguém sabe muito bem (*exatamente*) o que é bom ou o que é mau para si (e ainda menos para os outros), e isso porque ninguém é plena ou estritamente racional em tudo. Não somos tão racionais quanto sensíveis, de tal modo que, dificilmente, alguém poderá dizer que é plenamente racional; seria o mesmo como se dissesse: sou um deus! Seria também maravilhoso se, por natureza, sabendo o que é realmente bom, nos tornássemos igualmente, por natureza, bons. Platão, no *Mênون*, denomina os homens bons de *divinos* (*tous agathoùs ándras theíous*), e se refere à virtude (à *aretê*) nos termos de um “*theía moíra*”, como se fosse uma *concessão ou destinação divina* (*Mênón*, 99d-e 100b) – não, a rigor de um Deus, mas no sentido de que nos foge de um alcance imediato. A questão é a seguinte: na medida, pois, em que, em algum momento, por mais fugaz que seja, nos tornamos ou nos fazemos *efetiva ou plenamente bons*, nesse momento nos tornamos divinos, deixamos como que, por um instante, de ser apenas homens! Ser homens – este, aliás, é o legado bíblico – é estar constantemente acuado pela *ciência* do bem e do mal: é essa *consciência*, qual seja, a de que nunca estamos plenamente certos se estamos fazendo bem ou não (na qual para nós, veladamente, se põe a questão – *será que estamos agindo corretamente, fazendo a coisa certa, ou seja, bem ou mal o que estou fazendo?*), que levanta em nós o conflito ou dilema e que retira de nós uma vida em paraíso. Aliás, por vezes, estamos certos fazer *bem* e, dado que esse bem se forja no contexto das relações, logo aparece alguém para nos dizer que fizemos mal, ou vice-versa... Quanto ao que consta no postulado

do relato bíblico, e quanto à ascensão humana relativa à *ciência do bem e do mal*, o curioso é que ela derivou de um estímulo externo correspondente a uma deliberação interna, ou seja, ela foi parte estímulo (visto que foi Deus quem disse, chamou à atenção: *não coma da árvore da ciência do bem e do mal*), parte deliberação humana, visto que *desobedeceu*. Quer dizer, mesmo nesse caso há um conflito: a ordem (*não coma*) redundou num estímulo, não, todavia, numa proibição plena; a decisão de comer não adveio, pois, de uma imposição externa, visto que, enquanto proibição, redundou *apenas* em um estímulo; mas bastou esse fato, entretanto, para que a liberdade humana não redundasse plena – eis aí o dilema! No entanto, se Deus nada tivesse dito (ou seja, proferido uma proibição específica – “não coma da árvore...”), o homem, tranquilamente, poderia ter comido o fruto da árvore, e o resultado poderia ter sido o mesmo: adquirido a consciência do bem e do mal! A questão, aqui, não é exatamente essa, mesmo que também seja, sim, esta sob triplo aspecto: a) que do fato de proibir decorreu uma *contravenção* que agravou ainda mais a consciência do bem e do mal; b) que a proibição, na medida em que redundou em estímulo, colocou em evidência o exercício do arbítrio, ou do juízo, ou da liberdade; c) a proibição foi proferida por uma razão bem simples: porque o homem, antes de comer *o fruto da árvore* não tinha consciência do bem e do mal... Enfim, sem a proibição restaria a questão: *será que estou fazendo bem ou mal comendo do fruto desta árvore?*

[38](#) Jean-Francois BALAUDÉ, “Introduction”, em EPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, p. 28-29.

[39](#) Jean BRUN, *L'épicurisme*, p. 16. O itálico foi acrescentado.

[40](#) *Máximas principais*, XI.

[41](#) *Máximas principais*, XII.

[42](#) *Máximas principais*, XII – a expressão *vivenciar um prazer puro* foi traduzida de *akeraíous tà hèdonàs apolambánein*.

[43](#) GASSENDI, *Vie et moeurs d'Épicure*, I, III, 3, p.191; cf. nota 77.

[44](#) Este item se constitui no primeiro tópico publicado sob o título “O conceito epicurista de *kritérion* vinculado ao de *enargeías* e de *kanôn*”, publicado na *Revista Kriterion*, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, n. 125, 2012, p. 59-80.

[45](#) Respectivamente: 38, 51, 52 e 82; 116; XXIV; 129 – Fontes: EPICURE, *Lettres et Maximes*, Marcel CONCHE (org.), Paris, PUF, 1987; *La lettre d'Épicure* [à Hérodote]. Introd. texto e comentário com glossário, índice gramatical e índice de palavras gregas de Jean BOLLACK, Mayotte BOLLACK e Heinz WISMANN, Paris, Éditions de Minuit, 1971.

[46](#) *Carta a Pítocles*, 116.

[47](#) “tà kritéri... tà katà tàs energeías – os critérios alçados (a essa condição) pelas forças” (*Carta a Heródoto*, 52); “tòn kritérion enargeía – a evidência relativa a cada critério” (*Carta a Heródoto*, 82).

[48](#) “... quod nihil esset clariss *enargeia*, ut Graeci: percipitatem aut evidentiam nos...” (CÍCERO, Acadêmica, II, 17 - *Academica*, texto revisado e comentado por J. S. Reid, Hildesheim, Olms, 1984). STRIKER, G., *Kritérion tês alétheias*, Nachriten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil-hist.Klasse, 1974, p. 51-110; Anthony Arthur LONG, Hellenistic philosophy: *Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2<sup>a</sup> ed., Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1986; Carlos LÉVY e Laurent PERNOT (orgs.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*, textos reunidos, Paris, L'Harmattan, 1997, p.10ss.; nesse mesmo volume de Lévy-Pernot, há um capítulo: “Les évidences dans la philosophie hellénistique”, de W. GÖLLER , que trata da mesma questão, p. 131ss.

[49](#) “... *enargeia*, quae a Cicerone illustratio et evidentia nominatur...” (QUINTILIANO, *Regulamentação Oratória*, VI, 2, 32 – *Institutio Oratoria*, trad. por H. E. Butler, Cambridge, MA, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1996).

[50](#) Traduzimos de *phantastikēn epilolēn tês dianoías* (*Máximas principais*, 147, XXIX).

51 De *tà kritêria anaírētai tà katà tás energeías* Gassendi arranjou para *tà kritêria anaírētai tà katà tás enargeías* (*Carta a Heródoto*, 52). Na tradução de Mário Kury comparece evidência...

52 Encontramos em Adriana Zangara algumas observações que concordam com nosso ponto de vista: “Em Epicuro, o uso predominante da noção (Zangara se refere à *energeía*) repousa principalmente sobre uma analogia entre *kritérion* e *kanôn*. Feito um *kanôn*, uma regra que é paradigmaticamente reta, o *kritérion* fornece verdades imediatas que têm uma função paradigmática” (A. ZANGARA, *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique*, Paris, Vrin, 2007, p. 237). Ela dedicou toda a quarta parte sobre o estudo da *enargeía*: “Quatrième Partie: *L'Enargeia et la Force*”, p. 229ss.

53 Logos verdadeiro, porque um logos falso não se constitui numa investigação.

54 *Carta a Heródoto*, 78. Na mesma *Carta a Heródoto*, 35 os *kyriôtata* aludem a um domínio enquanto fundamentos referentes à investigação sobre a natureza (*perì phýseôs theorías*).

55 SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos*, VII, 211.

56 *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 32. Cf. também SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos*, VII, 211 – *Adversus mathematicos*, vols. 2-4, R. G. Bury (org.), Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press/ W. Heinemann Ltd. (The Loeb Classical Library), 1971.

57 Festugiére traduziu *tôn kyriôtátôn aitían* por “a causa das realidades essenciais – la cause des réalités essentielles” (A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, p.110); Bollack por “regras capitais – dès règles capitales” (Jean BOLLACK et alii, *La lettre d'Epicure*, p.115); Marcel Conche por “a causa dos fenômenos dominantes – la cause des phénomènes dominantes” (M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, p. 123); Gama Kury, por “causa dos elementos principais”... Ora, as traduções de Festugiére e de Bollack são improváveis; as de Conche e de Kury, plausíveis, sendo que ainda acrescentámos (no rol das *kyriôtata*) as *evidências*, traduzindo *tôn kyriôtátôn aitían* por “a causa das evidências principais” – *evidências* que confirmam e que não contradizem a verdade, ou vice-versa, evidências que invalidam as posições, e, se invalidam, é porque as opiniões são falsas.

58 *Carta a Heródoto*, 78; sobre a questão da explicação única, veja também *Carta a Pítocles*, 97.

59 Tradução livre da frase “*éti te ou tò pleonachôs... hê tárachon mêtén*” (*Carta a Heródoto*, 78).

60 E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florença, La Nuova Italia, 1973, p. 307.

61 Foram estas, efetivamente, as palavras de Bignone (supracitadas com alguma liberdade): “per evitare che egli potesse credere alle spiegazioni dei fenomeni astronomici e meteorologici date dagli avversarii, raccoglieva tutte quelle che erano possibili, in conformità con la propria dottrina, dichiarando che, non potendosi sottoporre i fenomeni astronomici e meteorologici ad un'osservazione tale che potesse individuarne le cause, per la lontananza rispetto a noi, era pericoloso accettare di essi una spiegazione sola” (E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto...*, op. cit., p. 307).

62 *Carta a Pítocles*, 87.

63 *epibolàs eíte dianoías... ton kritérion* (*Carta a Heródoto*, 38); *epibolàs tês dianoías hê tôn loipôn kritérion* (*Carta a Heródoto*, 51).

64 “Não convém jamais humilhar e rebaixar a nossa natureza, como se ela nada detivesse de forte, de permanente, de superior à fortuna ‘tên týchên’...” (PLUTARCO, *Sobre a tranquilidade da alma* ([*Perì euthymías*], 17, 475 D – Fonte: PLUTARQUE, *Oeuvres Morales*, tomo VII<sup>2</sup>, Tratados 27-36. Texto organizado e traduzido por Jean Dumontier, com a colaboração de Jean Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1975).

65 “Si cui ‘inquit’ sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est” (SÊNECA, *Epistulae morales, ad Lucilium*, I, IX, 20).

66 *Carta a Heródoto*, 51. Os termos entre parênteses estão aí para efeito de um melhor entendimento; na dúvida, entre qual alternativa de tradução usar, optamos por deixar as duas. As fórmulas gregas são, respectivamente, as seguintes: *mê epimartyrêthê hê antimartyrethê, tò pseudos*

*guínetai – eὰν δὲ εἰμαρτυρέθη ἡ μὲν αὐτομαρτυρεθῆ, τὸ δὲ αλήθης.* Epicuro acentua um intercâmbio entre a coisa e o sujeito que conhece e, ao mesmo tempo, indica um procedimento a adotar. Nesse intercâmbio, os órgãos sensíveis exercem a função de testemunha (*martyria*). Enquanto testemunhas, os sentidos dizem ou depõem algo, mas requerem daquele que ouve uma presença atenciosa, uma disposição, porque, diante do depoimento da testemunha, é necessário um posicionamento. Sem ele (sem exercício da inteligência ou do juízo), o depoimento diz o que bem quer: há inevitavelmente uma recepção, um aprendizado, e o humano colhe em confiança (J.-P. DUMONT, “Confirmation et disconfirmation”, em J. BARNES, J. BRUNSCHWIG *et alii* (orgs.), *Science and Speculation in Hellenistic Philosophy and Practice*, Cambridge, University Press, 1982, p. 273-303).

[67](#) 147, XXIV.

[68](#) Pensamos aqui no conceito epicureu de *kenērn dóxan*, em geral traduzido por *opinião vazia*, mas que também pode significar apenas *carente de opinião*.

[69](#) A mente humana carece necessariamente de *ordem*. Talvez seja por isso que a razão humana é, por sua natureza, ordenadora. O confuso não combina com a razão humana, antes, pede por ordem, sobre a qual assentamos a serenidade e a paz. Independentemente de sua verdade ou de sua falsidade, o ordenamento da mente é condição *sine qua non* de paz duradoura. Na medida, porém, em que o reconhecemos como falso, a mente acorre em arranjá-lo... A mente humana, consciente de si, não combina nem com a desordem nem com a falsidade. Toda a dificuldade, entretanto, está na educação da razão; mas educar não significa apenas dar um modelo em referência ao qual a razão estabelece o que é falso e o que é verdadeiro. A razão que apenas acolhe modelos fica carente de exercício, a não ser que se exerce a partir dos modelos, o que, por princípio, significa colocá-los em crise. Trata-se, com efeito, de um movimento necessário, o da crise: aquele sem o qual a razão não toma consciência de si.

[70](#) *Carta a Heródoto*, 50.

[71](#) *Carta a Heródoto*, 81.

[72](#) O conceito baconiano de “interpretação da Natureza”, em vista do que concebeu o que denominou de *nova indução*, se deu na história da filosofia como uma intensificação da perspectiva epicurista. A prática do que ele denominou de “boa e legítima indução” requeria “exame e prova (*examinatio et probatio*), a fim de efetivamente verificar se o axioma constituído está adequado e dentro dos limites dos fatos particulares dos quais foi extraído”. É dessa exigência que Bacon, ao modo de um epicurista, deriva a tarefa do inquiridor de “analisar a experiência”, de operar com fatos e não com abstrações, de lidar com realidades concretas (*in materia*), e não com formas puras abstratas, destituídas de percepção ou de realidade. Ao inquiridor cabe induzir o que é (mesmo à revelia de seus preconceitos), e não o que supõe ou gostaria que fosse. Por isso, em última instância, cabe a quem investiga jamais se abstrair da experiência (das evidências), porque ela é o lugar e fonte da indução, e, sobretudo, porque sem ela o intelecto resta “incompetente e inábil para oficiar axiomas”. Sem ela, os axiomas da ciência nascem sem compromisso com a demonstração e a verificação, e ficam à mercê do acaso e da sorte (*tanquam casu quodam aut per occasionem*), e resultam infrutíferos: não promovem (segundo ele e ao modo como supôs Epicuro) a obra útil da ciência, aquela que atende ao bem-estar e ao conforto da vida humana e que ativa a esperança num futuro melhor (Francis BACON, *Novum organum*, I, CVI e CVIII; II, X – Fonte: *Nuovo Organo – Novum organum*, com texto em latim, Michele Marchetto (org.), Roma, Bompiani, 2002).

[73](#) *Carta a Heródoto*, 81.

[74](#) *Carta a Pítocles*, 96.

[75](#) *De rerum natura*, III, v. 24.

[76](#) A questão aqui, que caberia ser tratada sob o conceito epicurista da *prólep̄sis*, remonta a Aristóteles, particularmente à indução que supôs no livro I da *Metafísica*. Lá ele diz que os homens, além da memória, dispõem “de arte e de raciocínio (*téchnēi kai logismois*)”, e que são capazes de compartilhar da empiria (*empeirías dè metéchei\**”). “Neles, a empiria nasce da capacidade de

recordar, e das recordações repetidas da mesma coisa surtem o efeito de uma única empiria, e a empiria se parece com a ciência e com a arte (*epistêmê kai téchnê*)". Se parece, porque a empiria, rigorosamente, não se confunde nem com arte nem com ciência; ela é restrita a um saber fazer. Porém, "se parece" com a ciência e a arte na medida em que resulta numa experiência *única, universal* (*Metafísica*, I, 1, 980b 25-29; 981a 3). \*Metéchô designa uma *compartilha* e diz respeito a certa habilidade ou destreza da qual (mesmo sendo particular) não só um indivíduo, mas toda uma *comunidade* de indivíduos toma parte ou tira proveito.

[77](#) *Carta a Heródoto*, 82.

[78](#) Pensamos, aqui, no que diz Jean-François Duvernoy, segundo o qual *filosofar* "consiste em descobrir princípios seguros. (...). Espantos e arrepios são, para o epicurismo, o campo das almas sem princípios seguros" (J.-F. DUVERNOY, *O Epicurismo e a sua tradição antiga*, p. 90).

[79](#) Frag. 3.

[80](#) Diógenes de Enoanda, frag. 30.

[81](#) A título de ilustração: a rigor, os moradores da cidade de Santa Maria não conhecem o todo de Santa Maria e, sim, certa Santa Maria, ou seja, a Santa Maria relativa ao seu ponto de referência: a partir do lugar onde mora. Daí que, por parte do morador ou transeunte, o conhecer Santa Maria é, por princípio, subjetivo, mas com pontos referenciais objetivos, ou seja, de domínio comum, universal, que caracterizam (em termos de conhecimento objetivo) uma comunidade de intelecção relativa a Santa Maria. É a partir da existência dessa comunidade que se torna possível entre os moradores, ou entre os transeuntes, ou entre os que dizem conhecer Santa Maria, falar de Santa Maria.

[82](#) *Carta a Meneceu*, 129.

[83](#) Spinoza dirá algo semelhante: "Ninguém, por natureza, sabe que deve obediência a Deus, e também não podemos concluir por um qualquer raciocínio..." (Baruch SPINOZA, *Tratado teológico-político*, trad. de Diogo Aurélio, Lisboa, Imprensa Nacional, 1988, p. 318).

[84](#) Atribuímos aqui à *phrónesis* o significado de *razão* em vista da raiz *phrén* que a sustenta, e que dentre outros termos é concebida, sobretudo, como inteligência, pensamento, vontade, ou ainda, de modo mais preciso, como uma disposição interna em vista do melhor – disposição que implica um ajuizamento, no sentido de dar e de adotar um parecer, em conformidade com uma direção. Daí o sentido de vontade; porém, decorrente de uma deliberação. Não se trata, pois, de uma vontade solta (plenamente livre), anterior a uma decisão, ou seja, *phrónesis* não expressa a faculdade da vontade, mas a vontade determinada em vista de um fim. No caso específico de Epicuro, estamos certos de que *phrónesis* não convém, como habitualmente se faz, ser prontamente traduzida por prudência ou moderação, e sim, como expressão de um juízo sábio: aquele que comporta racionalidade e utilidade (no sentido de eficiência) condizente ao que se espera de um juízo desse tipo. Preferimos, em geral, traduzir *phrónesis* por *exercício do pensamento* ou por *a ação do pensar*.

[85](#) *Carta a Meneceu*, 132.

[86](#) *Carta a Meneceu*, 129.

[87](#) *Carta a Meneceu*, 129.

[88](#) *Carta a Meneceu*, 132.

[89](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 132.

[90](#) KANT, *Crítica da Razão Prática*, 217.

[91](#) "Mesmo sustentando que todo prazer é um bem e toda dor um mal, 'os epicureus' não dizem que sempre é necessário escolher o prazer e fugir do mal, mas que devemos medir a partir da quantidade e não da qualidade" (ARÍSTOCLES, citado por EUSÉBIO, *Preparação evangélica*, XIV, 21, 3; USENER, 442).

[92](#) *Carta a Meneceu*, 129-130.

[93](#) *Sentenças vaticanas*, 16.

[94](#) *Carta a Meneceu*, 132. Ler isso em Epicuro e depois aplicar-lhe o refrão de "sensista-

sensualista” é evidente que não faz sentido!

95 *Sentenças vaticanas*, 21.

96 *De finibus*, I, 3; II, 4ss.

97 Em Epicuro, o conceito de *bem* não tem um sentido religioso e também não se restringe ao conceito de bem moral condizente a um modelo em dependência do qual (ou seja, fazer ou agir de acordo com tal modelo) é fazer ou agir *bem*. No que concerne a Epicuro, o conceito de bem, não sendo impessoal, não é derivado de um empenho lógico racional no sentido de decifrá-lo, ou seja, de dizer o que é. Todavia, disso não se segue que, para Epicuro, a ideia do bem não tenha valor universal. Ela tem, visto que também o conceito de natureza comporta um sentido universal, mas inerente à subjetividade do sujeito natural senciente que percebe a si mesmo de uma maneira estritamente pessoal. Essa dificuldade de Epicuro em admitir uma irrestrita universalidade ao conceito de bem deriva de Sócrates, para o qual a ideia do bem resultou, em última instância, racional ou filosoficamente indecifrável.

CAPÍTULO II

# DO TRÍPODOS DE NAUSIFANES AO KANÔN DE EPICURO

## 1 – OS CRITÉRIOS DE VERDADE E OS TESTEMUNHOS DO SENSÍVEL

A afirmação de Ariston de Quio segundo a qual Epicuro escreveu um *Cânon* “a partir do *Trípodos* de Nausifanes” é incontestável, mas não o fato de que, em vista dele, Epicuro supôs uma *trípode* enquanto *critério* de verdade. Vários comentadores deram crédito a Diógenes Laércio e, prontamente, reconheceram em Epicuro três critérios de verdade: o da *aisthesis* (das percepções sensíveis), o da *prólēpsis* (dos preconceitos ou antecipações opinativas derivadas do sensível e depositadas na mente) e o do *páthos* (das impulsões, mais exatamente das forças ou videntes – o do prazer e o da dor – que se sobrepõem à sensibilidade humana). Farrington, por exemplo, reconhece três critérios, mas de maneira um tanto inusitada, na medida em que distingue os supostos *cânone*s dos critérios de verdade: “A finalidade dos cânone é lidar com os critérios da verdade, os quais eram três: sensações, antecipações e sentimentos”.<sup>1</sup> Outro exemplo: Jean Balaudé não faz referência nem a cânone nem a critérios, diz apenas que Epicuro supôs “três modos (*trois modes*) de relação com o mundo, que são a sensação, a prolepsis e a afecção”.<sup>2</sup>

Se recorrermos a Sexto Empírico e a Diógenes Laércio, veremos, entre um e outro, que há um modo distinto de conceber a questão. “Epicuro afirma (isto é o que diz Sexto Empírico) que existem duas coisas estritamente unidas uma à outra, a imagem (*phantasia*) e a opinião (*dóxa*), dentre as quais a imagem, que ele denomina também de evidência (*enárgeia*), é sempre verdadeira”.<sup>3</sup> O mesmo pressuposto de verdade (*aléthê*) que se aplica às evidências não vale para as opiniões. Elas nem sempre são verdadeiras, de modo que umas são verdadeiras e outras falsas. “O falso e o erro (escreveu Epicuro a Heródoto) residem sempre no que se acrescenta pela opinião ao objeto percebido, carecendo, entretanto, de que a opinião seja sempre testificada ou não confirmada por algum

testemunho... ”<sup>4</sup>

Na expressão de Epicuro, a ação de testificar deriva do verbo grego *martyréō*, que comporta o significado de comprovar, atestar, afirmar... O conceito de *martyria* (de testemunho) remonta a Heráclito, e foi por ele utilizado a fim de evidenciar um intercâmbio entre experiência e conhecimento. Nesse intercâmbio, são os órgãos sensíveis que exercem a função de *testemunha*, tal como Heráclito deixou expresso em alguns fragmentos: a) “Más testemunhas (*mártires*) para os homens são os olhos e os ouvidos se suas almas são bárbaras”; b) “Os olhos são testemunhas (*mártires*) mais exatas que os ouvidos”; c) Muitos homens, “também quando ouvem, não compreendem, são como surdos; justificam o provérbio: presentes (*martyrei*) estão ausentes”.<sup>5</sup> Quer dizer: enquanto *testemunhas*, os sentidos *dizem* ou *depõem* algo, mas exige-se daquele que *ouve* uma presença atenciosa, uma disposição intelectual auditiva, visto que, diante do depoimento da testemunha, é necessário um posicionamento. Sem ele (sem o exercício da inteligência ou do juízo), o depoimento deixa de dizer: há percepção, mas não aprendizagem; há observação, mas o saber humano não colhe.

Do ponto de vista de Epicuro, o percepto sensível (aquilo que, pela via dos sensíveis, acessamos) sempre é verdadeiro, mas a opinião, a que lhe é relativa ou que sobre o que é percebido formulamos (impomos), pode ser verdadeira ou falsa, de modo que, prontamente, não podemos dar-lhe confiança. Está certo que os nossos sentidos nunca se desacompanham das opiniões que pronta ou como que naturalmente formulamos, mas daí não se segue que devamos submeter à desconfiança os nossos sentidos ou *o que* das coisas percebemos, através deles. Daí que as nossas opiniões carecem sempre de alguma *reconfirmação* (ou certificação) de veracidade ou de falsidade, de dois modos: a) pelo que Epicuro denomina de *epimartýrēsis*, por confirmação ou testificação mediante evidências; b) por *ouk antimartýrēsis*, por não confirmação ou não testificação através da evidência, ou seja, por uma contradição objetiva. Por exemplo, quando, por conjectura, profiro a opinião (*doxazómenon*) de que é Platão que está vindo lá longe, só sou capaz de confirmá-la ou não na medida em que ele se aproxima, e o faço por uma evidência simples. Duas observações: a) nesse caso não está em questão a veracidade do fenômeno, mas a da opinião, porque o *fenômeno* (Platão que está “vindo lá longe”) é uma

evidência irrefutável; b) se esse algo (ao qual opino ser Platão) for mesmo Platão, quer dizer, se o fenômeno não vier a contradizer ou desmentir<sup>6</sup> a opinião, então eu a confirmo, caso contrário, se não for Platão, não a confirmo, com o que, entretanto, não desminto igualmente o fenômeno.

Eis, pois, por que tanto a *confirmação* (*epimartýrēsis*) quanto a *não confirmação* (*ouk antimartýrēsis*) são, do ponto de vista de Epicuro, critérios de verdade e, em ambos os casos, é a evidência que é a base e o fundamento. Logo, é importante dizer que tal cânnone (ou postulado) vale para as coisas visíveis em que a veracidade ou a evidência enquanto fenômeno se dá, digamos, de modo simples; existem, porém, outros casos, isto no que concerne ao invisível (*tò ádēlon*), em que a questão é mais complexa, de tal modo que a veracidade ou falsidade da opinião atinge diretamente o fenômeno. Um desses casos, por exemplo, é a afirmação (por conjectura e na forma de uma opinião) de que o vazio (que é invisível) existe, e que ele depende de um fenômeno (de algo perceptível) que o confirme, ou seja, que não desminta a sua existência. Epicuro, nesse caso, afirmava que o vazio é invisível, mas existe, e que o movimento (por Epicuro suposto como algo visível) o comprova, confirma a sua existência. Na opinião de Epicuro, se não existisse o movimento, então não existiria o vazio, mas apenas o pleno, no qual não haveria espaço e lugar para a possibilidade do deslocamento (do movimento); já os estoicos afirmavam o contrário: que o movimento é invisível, e que não se trata de um fenômeno, o que, portanto, desmente (não teríamos como afirmar) a existência do vazio – atitude metodológica que Epicuro denomina de *antimartýrēsis*.<sup>7</sup>

Do que consta em Sexto Empírico e também na *Carta a Heródoto*, só existe, para Epicuro, apenas um critério de *certificação* da verdade: o das evidências. Dado que as evidências (que são sempre verdadeiras) estão intimamente associadas às nossas opiniões (que podem ser verdadeiras ou falsas), resulta então, para Epicuro, que, se as nossas opiniões não se atêm às evidências (se não se restringem aos fenômenos), elas vêm a ser vazias, isto é, sem fundamento de verdade. Quer dizer: as nossas percepções sensíveis são fontes de verdade, mas não, a rigor, o seu critério. O critério da verdade são as evidências, ou melhor, a *confirmação* ou *não confirmação* do suposto teórico nominativo e racional mediante evidências.<sup>8</sup> É este critério, o da certificação mediante evidências, que deve

igualmente orientar as nossas crenças filosóficas, no sentido de que não devemos crer em nada relativamente ao qual não temos certeza, isto é, em algo vazio, destituído de fundamento, que possa vir a ser contradito pelos fatos ou que possa encontrar nos fenômenos um testemunho contrário (*mētā phaínōmena antimartyrē*).<sup>9</sup> Faz-se necessário que, relativamente ao que admitimos como verdadeiro, seja verdadeiro de fato ou então que venha efetivamente a se confirmar como verdadeiro, de tal modo que “não haja qualquer fenômeno que o contradiga”.<sup>10</sup> É, enfim, necessário que as nossas opiniões sejam adequadas às evidências ou aos fenômenos, de modo que o nosso suposto *saber* não seja fruto de mera imaginação ou de racionalização vazia, destituída a sua “realidade” ou o seu objeto de certificação mediante evidência.

O curioso dessas proposições de Epicuro a respeito do critério das evidências é que elas não se aplicam à existência dos deuses. Epicuro os dá por existentes, e ponto final. Sobre eles diz apenas que vivem nos “intermundos”, ou seja, não vivem no nosso, e que são dotados de perfeição e vivem em total paz e serenidade, de tal modo que não interferem nos destinos do *kósmos* e tampouco se ocupam conosco. Devemos reverenciá-los porque são excelsos, e porque eles vivem em serena paz na relação, cada um consigo mesmo, e entre si, mas também com os homens, e é assim que devemos nos portar para com eles, perante nós mesmos e também perante o *demos* (a *Pólis*), os da circunvizinhança. Não é plausível que os homens vivam em paz e harmonia com os deuses, mas não entre si ou consigo mesmos. Eis, pois, o grande problema: o da indiferença, não dos homens para com Deus, mas dos homens entre si e para consigo mesmos. A esse respeito, até Descartes, numa mentalidade próxima à do epicurismo, proferiu uma sentença bastante esclarecedora: “tenho escrito que a indiferença é mais um defeito que uma perfeição da liberdade em nós; disso, porém, não se segue que o mesmo se aplique a Deus, se bem que não estou plenamente ciente de que seja *de fide* crer que Deus é indiferente”.<sup>11</sup>

O fato de Epicuro não questionar a existência dos deuses se impõe por uma razão aparentemente simples: porque os deuses não são objeto de ciência, mas de crença ou boa-fé pública. Que os simples creem nos deuses, isso é fato, e não cabe aos sábios (aos cultores do saber e da ciência) desqualificá-los em suas crenças, mas qualificá-los: elevá-los para

além dos mitos e das perniciosas superstições. Nesse esforço, Epicuro, ao alojar os deuses no “intermundo”, distancia-os do nosso, e assim, e ao contrário, por exemplo, do que supunham os estoicos, retira deles a condição de *causas ativas* em relação a nós e ao próprio *kósmos*: em relação a nós, não advêm deles os nossos pesadelos e os nossos medos, de modo que em nós eles não infringem sofrimentos nem promovem quaisquer efeitos de temor; em relação ao Mundo, não são eles os responsáveis pelos raios e trovões, pelos temporais e pelas tempestades, ou pela fúria da natureza ou do tempo. Epicuro, a exemplo dos céticos (Pirro, aliás, era um sacerdote) admitia que os deuses existem; aliás, o objetivo dos epicureus parece ter sido o mesmo dos céticos, qual seja, salvaguardar, sem promover atritos, as crenças populares. Do fato, porém, dos céticos admitirem que os deuses existem não se segue que neles reconhecessem uma substância e seus atributos, portanto, que pudessem ser conhecidos sob qualquer aspecto; tampouco reconheciam uma *forma* que lhes fosse específica, um *lugar* em que vivessem e o exercício de uma providência. “Aquele que afirma que existe uma divindade (tal é o parecer do cético Sexto Empírico) pretende que ela exerça uma providência sobre as coisas do mundo ou que não a exerce; e se exerce, que seja sobre todas as coisas ou sobre algumas. Ora, se é sobre todas as coisas, não haveria nem mal nem maldade no mundo... Se sobre algumas coisas, por que sobre umas e não sobre outras?”<sup>12</sup>

Os céticos ainda, e ao modo dos epicureus, reconheciam que os deuses deveriam ser reverenciados, mas não lhes atribuíam (este comentário é de Cícero) nem “o ofício do deus artesão do mundo, como fez Platão no *Timeu* de Platão”, nem “a *prónian* dos estoicos, que nós latinos denominamos de *providentia*”.<sup>13</sup> Epicuro, por sua vez, também não atribui aos deuses qualquer iniciativa a favor ou contra os propósitos, interesses e destinações humanas. Os deuses, pelo que admitia, viviam em absoluta quietude, felizes e serenos em seu próprio canto, isentos de cólera ou de benevolência. Em vista disso, eles serviam para nós, sobretudo, de modelo, na medida em que não perturbavam ninguém: não causavam para si próprios nem para os demais qualquer contravenção, maledicência ou desgosto.<sup>14</sup> Daí que os problemas humanos não se restringiam aos deuses, não diziam respeito a eles, mas aos próprios humanos. Epicuro considerava-os como seres plenos, na *forma* semelhante aos homens,<sup>15</sup> e

que *bastavam* a si mesmos: *bastavam* não em sentido meramente subjetivo, porquanto nesse sentido se bastassem, mas coletivo, e isso quer dizer cuidando cada um de si (naquilo em que a cada um é dado para cuidar, não resultando em peso para os demais) e cuidando do *todo* (não do todo cósmico, mas da própria coletividade de deuses), em favor das requisições próprias da convivência mútua, da compartilha de interesses e dos cuidados recíprocos.

### a) As epibolês (as projeções da mente) enquanto critério

Diógenes Laércio tratou a questão dos *critérios* de um modo relativamente distinto do de Sexto Empírico. Foi ele, aliás, e não Sexto Empírico, quem *especificou* que a canônica de Epicuro comporta três “critérios de verdade: o das sensações, dos preconceitos e das impulsões – em relação às quais tanto Sexto quanto o próprio Diógenes dizem que Epicuro as restringiu a duas: a do *prazer* e a da *dor* (na expressão de Sexto Empírico: *hēdonē kai pónos*; na de Diógenes: *hēdonēn kai algēdóna*). Consta, aliás, que, *sobre as impulsões* (ou afecções), Epicuro dedicou uma obra, o *Perì pathôn*. Mas eis o que efetivamente, a respeito dos critérios, escreveu Diógenes: “Epicuro diz no *Canon* que os critérios de verdade são as sensações (*aisthēseis*) e as antecipações (*prolēpseis*), e as impulsões (*pathē*), porém, os epicuristas acrescentaram mais um, o das projeções imaginativas do pensamento (*tàs phantastikàs epibolàs tēs dianoías*)”.<sup>16</sup>

Quer dizer: além dos três critérios,<sup>17</sup> Diógenes faz referência a um quarto – segundo ele concebido pelos epicureus e não propriamente por Epicuro. Trata-se do critério das *epibolês*, ou seja, da *projeção* (do projetar-se sobre algo) ou da *sobreposição* (do debruçar-se ou inclinar-se sobre). Podem efetivamente ter sido os epicureus (os discípulos próximos), e não o próprio Epicuro quem introduziu tal critério; no entanto, pelo que consta nos escritos remanescentes de Epicuro, a expressão (*phantastikē epibolē tēs dianoías*) comparece pelo menos duas vezes: uma na *Carta a Heródoto*, e, outra, nas *Máximas Principais*. O termo *epibolē* comparece (isolado, sozinho, desvinculado das *phantastikē tēs dianoías*), só na *Carta a Heródoto*, seis vezes; vinculado a *dianoías* (na expressão *epibolē tēs dianoías*), também na *Carta a Heródoto* comparece três vezes, e uma, nas *Máximas Principais*.<sup>18</sup>

O termo *epibolē*, assim como outros termos “técnicos” (peculiares) da

doutrina de Epicuro, não se restringe apenas a um único significado. Enquanto conceito, requer logo concebê-lo como expressão de uma ação da mente, não isolada, mas em sua vinculação com o sensível, pelo qual “algo” de alguma coisa ou objeto perceptível é atenciosamente apreendido.

A *epibolē tês dianoías* Lucrécio traduziu por *animi iniectus*,<sup>19</sup> que, em português, expressaria o *lançar-se* ou o *projetar-se* da *alma* (não necessariamente do aparato humano cognoscitivo) em direção a alguma coisa. Por isso a *epibolē tês dianoías* não se reduz, por quanto expressa, as projeções recepcionadas pelos sentidos na forma de *phantasiai* (imagens, perceptos) e, pelo intelecto, na forma de conceito. Na medida em que não se reduz, então as *epibolēs* não dizem apenas respeito ao processo de conhecer, mas expressa (ou abarca) toda a capacidade imaginativa humana, que, com efeito, carece dos sentidos, sob os termos das *prólēpseis* armazenadas na mente, para projetar-se (as imaginações que se dão nos sonhos, por exemplo, seriam também *projeções*). Restrita, todavia, ao *conhecer*, a *epibolē tês dianoías* é concebida como uma sobreposição do intelectivo sobre o percepto sensível e, sob esse aspecto, comporta o sentido moderno de “representações ideativas do entendimento”. Talvez tenha sido por isso que André Laks, por exemplo, em sua recente tradução comentada da *Vida de Epicuro* por Diógenes Laércio, traduziu *tàs phantastikàs epibolàs tês dianoías* ora por “apreensões” ora por “projeções imaginativas do pensamento”.<sup>20</sup>

Antes de tudo, vale lembrar que, na retórica antiga, a *epibolē* expressava uma anáfora sinonímica (uma repetição de palavras entre si interligadas), ou se preferir, dizia respeito à repetição de uma mesma ideia valendo-se de expressões equivalentes, mas não iguais. Dado que, do ponto de vista de Epicuro, a respeito das coisas, nada podemos dizer sem que com elas tenhamos qualquer relação ou contato perceptivo – por exemplo, não podemos convencionar que o açúcar é doce sem que tenhamos experimentado, através do palato, os *átomos* (os elementos ou corpúsculos materiais) do que denominamos (nos termos de uma *sobreposição* intelectiva) de *doçura* – então, as coisas, para nós, não são justamente (de modo justo) o que dizemos que são, e sim o que percebemos ser, e que, pela via do discurso, somos levados a *adequar* (projetar, tornar equivalente) o ser pela via do pensar, ao dizer.

Marcel Conche, se bem que de modo mais problemático que ilustrativo,

disse que as *epibolês tês dianoías* “são uma espécie de sensações do pensamento”.<sup>21</sup> Os ingleses Cyril Bailey e David Furley as conceberam (a partir de Lucrécio, IV, v. 815) como uma “atenção da mente”,<sup>22</sup> ou seja, como algo que diz respeito a uma *apreensão* ou recepção do pensamento atento, isto é, consciente de si. Nesse caso, dado que as *epibolês* se dão (segundo Epicuro e Lucrécio) também em sonhos, então, porquanto a suposição de Furley seja valiosa, não dá prontamente para vincular *atenção* e *consciência* na explicitação da *epibolê*. As *epibolês* se dão em sonhos na medida em que justamente são tidas por “projeções imaginativas”.

Sonhos, do ponto de vista de Epicuro-Lucrécio são arranjos, por vezes fantásticos e vívidos, da realidade, das representações e emanações do cotidiano. A crítica que Plutarco a esse respeito formulou na *Contra Colotes* é ilustrativa: “toda visão ou ser extraordinário (os *epicureus*) colocam no mesmo rol dos sonhos e dos delírios, e afirmam que nada disso é ilusório, falso e inconsistente, e que todas são representações verdadeiras, corpos e formas que vêm de nosso entorno”.<sup>23</sup> Nem os sonhos nem os delírios não são ilusórios no sentido de que não são meras astúcias provocadas em nós por seres extraordinários ou pelos deuses; ao contrário, são fenômenos reais, verdadeiros, naturais, que se dão na mente humana, fruto de arranjos derivados das representações e emanações (*simulacra*) de objetos, seres ou coisas reais com as quais nos debatemos no cotidiano. Porquanto, de algum modo, sonhos e delírios são dotados de ser e verdade, são, todavia, imagens de coisas que só existem desta maneira, ou seja, são produzidas por nós, têm correspondência (semelhanças) nas percepções, mas são apenas reproduções (*projeções*) imaginativas da mente forjadas (arranjadas) durante os sonhos.<sup>24</sup>

Laks não se explicou muito bem, mas disse que a “*epibolê tês dianoías* é um ato psicológico, uma forma de apreensão que não determina a validade do conteúdo apreendido”.<sup>25</sup> É certo que a *epibolê tês dianoías* expressa (no contexto do *De rerum natura* de Lucrécio) uma ação “global” da alma, e não estritamente do intelecto; e se é assim, como de fato é, então ela não se restringe ao pensar reflexionante ou raciocinativo, mas se estende a todo pensar imaginativo. Além disso, ela pode ou não *atualmente* determinar a validade de um conteúdo apreendido; se atualmente não o faz, é porque o conteúdo apreendido se dá na mente de modo previamente determinado, e é com base nessa predeterminação (antecipação) que o sujeito perceptivo

constrói outros conteúdos.

Além do primeiro significado, em que se atribui às *epibolês tēs dianoías* o sentido de *projeção* ou (diríamos) de sobreposição intelectiva às imagens (*phantasia*), teríamos um outro significado: o de projeções ou sobreposições *fantásticas*, e assim se justificaria o uso do *phantastikai epibololai*, ao invés de *phantasia*. *Phantasia*, deve ser dito, não corresponde ao que hoje comumente denominamos de *fantasia*: um capricho da imaginação, ou devaneio, ou sonho, como se fosse algo desvinculado da realidade; ao contrário, refere-se a algo concreto, na forma de uma imagem ou de um percepto, que, pelos sentidos, é levado das coisas à mente, e que, portanto, tem correspondente na realidade, sem que seja mero fruto da imaginação, mesmo que, a partir delas, isso na mente possa ocorrer. É, pois, derivado dessa ocorrência, da qual a nossa mente, em virtude de sua natureza, não está livre, que se dá ou se põe o segundo sentido das *epibolês*, em que as *projeções* ou *sobreposições* do pensar sobre a realidade se dão como um *salto*<sup>26</sup> para além do pensamento racional ou da atenção consciente.

Lucrécio, por certo, foi quem melhor explicitou, a partir de Epicuro, o “mecanismo” mental da produção (*projeção*), a partir de imagens reais, de ilusões que *assaltam* a mente humana, e que no humano se dá como uma operação natural. “Por vezes, diz Lucrécio, partindo de pequenos indícios, imaginamos grandes coisas e induzimos ao erro nós mesmos”.<sup>27</sup> Do fato de ter visto um leão, de carregar a sua imagem projetada na mente, “é possível ver (apenas com a imagem da mente) um leão”, e assim muitas outras coisas, até imagens sutis, por exemplo, deuses dotados de corpos,<sup>28</sup> de modo que é muito semelhante o que vemos com a mente (*quod mentis videmos*) e o que vemos com os olhos, e é forçoso aceitar que, em nós, tal fenômeno se produz quando estamos acordados ou dormindo, como que naturalmente, ou seja, sem se constituir numa anormalidade.<sup>29</sup>

Diógenes de Enoanda, por sua vez, em referência aos estoicos, dizia que “as visões (*tà phántasma*) não são pinturas (*graphêmata*) vazias do pensamento...”.<sup>30</sup> Elas são sempre portadoras de alguma realidade, independentemente de serem representadas na mente estando nós acordados, dormindo ou sonhando. “Diógenes se refere aqui (este comentário consta em Laks/Millot) ao uso estoico segundo o qual *phásma*,

dublê de *phántasma*, se distingue de *phantasia...*".<sup>31</sup> Sob o termo *phántasma*, Enoanda designava a percepção de um objeto real, deixando para o termo *phantasia* a expressão das imagens que se dão nos sonhos.

Tanto faz se estamos acordados ou sonhando, o fato é que, quando projetamos (vemos) imagens na mente, isso se dá de modo natural. Nas ponderações de Epicuro e Lucrécio, consta, por exemplo, que não foram os deuses ou quaisquer outros seres fantásticos que as colocaram em nossa mente. São sempre imagens derivadas do sensível, com as quais podemos, mediante projeções ou saltos imaginativos, criar muitas outras coisas: deformidades, monstros, colossos e tudo o que uma mente criativa e fértil pode prover. Portanto, o que em nós é fonte de certificação da ciência pode igualmente ser fonte da promoção de mitos, e isso se deve à força das imagens sorvidas do sensível, que despertam em nós tanto o pensar raciocinativo quanto imaginativo. Tendo em vista essa *situação* como que natural da mente humana, as *epibolês tês dianoías*, na medida em que as concebemos como *critérios* de verdade, pouco têm a ver especificamente com a produção de ciência, mas, isto sim, com a compreensão da verdade ou realidade da mente humana. A *epibolê* é critério na medida em que somos levados a conhecer a verdade ou realidade de nossa própria mente. Na tarefa de conhecer, se não nos dispomos a conhecer por primeiro o humano (particularmente os limites e as possibilidades de sua mente), certamente, não conhecemos nada.

### b) Das epibolês à regra da evidência

É na *Carta a Heródoto* que Epicuro efetivamente dá a entender que as *epibolês* não se restringem ao pensar, mas se estendem a toda capacidade humana de prover imaginários, quer acordado, quer em sonhos. Na mesma carta, ele deixa bem claro que, a fim de termos certeza de que *algo* é real ou verdadeiro (*ousí te kai aléthési*), carecemos de nos assegurar de que as imagens que reproduzimos a respeito de *algo* sejam efetivamente reais e não imaginárias.<sup>32</sup> Dá-se que a nossa mente (a razão humana) não possui uma verdade ou realidade exclusivamente sua capaz de se contrapor ou de se acrescentar à verdade ou realidade provinda dos sentidos.<sup>33</sup> Não sendo assim, não é a razão que dá verdade ou realidade às coisas. Até podemos dizer que sim, mas com a seguinte observação: que a verdade derivada da mente e aplicada às coisas não está desvinculada da evidência, ou seja, do

que percebemos através dos sentidos, e que, relativamente às coisas, se dá como primeiro critério de verdade disponível para a sua avaliação e validação. Não podendo, pois, a realidade ou verdade das coisas surtir como consequência do pensar imaginativo, então só a evidência é capaz de confirmar ou de contradizer (*antimartyrēsthai*) as opiniões que formulamos ou reproduzimos a respeito das coisas visíveis (empiricamente observáveis).<sup>34</sup> Pelo já visto (e em outras palavras): uma opinião é verdadeira quando é sustentada ou não desautorizada pela evidência dos sentidos; é falsa quando se opõe e não é sustentada pela evidência dos sentidos. Em vista disso, parece necessário distinguir duas coisas: a opinião verdadeira da opinião falsa.

Tomemos, em vista dessa distinção, o que a respeito das opiniões escreveu Diógenes Laércio: “Quanto à opinião, eles (os epicureus) também a denominam de conjectura (*hypólēpsin*), e a qualificam de verdadeira e de falsa; se, com efeito, ela é confirmada por um testemunho (*epimartyrētai*), ou, por ele, não é contestada (*antimartyrētai*), é verdadeira, mas se ela não tem um testemunho em seu favor ou por algum testemunho é desautorizada, então resulta falsa”.<sup>35</sup> Mesmo a opinião que denominavam de *conjectura* (*hypólēpsin*), assim como as demais, também ela poderia ser verdadeira ou falsa. Ora, o requisito (o critério) em vista do “teste” de uma opinião verdadeira está na certificação e confutação das evidências. Se for verdadeira, uma opinião deterá um teor ou conteúdo (um *ennóêma*), condição, digamos, que torna uma opinião apropriada.

Para esse tipo de opinião, Sexto Empírico, na *Contra os Matemáticos* (a partir de Epicuro) deu um nome – *tò doxazómenon* –, nome que, em Epicuro, na *Carta a Heródoto*, na *Carta a Pítocles* e nas *Máximas Principais*, comparece algumas vezes.<sup>36</sup> Em todos esses passos, Epicuro, se refere claramente a um *conteúdo* (a um *ennóêma*) ou, como ele se refere nas *Máximas Principais*, a “noções presentes na opinião”,<sup>37</sup> noções que carecem ou aguardam confirmação. O *tò doxazómenon* de que fala Epicuro comporta, pois, tal confirmação, de modo que entre a *hē dóxa* (a opinião enquanto mera conjectura) e o *tò doxastikón* (a opinião confirmada pelas evidências, destituída de ambiguidades e submetida ao exercício do juízo) existe uma grande diferença a ser levada em conta. Mas, enfim, dado que o movimento da ciência nunca alcança um ponto final, não há como extinguir a nossa humana ignorância,<sup>38</sup> então a característica

principal de uma opinião é aguardar por certificação, por um *ennóêma*, inerente ou projetado nesta ou naquela opinião que em nós sempre se põe como um “objeto de investigação e de dúvida”.<sup>39</sup>

Dos três ou quatro critérios que Diógenes Laércio supôs reduzir a canônica de Epicuro, o testemunho das percepções sensíveis ocupa um posto privilegiado, a ponto de se sobrepor a todos os demais critérios. Sendo assim, Diógenes se aproxima do que reproduziu Sexto Empírico, que, antes de três ou quatro *critérios de verdade*, teríamos apenas um, de tal modo que nem as sensações por si mesmas (as *aisthêseis*), nem os preconceitos (as *prolêpsis*), nem as afecções (o *páthos*), e, tampouco, as projeções da mente (as *epibolês tês dianoías*) seriam efetivamente (pelo menos tal como hoje entendemos) *critérios de verdade* da Ciência. Por requererem todas elas (inclusive as opiniões) a *evidência* da sensação por fundamento de certificação (mediante exercício do juízo), então esse viria a ser de fato o *critério*, e os demais apenas *modos* ou *meios* (como, aliás, expressou Jean Balaudé) de acesso ao que, em última instância, reputamos como verdadeiro. De mais a mais, todos esses critérios (sensação, preconceito, afecção e projeção imaginativa) estão intimamente vinculados entre si, de tal modo que o que dizemos ser *verdade* para nós (verdade no sentido de *o que as coisas são*) decorre desses critérios no processo de acesso das coisas à mente. Quer dizer: sensações, preconceitos, afecções e projeções são modos humanos de acessar a realidade das coisas, mais exatamente meios em dependência dos quais edificamos o que, para nós, *dizemos* ser, pela via do pensar, a verdade das coisas. Ora, desse nosso modo humano natural de ser não estamos livres, e, se não estamos, temos então de forçosamente considerá-lo, sobretudo na medida em que nos propomos, relativamente às coisas (a tudo o que se põe em nosso campo de observação na forma de fenômeno), *dizer* algo, e, por esse dizer, construir um modo humano de explicação com algumas qualidades: ser intercomunicativa e, com as explicações, dissolver a ignorância perante o desconhecido e, por essa dissolução, promover serenidade e paz perante o mundo.

Enfim, assim como não podemos sobrepor a Epicuro o nosso conceito de verdade, também não convém impor-lhe o de critério. O que ele “honrava com o *status* de verdade” a rigor não corresponde ao que nós hoje creditamos como verdadeiro, de modo que, o que diz Farrington (referindo-se a Epicuro), carece pelo menos desse reparo. As nossas

“verdades” e/ou os nossos tabus nem sempre são universais, são apenas nossas verdades e nossos tabus. Eis, com efeito, o que diz Farrington: “Todos os nossos sentidos, como os nossos sentimentos, dão-nos apenas impressões vagas e transitórias da realidade e não devem ser honrados com o *status de verdade*”.<sup>40</sup> Do ponto de vista de Epicuro e, em geral, da filosofia grega, as impressões sensíveis que temos das coisas (empiricamente consideradas), por mais vagas e transitórias que sejam, carentes de exatidão e de segurança quanto *provas*, são, com efeito, a realidade que das coisas podemos acessar: *realidade* que se constitui para nós em *verdade* das coisas... O fato é que a suposta verdade das coisas, segundo Epicuro, não a *inventamos* com o discurso racional... Foi pensando assim, ou seja, admitindo que pelo pensar racional podemos inventar o ser real ou o ser verdadeiro das coisas que a maioria dos homens passou a acreditar que podemos inventar o nosso modo humano de ser independentemente de nossa natureza (de nosso *ser* constitutivo). Por esse inventar *o ser homem*, acabamos impondo sobre nós mesmos jugos totalmente inconvenientes e por demais onerosos; enfim, acabamos falsificando-nos para nós mesmos para nós mesmos, e, sobretudo, em vista de fins, objetivos ou planos que não são nossos!

## 2 – A EVIDÊNCIA ENQUANTO KANÔN REGULADOR DO CONHECER

As sensações, as afecções, as *prolêpsis* e as *epibolês* são desdobramentos de uma mesma questão. Elas estão intimamente relacionadas, mas Diógenes Laércio as separou talvez com um intuito apenas didático. Ocorre que elas convergem para uma só questão: a da regra da *evidência* empírica, na qual se mescla sensação e exercício do juízo. É nesta regra que está o critério, e não, a rigor, nas sensações, de modo que podemos considerar como regra fundamental do *Kanôn* de Epicuro a *evidência* (a *enárgeia*), derivada do sensível e racionalmente certificada como critério de verdade, e que todo o método epicurista de conhecer se dá como consequência dessa regra. Nela está o cânón fundador de todo o conhecimento, e atende as três regiões ou esferas do conhecer: a) a das coisas ou realidades perceptíveis (*pródēla*); b) a das coisas do alto ou do que se passa no Céu (*tà metéôra*); c) e a das coisas ou realidades ocultas, invisíveis (*tò adêlon*). Todas essas três regiões carecem, pois, de encontrar na evidência a sua fonte de certificação: se não começar, têm então de se concluir na empiria.

Habitualmente se diz, sem muito rigor, que o sensível é o cânon ou a regra da doutrina de Epicuro. Assim, por exemplo, disseram Bailey e Cornford: “o único método para se conhecer a verdade é a percepção sensorial; a sensação é a única e última garantia ou critério de avaliação da verdade. Este é, na realidade, o princípio fundamental de todo o sistema de Epicuro”.<sup>41</sup> O modo como dizem não é suficientemente claro, mas contém a questão fundamental: é somente através da percepção sensível, mais especificamente na *evidência* derivada do sensível, que estamos em condições de nos *certificar* da realidade ou verdade das coisas que existem.

Duas observações logo se fazem necessárias: a) que o ato (em si mesmo) de perceber – ato dependente da capacidade natural deste ou daquele sentido –, nada acrescenta ao percepto e também nada lhe retira: apenas apresenta *o que é* tal como é *por nós* percebido. Das coisas, a rigor, não sabemos *o que é* nem *o que não é*, mas apenas o que humanamente, em dependência dos limites e possibilidades de nosso sentir e pensar, podemos saber; b) que o ato natural humano de perceber não se desvincula de uma atitude também natural humana de opinar, ou seja, de exercitar algum juízo sobre o que é percebido. Esse ajuizar humano (e aqui está todo o problema formulado por Epicuro), primeiro, não é em nós uniforme, e tampouco estável; segundo, não é pleno (em ato) e tampouco nivelado em sua capacidade (potência) de ajuizar. Nesse caso, os nossos juízos compõem níveis de verdade (isso ao modo como explicou Platão na Alegoria da Caverna): níveis que vão de um máximo de sombra a um máximo de luz.<sup>42</sup> Acrescido sempre de algum juízo opinativo, não é o percepto que nos engana, e sim a intromissão do ato opinativo (que em nós dispõe o risco do erro), sem ser a percepção em si própria errônea. O erro é um feito, ou efeito, fundamentalmente associado ao exercício do juízo.

Diz Lucrécio que “a sensibilidade é obra da alma”.<sup>43</sup> O mesmo disse Epicuro: “a causa principal da sensibilidade reside na alma”, de modo que, “estando a alma separada do corpo, não há mais sensibilidade”.<sup>44</sup> As sensações não se dão, disse igualmente Lucrécio, independentemente ou sem o corpo, porque “o corpo vive da força da alma, e a alma, dos videntes do corpo”. Desde a origem (explica), ambos, corpo e alma, têm uma vida consorte: são companheiros da fortuna (*consorti praedita vita*), de modo que é mediante movimentos que são entre eles comuns (*communibus inter*) que “os sentidos acendem” em nós a sua chama.<sup>45</sup> Lucrécio ainda

supõe que “se alguém refuta que o corpo sente, e crê que só a alma, dispersa por todo o corpo, detém o movimento que denominamos senso, vai contra a veracidade do que é manifesto”;<sup>46</sup> “nem o corpo nem a alma (diz ele) detêm isoladamente o poder da sensibilidade”.<sup>47</sup> Quer dizer: um corpo sem alma não sente; e uma alma sem corpo (destituída dos vórios da corporeidade) não se inflama: se apaga.

O conhecer relativo às coisas do alto (*tês perì meteôrôn gnôseôs*) se constitui no tema central da *Carta a Pítocles*. A regra canônica relativa a tais fenômenos (por exemplo, a respeito dos raios, dos trovões, dos ciclones, dos terremotos) consiste em admitir que eles ocorrem por muitas causas ou de vários modos, e que sobre eles não é possível uma explicação única, mediante *argumentos únicos* (*tòn monachê trópon*), porque eles comportam explicações ou argumentos múltiplices (*toû pleonachoû trópou*).<sup>48</sup> “Atribuir aos fatos uma causa única (explica ele), na medida em que os fenômenos requerem várias, é uma insensatez. Essa é a prática inadequada dos cultores da vã astrologia (*astrologían*), dos que (...) jamais libertam a natureza divina de certas unções”.<sup>49</sup> Epicuro, nesse ponto, repete Xenófanes, que dizia: “Os deuses (*theoî*) não evidenciaram, logo no início (*archê*), todas as coisas aos mortais, mas no tempo, na medida em que os homens, procurando, encontraram o melhor”.<sup>50</sup> Xenófanes com isso quis dizer que os homens, por natureza, não detêm a ciência de todas as coisas, senão apenas a potência para adquiri-la. Ele reconheceu, do mesmo modo, que também não são os deuses que nos facultam o saber sem nos empenhar: é procurando que encontramos o melhor.

Dos antigos, Arquitas de Taranto (um pitagórico contemporâneo de Platão) foi quem melhor descreveu esse empenho: “Para se chegar a conhecer aquilo que se ignora, é necessário ou aprender de alguém ou descobrir por si mesmo. Se aquilo que nos é ensinado vem de um outro, ele nos é estranho, mas se vem de nós mesmos, é um bem próprio. É muito difícil e raro (acrescentou) encontrar sem procurar, acessível e fácil quando se procura, e impossível para aquele que não sabe procurar”.<sup>51</sup> De modo semelhante ao proposto por Xenófanes e por Melisso, também Epicuro restringiu ao empenho humano a explicação do mundo e de seus fenômenos, inclusive o conhecimento humano a respeito de si mesmos. Em vista disso, Epicuro denomina o seu método (melhor, o seu proceder)

como um modo de argumentar que produz explicações conforme ao que é possível humanamente explicar em dependência, primeiro, dos limites e possibilidades humanas de conhecer, segundo, desta ou daquela causa que podemos inferir, ou então deste ou daquele fenômeno,<sup>52</sup> quer dos que se põem em nosso campo imediato de observação, quer dos que se passam longe de nós (de nosso alcance perceptivo) e pedem por alguma explicação. De nenhum modo, em nossas explicações, devemos apelar para uma “natureza divina (*theía phýsis*), mas deixá-la livre de qualquer preocupação e em uma completa tranquilidade”.<sup>53</sup> Não caberia esperar pela explicação dos deuses, tampouco acreditar que o *Todo* coubesse numa explicação única. “A explicação única (...) convém aos que, com seus prodígios, querem impressionar o povo”,<sup>54</sup> e que, para isso, restringem o universo das explicações ou então recorrem ao mito. “No caso em que admitimos uma explicação e rejeitamos outra que igualmente concorda com o fenômeno, é evidente que saímos fora da ciência da natureza (*physiologēmatos*) e caímos no mito”.<sup>55</sup>

a) A verdade “em referência a nós (prós hēmas)”

No que concerne ao item “a”, supramencionado, relativo ao conhecimento das coisas empíricas, Epicuro, pelo que consta a partir de Sexto Empírico, não diferencia o que dizemos *que* é verdadeiro, a verdade ou realidade concebida pela via do dizer e pensar (o ser verbalizado pelo pensar) do que dizemos que existe (da verdade ou realidade existente em referência a nós). A verdade do ser e a do dizer precisam coincidir, de modo que é necessário que haja intercâmbio entre uma e outra, a fim de que possamos ter certeza de que algo é verdadeiro para nós. Algo verdadeiro, na medida em *que* é verdadeiro (e o mesmo vale para o falso), é o que não pode ser de outro modo, e, portanto, é o que não comporta aporias, embaraços ou contradições: é dogmático. Se dizemos que algo, para nós, é tal coisa (um cavalo, uma vaca etc.), ela não pode ser, para nós, de modo diferente. Isso, todavia, é um lado da questão, o outro está em que, o que para nós é verdadeiro, carece de ser reconhecido como tal: não dá para dizer que estou certo de que isto para mim é verdadeiro e, simultaneamente, duvidar que não seja. Foi em razão disso que Epicuro atribuiu ao sábio a condição de *dogmático*, ao invés de aporético (*sophòn dogmateîn te kai ouk aporêsein*);<sup>56</sup> quer dizer: sábio é aquele que vive de

opiniões supostamente verdadeiras,<sup>57</sup> e não propriamente de dúvidas, das quais, certamente, deveria se abstrair, em vista de um viver sereno, tranquilo.<sup>58</sup> Quem duvida não tem certeza, e quem não tem certeza vive da indiferença e da intranquilidade!

Por certo que viver é enfrentar curvas que nos obstruem a visão do que vem depois, no entanto, quem vive apenas da dúvida e que se deixa comandar por ela, vive da intranquilidade, de modo que algumas certezas carecemos de cultivar! E ainda Epicuro também disse a respeito do sábio, em razão de seu saber, que não lhe cabe deixar-se comandar pela fortuna (pelo destino ou acaso): a) na expressão de Cícero: “a fortuna intervém bem pouco na vida do sábio”;<sup>59</sup> na de Sêneca: “a fortuna raramente intervém na vida do sábio”,<sup>60</sup> *raramente*, ou seja, pelo menos um pouco, de quando em quando intervém... Seja como for, porquanto a verdade das coisas não é verdade intrínseca às coisas, mas a verdade que das coisas podemos ter acesso, disso não se segue que a ciência das coisas perceptíveis seja aporética ou que promova aporias.

A aporia se dá em outros campos (no de ordem racional e no das opiniões) e não no da percepção empírica: vemos o que vemos, sentimos o que sentimos. Não dá para dizer (fingir) que não vemos o que vemos, que não sentimos o que sentimos! Do mesmo modo como não conseguimos ver, simultaneamente (ou seja, num mesmo ver), uma torre ao mesmo tempo quadrada e redonda! “Um objeto visível (explicou Epicuro, segundo palavras de Sexto Empírico) não é somente uma aparência visível, mas é tal qual aparenta ser (*phaínetai*); o objeto sonoro não é somente aparência sonora, mas o que aparenta ser (*phaínetai*), e assim para os demais, de modo que todas as imagens são verdadeiras”.<sup>61</sup> Perante a torre, por exemplo, que, de longe, vemos redonda e que, de perto, vem a ser quadrada, não se segue, em razão disso, que possamos dizer que o que vemos de longe é falso. Ao contrário, ele é verdadeiro, porque é justamente assim que vemos de longe. “Epicuro (este comentário também é de Sexto Empírico) dizia que todos os objetos perceptíveis são verdadeiros e reais, de modo que não haveria diferença entre dizer que algo é verdadeiro e que ele existe (...). É verdadeiro o que é tal como dizemos que é, e falso o que não é tal como dizemos que é”.<sup>62</sup> O *dizer* ao qual aqui se refere diz respeito ao da ciência, e não a um *dizer* subjetivo qualquer: imaginativo,

sem se submeter às lides do exercício do pensar (do logos noético) e da experiência (das requisições das evidências).

Com efeito, não existem duas verdades: a da coisa e a do enunciado. A verdade é apenas uma: a da coisa referida pelo enunciado. E, isso, em qualquer circunstância, visto que não temos como nos aprofundar ou adentrar no conhecimento de algo abstraindo-nos ou desprezando, descartando a necessidade humana de nos valer de enunciados. Não é, todavia, o enunciado que cria a verdade das coisas. A verdade da coisa é sempre “em referência a nós” ou “relativamente a mim (*pròs hēmas*)”, mas o que a certifica, por um lado, é a evidência, ou seja, algo que só a coisa pode nos fornecer, e que, por sua vez, somente os sentidos podem nos certificar de sua veracidade, e que, enfim, o enunciado declarativo diz ou descreve o que a coisa é, e a torna para os demais, ou seja, vem a ser para todos nós comunicável. Por outro lado, são as limitações ou as indeterminações (*aoristía*) naturais do sujeito que o levam a forjar opiniões e, em vista delas, adotar ou se abster (privar-se) de convicções.<sup>63</sup> As restrições, os limites e as possibilidades naturais do sujeito senciente se impõem como *medida* quer da certificação da ciência, quer da moderação ou mediania do comportamento ético.

É no intercâmbio e na confrontação das opiniões (para o que o sensível fornece evidências) que o ponto de partida da ciência se dá, e é assim que se ativa (dentro de uma comunidade de intelecção, e não de um ponto de vista meramente solitário, subjetivo) a busca por segurança relativa ao *saber*. Epicuro não tece essa alegoria, mas, para melhor entendermos o seu ponto de vista, e a título de ilustração, podemos aqui anotar que a característica primordial do indivíduo senciente é a de confrontar a sua sensação com a dos demais. Se, por acaso, em algum lugar, um indivíduo, juntamente com outros, num ambiente relativamente escuro, se dá conta de ver o corpo de uma mula (ou seja, uma mula sem cabeça), a sua primeira reação será a de cutucar o próximo e perguntar: “você está vendo o que eu estou vendo?”; se, por acaso, o seu vizinho, digamos do lado direito, não está vendo nada, isso torna a situação ainda mais preocupante, e logo ele terá a necessidade de perguntar para o da esquerda: “você está vendo o que eu estou vendo?”. Se a resposta for: estou vendo a cabeça de uma mula! Ora, isso já é consolador, pois, pode ser, em dependência de um certo ponto de vista ou de algum obstáculo, que ambos estejam vendo a mesma coisa, apenas por ângulos diferentes, de modo, é claro, que a

primeira atitude conjunta seria a de intercambiar lugares ou ponto de vista. O terrível seria se o indivíduo, que viu a mula sem cabeça, não encontrasse ninguém que estivesse vendo o que ele estava vendo. Seria uma loucura!

Se alguém diz que o vinho para ele é seco, e outro que para ele é doce, ambos não erram no que concerne à própria sensação. Sabores, cores e odores, como “dizem os epicureus”, segundo Plutarco, “produzem em cada pessoa uma sensação qualitativa diferente”.<sup>64</sup> Em cada um a sensação denota uma qualidade, e, claro, é acolhida pelo sujeito senciente como verdade, e promove nele alguma atitude, tal, por exemplo, como se deu no encontro entre uma mulher espartana e Berenice, esposa do rei gálatas. Num encontro oficial, assim que uma se aproximou da outra, não demorou muito para se separarem, porque a espartana (untada com manteiga) e Berenice (untada com azeite de oliva) não foram capazes de suportar o perfume uma da outra.<sup>65</sup>

Retomando o exemplo do vinho: se para alguém é seco, e, para outro, é doce, resulta então que o vinho, considerado em si mesmo, não é nem seco nem doce. Aqui surtem alguns problemas... A questão primordial, entretanto, é esta: cada pessoa capta do vinho uma sensação qualitativa diferente, que, do fato de ser diferente, não resulta, em si mesma, enquanto percepção, que seja falsa. A falsidade se dá (ou se daria) na medida em que vinculamos (ou vinculássemos) uma sensação à outra, em que, por certo (exigindo-se essa vinculação), uma teria de ser verdadeira e a outra, falsa. De um ponto de vista lógico e/ou semântico poderíamos formular as seguintes assertivas: a) o que é percebido do vinho por nós, por um sujeito percipiente específico, subjetivamente considerado, não necessariamente é o é do vinho enquanto vinho, mas apenas o é do vinho para nós; b) o é para nós do vinho pode simplesmente ser, de um ponto de vista epistêmico negativo, o não é do vinho enquanto vinho; c) do item “b” surge o seguinte dilema: se “é seco” para um e “é doce” para um outro resulta que o vinho, em si mesmo, é contraditório: “não é seco” e “não é doce”, o que seria um absurdo; d) mas, essa vinculação, como já dito, não faz sentido – a não ser que tomemos o princípio da verdade única requerida enquanto sensação única válida para todos –, o que não vem ao caso, visto que o é do vinho, enquanto vinho, não se reduz (isto todos sabemos) a uma sensação única válida para todos; e) só há, pois, ou haveria para Epicuro, apenas uma saída: a de que o é do vinho em sua

realidade ou materialidade própria só pode ser reconhecido investigando-se os átomos do vinho.

São, com efeito, não duas, mas três coisas ou movimentos distintos (entre si vinculados) referidos ao ato humano de conhecer: um o que diz respeito ao objeto, ao que “é” tido como real ou como coisa existente; outro o que se refere à sensação, ou melhor, às impressões sensoriais, ao é sensitivamente percebido em referência a algo concreto, real, existente de fato; e, um terceiro, que diz respeito às asserções ou juízos sobre os objetos externos, asserções que afirmam o ser. Relativamente a essas três instâncias, quanto à primeira, àquela que diz respeito ao objeto em si mesmo considerado (como *coisas em si*), os epicuristas são céticos quanto à real possibilidade de que ela possa ser conhecida apenas mediante percepções (aliás, sempre *confiáveis*). A razão disso está no fato de que os epicuristas distinguem veementemente o objeto externo, que produz sensação, das afecções internas ou imagens pelas quais os sentidos se veem afetados. A esse respeito, observou Plutarco: os epicuristas “não dizem que o objeto externo seja quente, e sim que a sensação produz uma afecção quente”; o mesmo vale para o gosto: os epicuristas não afirmam “que o objeto externo seja doce, e sim que no gosto se produziu uma afecção e um movimento desse tipo”. Outro exemplo ainda é o do remo na água: “a imagem que afeta a vista está torcida, porém o remo do qual provém a imagem não está torcido”.<sup>66</sup>

Registrhou ainda Plutarco que Epicuro, em um *Diálogo com Polieno* (hoje perdido), debateu assim com Polieno o suposto poder calorífico do vinho: “Não admites, Epicuro (questionou Polieno), os ardores produzidos pelo vinho?” Epicuro retrucou: “Por que, oh! Polieno, tu tens que sentenciar, assim ligeiramente, que o vinho produz calor?”; e emendou: “Parece claro que o vinho, por si só, não produz calor, de modo que seria mais correto dizer que, para tal indivíduo, certa quantidade de vinho produz certo calor”... Depois de dissertar sobre os átomos do vinho (segundo relata Plutarco sem maiores explicações), Epicuro concluiu: “Daí que não se pode afirmar de maneira absoluta que o vinho produz calor, e sim que em tal constituição e em determinadas condições certa quantidade de vinho produz calor... No conjunto de átomos, que é o vinho, há certas substâncias naturais”, mais precisamente “átomos que geram calor”, e que num intercâmbio entre átomos calóricos do vinho e massa corporal

(mediante alterações) se promove calor ou outras percepções.<sup>67</sup> Enfim, o que efetivamente existe no vinho (enquanto algo existente ao qual denominamos vinho) são átomos entre si agregados...

A ciência é *para nós*, não *para eu*. Com efeito, é sempre através de um eu subjetivo que a percepção se dá. Não há um eu senciente objetivo, a não ser numa perspectiva em que a todos é dado ter sensações. A torre que, para nós, se *manifesta* (*phainetai*) como sendo, de longe, redonda e, de perto, quadrada, ela é, para todos nós, de longe redonda, e, de perto, quadrada. Sendo assim, a proposição correta *não* seria: a) esta torre de longe se torna, para nós, falsa porque nos parece redonda, visto que de perto é quadrada; b) esta torre só de perto é verdadeira, porque a vemos quadrada, e de longe, é falsa, porque a vemos redonda. O correto seria: esta torre, para nós, de perto é verdadeiramente redonda e, de longe, é verdadeiramente quadrada. Que fazer! Não podemos, em razão disso, maldizer a nossa condição humana! Não está no fato, pois, de dizermos (reconhecer visivelmente) que a torre é redonda ou é quadrada que detemos a ciência do é (ser) da torre. Não é na *nomeação* que está a ciência da torre, e sim no arranjo constitutivo de átomos que lhe dá ser. Não é em razão de eu ou nós dizermos que um cavalo é um cavalo ou que este é um homem que temos a ciência a respeito do cavalo ou do ser homem.

Juízos a respeito de objetos distantes só podem ser confirmados (*epimartyrēseis*) ou então refutados ou contraditos (*antimatyrēseis*) na medida em que o observador se aproxima do objeto. Pareceres (opinativos) ou asserções sobre objetos externos derivadas de afecções sensíveis não devem imediatamente se converter em veredito do ser (em juízos que afirmam o ser). Toda sensação é fiável em referência a si mesma, mas não igualmente confiável em relação ao objeto da afetação. Todo comércio das opiniões precisa ter sempre em conta esse pressuposto canônico. Além disso, na relação sensação/objeto, as sensações expõem para nós o objeto de diferentes maneiras, e garantem a existência de algo real. “Toda sensação (diz, todavia, Epicuro) é irracional (*álogos*)”.<sup>68</sup> A sensação é *álogos* porque é destituída de *logos*, ou seja, não comporta por si só o dizer e o pensar, que são posteriores; ela é *álogos* porque não é ciência, apenas põe diante de nós objetos que são dados como fonte de *certificação* (racional ou teórica) de verdade. É através das sensações que temos acesso

ao real, e a nós cada objeto se manifesta de diferentes maneiras, e cada um tem lá a sua aparência que, em nosso confronto, é de grande utilidade. Ora, uma serpente, para nós, certamente (em termos de aparência e forma) é o que aparenta ser, e assim um escorpião, uma aranha etc., e isso temos que tomar por uma convicção irrefutável.

Tomando, enfim, o famoso exemplo do sol referido por Epicuro, e levando-se em conta a relação – sol, sujeito percipiente e juízo que afirma o ser – o sol não é algo que, para nós, aparenta ser de longe somente pequeno, mas ele é, *em relação a nós (pròs hēmas)*, de longe efetivamente pequeno. “A grandeza do sol (escreveu Epicuro a Pítocles), da lua e dos outros corpos celestes, relativamente a nós, é tal qual se mostra”; mas acrescentou: “Mas (tal grandeza) em si mesma, em sentido absoluto, pode ser ou bem maior, ou ainda menor, ou da dimensão que vemos”.<sup>69</sup> Ele diz isso, como se dissesse: trata-se de uma tarefa que cabe à ciência investigar e decidir.

### b) A tarefa da ciência e os requisitos do filósofo epicurista

Toda a doutrina de Epicuro, em última instância, se constrói em vista de uma prioridade, e ela fundamentalmente não consiste em sair em busca de ciência, mas de meios para se viver satisfeita e feliz. “Se as nossas inquietudes sobre as coisas do alto não nos turbassem”, diz Epicuro nas *Máximas*, “não teríamos necessidade (da *physiología*) de investigar a natureza das coisas”.<sup>70</sup> A título de um *cânon* para o *fazer ciência*, Epicuro tinha efetivamente por prioritário não propriamente o fazer ciência, mas a busca por um método ou modo de argumentar (pelo que ele chama de *trópos*) em favor da serenidade e da paz perante as coisas e/ou os fenômenos do mundo. Sob esse aspecto, a principal característica de seu *método*, de seu *trópos*, consistia em, antes de tudo, validar a possibilidade de que, mediante razões ou explicações naturais, podemos acessar a verdade. Visto que, em seu tempo, o volume de *saber* detinha múltiplas explicações e todas elas dadas como *isoladamente* verdadeiras, o seu método se impunha no sentido de também indicar caminhos para se portar perante a ciência, ou seja, perante o universo latente das explicações. A par dessa característica, a principal função de sua filosofia consistia em promover a inteligência da compreensão de si mesmo e do necessário apaziguamento da alma humana facilmente turbável. Por ela nos

tornaríamos aptos a compreender o modo como vivemos e como percebemos (captamos, recepcionamos) em nós o mundo. Dado que tudo se dá, como ele diz, *pròs hèmās*, “em referência a nós”, que, sobretudo, antes de *pensantes* somos *sencientes*, então o valor – eis a questão primordial – das sensações se dá quer na relação do sujeito consigo mesmo, quer na relação dele (em nível de ajuizamento) com as coisas e, por certo, com os demais. É *em relação a nós* ou *para nós* aquilo pelo qual se determina não a *veracidade* das coisas, mas, sim, a nossa relação perante elas e o *mundo*, sobretudo no sentido de dissolver medos que nos dominam e que nos oprimem sem motivo. Daí o principal objetivo da doutrina de Epicuro, tal como ele fez constar na *Carta a Pítocles*, nestes termos: “Como ponto de partida (Pítocles), é preciso admitir que o fim a se alcançar com o conhecimento das coisas celestes (...) não é outro senão a serenidade e a firme convicção (*ataraxían kai pístin bēbaion*)...”. “De fato, (diz ele mais adiante) não mais carecemos de ter uma vida de irracionalidade e de opiniões vazias (*alogías kai kenēs dōxēs*), mas apenas uma vida sem temores”.<sup>71</sup>

O fato é que Epicuro não toma para si a tarefa ou empenho do *fazer ciência* como se fosse uma tarefa exclusivamente sua. Ele prioriza, antes, a canônica da ciência que a própria ciência, mais o método que o conteúdo. Talvez seja por isso, e pelo que nele consta, que ele pouco (não necessariamente *jamais*) se interessou ou levou em conta, ao contrário de Demócrito, a evidência das matemáticas aplicada ao estudo dos fenômenos celestes. Não estando prioritariamente preocupado em instituir conteúdos (dogmáticos) a título de explicações como doutrina, se ocupou em viabilizar uma inovadora relação entre sujeito e objeto e, sobretudo, entre o sujeito e vários outros fatores, a começar consigo mesmo, com o seu modo humano de ser, de sentir e de pensar, em que se destacam seus limites e suas possibilidades. Daí que o *pròs hèmas* (o *em relação a nós*) a que se refere tem mais um valor acautelatório, que valor de ciência. Claro que não dá para desvinculá-lo do que consta, por exemplo, no *Teeteto* de Platão, segundo o qual (em dependência da máxima de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”), a verdade da percepção é sempre relativa ao sujeito senciente, de tal modo que não serve como critério universal de verdade, ou seja, por ela não temos como validar um princípio de unidade (um *um comum*) para a tarefa da ciência. Mesmo assim, não podemos, entretanto, deixar de reconhecer que a percepção “daquilo que

é”, do ponto de vista do sujeito senciente, é verdadeira: “cada coisa, para mim (consta no *Teeteto*), é do modo como me parece, e, para ti, do modo como te parece”.<sup>72</sup> Quer dizer: na medida em que nós dois experimentamos que a água está quente ou que está fria, a verdade desse experimentar é relativa a nós (*pròs hēmas*), como já dito, sempre verdadeira, nunca falsa. Toda percepção fenomênica repercute em nós uma *verdade* de certo tipo, em dependência de vários fatores: lugar, circunstância, ponto de vista, estado psicológico. Além desses, há um outro fator que diz respeito ao valor que cada sujeito atribui à verdade relativa a ele e aos seus juízos em relação às coisas. No caso da água quente ou fria, é um tanto tranquilo... O mesmo, porém, não ocorre, por exemplo, em relação a fenômenos celestes, e daí o sentido da *pròs hēmas* de Epicuro voltada para o intuito de dirimir *intranquilidades* do sujeito senciente perante o extraordinário e o desconhecido. Tanto o sol quanto a lua, cabe aqui apenas destacar, eram tidos como seres animados aos quais todos os homens deveriam venerar, oferecer sacrifícios e dirigir preces.

Ora, Epicuro tende a desqualificar tais crenças, e a requerer de seus seguidores e discípulos, também de todos os que quisessem se dedicar à ciência, um efetivo empenho nesse sentido, de modo que ele mesmo (tal como já foi dito) não demonstra (certamente por dedicar seu maior tempo em oferecer caminhos) tal tipo de ocupação. A título de uma canônica, a sua doutrina se ocupava em inovar: buscar novos modos de conceber e novos rumos para a investigação. É nessa direção que convergia toda a sua dedicação e esforço. Daí que o *pròs hēmas* prioriza, sobretudo, duas coisas: uma, que a verdade não se esconde ao fenômeno; outra, que somos nós humanos, mediante meios humanos, o sujeito certificador da verdade. Dá-se que a fonte da verdade não está nos deuses nem em qualquer outro, mas em nós, no confronto conosco e com as “coisas” (com um universo de sinais, signos, acontecimentos, fenômenos) que deparamos em nosso caminho. Foi tendo isso em mente, que, por certo, Epicuro escreveu a Meneceu e, por ele, a todos propôs uma saída: a educação filosófica. Mas eis o que ele disse a Meneceu: “Que o jovem não tarde a filosofar e que o velho não deixe de fazê-lo; para um nunca é cedo, para o outro nunca é tarde para começar, e com isso garantir a saúde da mente. O jovem, ao dizer que, para ele, o tempo de filosofar ainda não chegou, ou, o velho, que o tempo já passou, é como se dissessem que não chegou ou que já passou a

hora de ser feliz”.<sup>73</sup>

Ao modo dos céticos, mas crente quanto à possibilidade humana de conhecer, Epicuro, a rigor, não descreve ou detalha minuciosamente um método científico, mas sim expõe as bases fundantes de um método e também de um procedimento (existencial e psicológico) perante o mundo dos fenômenos e também das explicações de tais fenômenos, ou seja, perante o saber ou ciência, sobretudo perante aquele saber referente às ditas realidades ocultas ou invisíveis (*tò adélon*). É possível aproximar Epicuro aos céticos, mas seria (como igualmente observou Bénatouïl) enganoso apresentá-lo como um cético. Bénatouïl escreveu o seguinte: “seria errôneo apresentar Epicuro como detentor de uma forma de pragmatismo cético”.<sup>74</sup> Com efeito, uma aproximação de Epicuro aos céticos podemos fazer na medida em que Epicuro põe em foco e admite a incapacidade humana de conhecer uma verdade única a respeito de tudo. Foi em vista dessa incapacidade que ele formulou o *método* dito *das explicações múltiplas* em detrimento de uma explicação ou da formulação de uma verdade única para o *Todo*. Ocorre que, segundo Epicuro, querer, ou aspirar a uma explicação única para tudo dá no mesmo que “desejar conhecer o (humanamente) impossível”.<sup>75</sup>

Por tudo isso, e como já dito, e aqui não dá para dizer algo diferente, a doutrina de Epicuro se resume nisto: num preceituário canônico, com o qual Epicuro põe em destaque (ao pretendente filósofo epicurista) os principais cânones concernentes a uma *educação dos sentidos e da mente*. De um modo específico, caberia ao filósofo epicurista: a) apropriar-se da capacidade humana de avaliar, julgar, opinar, entender e, sobretudo, de aprender a vincular o ser, o dizer e o pensar; b) apropriar-se dos princípios segundo os quais a natureza é constituída e se rege, e também dos meios relativos ao empenho constante no sentido de eliminar turbações, prover serenidade e paz na alma (tarefa da Física); c) voltar-se (do conhecimento da natureza em geral) para o conhecimento da natureza humana em particular, do homem perante o *kósmos* para o homem diante de si mesmo, e em vista disso, desses confrontos, especificar o *êthos* humano em sua realidade própria. No introito da *Carta a Heródoto* (com a qual Epicuro alerta que vai apenas oferecer um resumo, um esquema, das principais teorias do conjunto da doutrina), ali põe em destaque três coisas, na verdade três exigências, que sintetizam o percurso da educação:

primeira, que “antes de tudo” tenha muito cuidado com a *nomeação*, “com o que vai inserir sob os sons (*phonê*)”; segunda: em vista desse cuidado, “é necessário velar por tudo o que diz respeito ao sensível...”, de modo a não se descuidar, para além do aprendizado relativo ao dizer e pensar, com os vínculos necessários do ser com esse mesmo dizer e pensar; terceira: “Tendo feito tudo isso, é necessário então obter uma visão de conjunto a respeito das coisas invisíveis (*tôn adêlon*)...”.<sup>76</sup>

### c) A atitude de Epicuro perante a ciência

O que disse Pierre Morel a respeito da atitude de Epicuro perante a ciência não é sem razão: “Epicuro opera sobre a explicação do sensível, uma forma de simplificação que não advém somente de seu desinteresse pelos *mathémata*”.<sup>77</sup> Numa época turbada pelo excesso de doutrinas e de princípios (o ceticismo, afinal, adveio como consequência desse excesso), aos olhos de Epicuro, mais que fundar novos princípios em termos de *ciência*, que salvaguardar ou reformar modos explicativos, o mais importante era garantir a paz da alma humana e a liberdade, ou seja, a autonomia interna do sujeito perante possíveis explicações das “coisas” (fenômenos, acontecimentos, sinais) que se manifestam no mundo. Epicuro almejava garantir a todos (em particular ao humano comum, popular, cotidiano) que tudo o que no mundo se manifesta *para nós*, sobretudo eventos celestes raros e extraordinários,<sup>78</sup> não são sinais (presságios, prenúncios) de deuses ou de quem quer que seja, mas apenas *fenômenos naturais* perante os quais temos, *por nós*, que dar explicações plausíveis. Diante dos sinais e dos eventos cósmicos não caberia ao filósofo promover o temor, o medo, criar entre os homens in tranquilidade, e sim instaurar o sossego, a quietude perante a vida e a paz na alma.

Numa época em que a Filosofia, com os seus múltiplos “filósofos”, sobretudo com os sofistas que detinham um arsenal de explicações múltiplas para uma mesma coisa, se impôs a Epicuro a necessidade de acautelar a todos de não acreditar em tudo o que os *mathématas*, isto é, os homens de ciência, os eruditos do saber, propunham como explicação. Uma coisa é promover o gosto pelo saber, outra, bem diferente, é ativar a necessidade e a dependência pelo saber alheio. A atitude filosófica promovida por Epicuro descartava a segunda hipótese, e fomentava, para além do gosto por saber, o desejo e, com ele, o aprendizado, no sentido de

prover (com valor de ciência, e intercambiáveis) as próprias explicações. E aqui, certamente, estava a sua maior preocupação, cujo problema consistia não em acolher múltipas explicações alheias, e sim em confiança; admitir, em dependência deste ou daquele sábio, deste ou daquele sistema filosófico, apenas uma única explicação para todos os fenômenos (a respeito de tudo), como se com ela (feito um só remédio) fosse possível apaziguar a mente e a alma humana.

Fenômenos diversos requerem explicações diversas – eis o princípio que rege a atitude do epicurista perante a ciência. Para “fenômenos” supostos como não evidentes (*adéla*), seria totalmente contraditório fornecer explicações únicas, ou seja, concebê-los como evidentes. Só um deus seria capaz de tal feito. Um homem sábio deveria, por certo, admitir mais de uma explicação (aceitável), mesmo que, entretanto, pudesse privilegiar uma como mais plausível e aceitável que as outras. O sábio deve procurar todas as causas possíveis, mas tem de saber, mesmo que não encontre tal causa, que apenas uma é (ou seria) efetivamente a explicativa.<sup>79</sup> Eis, efetivamente, o que ensinava Epicuro: que perante fenômenos não evidentes, fenômenos que comportam várias explicações possíveis, “é correto dizer que todas essas explicações são aceitáveis, e que essa aqui é mais plausível que aquela lá”.<sup>80</sup> Perante fenômenos, não é igualmente sábio adotar o seguinte postulado: que fenômenos contradizem (ou falsificam) fenômenos, ou que percepções contradizem percepções. Fenômenos e percepções são sempre únicas: “Nada há que possa (dizia Epicuro, em palavras de Diógenes Laércio) contradizer uma sensação. Uma sensação de certo tipo não refuta outra sensação idêntica porque ambas são equivalentes, tampouco uma sensação de certo tipo refuta outra sensação distinta, porque os objetos de seus juízos são distintos; nem, seguramente, o pensamento (*logos*) pode contradizê-las, porque todo pensamento é enunciado a partir das sensações”.<sup>81</sup>

Em vista disso, eis o que Cícero supôs: “Epicuro temia que, se apenas uma das sensações fosse falsa, nada seria verdadeiro, em vista disso, considerou todos os sentidos como fiéis mensageiros da verdade”.<sup>82</sup> A questão é: se um de nossos sentidos pode ser considerado falso, então todos os demais também deverão ser. Não dá para admitir esse tipo de consideração, de modo que ou todos são falsos (promotores de falsidade), ou verdadeiros. Se são verdadeiros, tal como ele reconhece, então não

existem dados ou fenômenos empíricos falsos, e sim opiniões falsas, de modo que todos são “fiéis mensageiros da verdade”. Visto, entretanto, que todos são verdadeiros, então não há como se admitirem explicações únicas para fenômenos múltiplos (diferentes), a não ser que tais fenômenos sejam entre si iguais ou semelhantes. Mesmo assim, para cada fenômeno resta sempre a possibilidade de explicações diversas. Uma verdade única, todavia, vem a ser apenas uma explicação e, além disso, é uma explicação relativa (condizente) com determinado *modo* de explicação, ou então com determinado contexto, circunstância, posição... Admissão de uma verdade única – eis, enfim, a questão – na medida em que se restringe a um princípio único vislumbrando o Todo, certifica a atitude do mito (dos *filomitos*, como disse Aristóteles)<sup>83</sup> e não, a rigor, do filósofo.

Na etiologia dos *fenômenos*, Epicuro indica, com efeito, que é necessário que se adote uma atitude racional, bem como que se admita uma razão inerente aos fenômenos, a fim de explicá-los, e não uma ou mais razões invisíveis estranhas ao fenômeno. Se existem razões ocultas na natureza às quais não temos acesso, não são razões para nós, de modo que, com elas, não carecemos de nos ocupar e, tanto menos, nos agoniar. Todos os fenômenos que se põem *perante* ou se manifestam para *nós*, não só são naturais, como, em si mesmos, detêm as explicações de que carecemos saber a respeito deles. Do que é sensível, só temos um meio de sobre ele promover conhecimentos: atendo-nos ao que das coisas, pelos sentidos, acessamos com evidência. As nossas percepções sensíveis se constituem, no confronto das coisas, na única experiência válida capaz de nos colocar em uma legítima relação com o *real*<sup>84</sup> e, por conseguinte, se constituem em norma do suposto como *verdadeiro*. As evidências que obtemos pelo sensível são fontes e guias do que a respeito das coisas podemos inferir como realidade e verdade. Foi, aliás, o que observou em Epicuro nesse caso, e bem, Mondolfo: “a sensação com a sua evidência é fonte, guia e controle de todos os nossos raciocínios. O erro pode estar só no juízo, não na sensação, indemonstrável em si mesma”.<sup>85</sup> É ajuizando que demonstramos, de modo que não temos como impugnar uma sensação senão mediante algum raciocínio, inferindo o fenômeno experimentado, no qual se encontra a base e o reconhecimento (a *verificação*) da falsidade ou da verdade de nossa inferência.

Em uma de suas máximas, Epicuro expõe a criteriologia do modo

supracitado de investigar: “Se tu refutas uma sensação (diz ele ao epicurista) sem distinguir bem entre o que é opinado e o que requer confirmação, e o que é apresentado atualmente pela sensação e afecções, e toda a imaginação sobre ela projetada pelo pensamento, terminarás por confundir também as outras sensações com a opinião vazia, e assim descartarás qualquer critério”.<sup>86</sup> No estudo das coisas ou realidades perceptíveis e dos fenômenos celestes, até na investigação das coisas ocultas (das invisíveis), que não se põem em nosso campo de observação, jamais devemos refutar as evidências em favor de meras opiniões ou de raciocínios. Perante o território do invisível, do que aos nossos sentidos não se mostra, Epicuro se valeu, pois, do mesmo método que, a partir de Heráclito, se impôs como tradição do pensar filosófico grego: que é através do que se mostra que devemos buscar compreender o que não se mostra, que é através do que é visível que nos cabe inferir o invisível. As “opiniões vazias, no dizer dele, caem no infinito”, ou seja, levam a lugar nenhum.<sup>87</sup>

Por princípio, Epicuro (isto terá ainda de ser explicitado melhor) considera as qualidades sensíveis em referência aos átomos, e não em relação aos fenômenos. Os átomos recebem, na doutrina de Epicuro, digamos, três funções: a) são os elementos (*stoicheîon*) dos quais as coisas se compõem; b) são os princípios ou arquétipos (*archétypon*) em dependência dos quais a constituição das coisas vem a ser explicada; c) são as sementes (*spérmatâ*, ou “*semina rerum*” conforme a expressão de Lucrécio), mas sementes qualitativamente diferentes segundo as espécies, em dependência das quais as coisas, ao germinarem (se comporem, se agregarem e se arranjarem), vêm a ser o que são. E os átomos, para ele, têm três qualidades: a grandeza, a figura e o peso. Tomados em si mesmos, os átomos atendem duas dimensões explicativas: uma física, e uma filosófica. En quanto explicação física, os átomos dizem respeito, ou melhor, são (coincidem com) a constituição das coisas em sua verdade (realidade) e materialidade própria; en quanto explicação filosófica, os átomos coincidem, *grosso modo*, com o *conceito*. No primeiro caso, os átomos são os *stoicheîon* (os elementos da constituição fenomênica e material do existir do *Kósmos*, ou seja, da série infinita de mundos dispersos no espaço);<sup>88</sup> no segundo, são os *arquétipos* (a *archê*, elementos conceituais en quanto pura explicação).

“Átomo”, afinal, é uma palavra ao mesmo tempo nomeante e explicativa

daquilo que nomeamos como *átomo*; melhor ainda: átomo é também um som (uma *phonê*) de reconhecimento, mas um som (no dizer de Epicuro) pleno, detentor de um conteúdo e, portanto, não um som vazio, e sim aquele pelo qual os sentidos e a mente reconhecem como um elemento perceptível e real, de tal modo que o *átomo*, para além de um conceito, vem a ser um algo real (partículas, corpúsculos existentes). A proposição epicurista, sob esse aspecto, se dá nestes termos: tudo o que é real é perceptível, e o que é perceptível é corpo, e se é corpo, então é tangível, ou seja, pode ser tocado, é palpável, dele podemos usufruir de alguma percepção, e é este perceber que nos autoriza o conhecer, isto é, o afirmar que algo para nós é real, verdadeiro. Não é, com efeito, a *afirmação* que dá realidade; ela apenas reconhece. A realidade a nós se dá por uma espécie de *tatear*. Trata-se, nesse sentido, de uma proposição que remonta a Demócrito e, a par dele, a tradição dos chamados naturalistas, dentro da qual os epicureus vieram a se integrar. Uma crítica de Aristóteles a Demócrito e aos naturalistas destaca justamente esta proposição: “Demócrito (observou Aristóteles) e a maior parte dos filósofos da natureza que trataram da sensação, inventaram algo muito extravagante: eles consideraram que todos os sensíveis são tangíveis. Ora (acrescenta Aristóteles), se fosse assim, então resultaria evidente que todos os sentidos seriam uma espécie de tato”.<sup>89</sup>

Bem entendido: “uma espécie de tato”. Ou seja, todos os nossos sentidos se exercitam à maneira de um apalpar, de uma sondagem ou exame, e também de uma cautela. Na medida em que exercem como uma espécie de *tato*, nos põem em relação com algo (em sentido extenso, com o *mundo*), relativamente ao qual instituímos, por um lado, um intercâmbio de relações (dê *algo* a uma criança e observe o que ela fará – tateando – com esse algo), uma sondagem, que resulta no que denominamos de conhecimento. Nas palavras de Lucrécio, todo o nosso corpo é um tato, enquanto tal, um sentir e um apreciar: “Porque o tato, sim, o tato, oh! deuses santos e numinosos (exclamou Lucrécio), do corpo é o senso...”;<sup>90</sup> por outro lado, o nosso corpo não é uma dispersão, mas uma unidade sensível, de tal modo que todo o nosso perceber se realiza nele num só ato. Tanto é verdade que, por exemplo, não carecemos dos olhos para localizar em nós qualquer parte de nós mesmos; não carecemos de olhar atentamente para os pés, a fim de pegá-los com as mãos! Se sentimos

alguma dor ou coceira em qualquer lugar, para lá logo acorremos sem a necessidade de tatear: é para uma direção certa que todo o nosso corpo converge. Somos efetivamente uma unidade sensível, que em nós se dá feito uma consciência imediata e única. E Epicuro tinha razão, visto que nosso corpo, realmente, é em seu todo um tato: uma unidade sensível na qual, e, pela qual, os nossos órgãos, através do cérebro, se comunicam entre si, respondendo uns aos outros estímulos tácteis. Prova disso, uma boa experiência, se dá quando, na anestesia,<sup>91</sup> os órgãos anestesiados não respondem e não se identificam a contento uns aos outros *o que eles são*.

<sup>1</sup> B. FARRINGTON, *A Doutrina de Epicuro*, p. 114.

<sup>2</sup> “trois modes de rapport au monde que sont la sensation, la prolepsis et l’affection” (J.-F. BALAUDÉ, “Introduction”, em ÉPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, p. 47).

<sup>3</sup> SEXTO EMPÍRICO. *Adversus Mathematicos*, VII, 203 – apud Marcel CONCHE, “Introduction”, em EPICURE, *Lettres et Maximes*, Paris, PUF, 1987, p. 22.

<sup>4</sup> *epimartyrēthēs esthai hē mē antimartyrētēs esthai* (*Carta a Heródoto*, 50).

<sup>5</sup> Respectivamente: DK 22 B 107; DK 22 B 101a – Políbio, *História*, XII, 27; DK 22 B 34; Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 116. Tratamos a questão com mais detalhes no já citado *Filósofos Pré-Socráticos*, 1<sup>a</sup>/2<sup>a</sup> ed., p. 260ss.; 3<sup>a</sup> ed., 221ss.

<sup>6</sup> Ver nesse sentido *Carta a Heródoto*, 47, linha 8, e 48, linha 7.

<sup>7</sup> Ver nesse sentido *Carta a Heródoto*, 46-47.

<sup>8</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos*, VII, 210-216. Cf. também *Carta a Heródoto*, 51-52. O conceito de *evidência* tem, em Epicuro, postulação semelhante, mas exatamente aproximativa à formulada por Descartes... Ela é distinta quanto ao órgão de sua representação: a *evidência*, em Epicuro, refere-se aos sentidos; em Descartes, à razão.

<sup>9</sup> *Carta a Heródoto*, 55; *idem, Carta a Pítocles*, 88 e 92,

<sup>10</sup> *oudèn gār tōn phainoménōn antimartyrei* (*Carta a Pítocles*, 92).

<sup>11</sup> *Lettres*, A Mersenne, Endegeest, 21 de abril de 1641, AB, pp. 1115-1116.

<sup>12</sup> *Hipotíposes pirronianas*, III, 3, 9-10. O entre parênteses foi acrescentado.

<sup>13</sup> *De natura deorum*, I, VII

<sup>14</sup> *Máximas principais*, I

<sup>15</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Hipotíposes pirronianas*, III, 3, 3; 24, 218.

<sup>16</sup> *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X, 31.

<sup>17</sup> Vale aqui destacar o seguinte comentário de Jean Balaudé: “No momento em que cita os três critérios de verdade, Diógenes Laércio não exatamente – *as sensações, as prenóções e as afecções* – mas, sim, *as sensações e prenóções, e as afecções* (X,31), a ponto de certos modernos negarem que se trata de dois critérios distintos. Mas essa é uma conclusão excessiva (...): é bem mais razoável considerar que o critério da prenóção constitui um elemento independente e irredutível da sensação...” (BALAUDÉ, J.-F.. “Introduction”. In: EPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, p. 31). Tal como David FURLEY, *Two Studies in the Greek Atomists* (1: Indivisible magnitudes; 2: Aristotle and Epicurus on Voluntary Action), Princeton, Princeton University Press, 1967, p. 202-206.

<sup>18</sup> Respeitivamente: 51 e XXIV; 35, 36, 50, 69, 70 e 83; 38, 50, 51, 62; 147 ou XXIV.

<sup>19</sup> “Pensar que tais corpos (refere-se aos átomos) não podem ser concebidos pelo intelecto, seria de tua parte (refere-se a Mêmio) um grande erro” (LUCRÉCIO, *De rerum natura*, II, 740).

[20](#) André LAKS, “Édition critique et commentée de la *Vie d’Épicure* dans Diogène Laërce X, 1-34”, p. 29)... A proposição de Laks lembra Chevalier, que fala de “representações imaginativas do entendimento (...), comparável ao relance intuitivo da reflexão – les représentations imaginatives de l’entendement (*phantastikàs epibolàs tês dianoías*), comparables au coup d’oeil intuitive de la réflexion” (Jacques CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*. 1- La pensée antique, Paris, Flammarion, 1955, p. 461).

[21](#) Marcel CONCHE, “Introduction”, em EPICURE. *Lettres et Maximes*, p. 25.

[22](#) “This seems to be exactly what we should expect of the *epibolê tês dianoías*, the perception of what is really a sense-image by an act of attention on the part of the mind” – Isso parece ser exatamente o que devemos esperar da *epibolê tês dianoías*, a percepção do que é realmente um sentimento-imagem por um ato de atenção por parte da mente (C. BAILEY, “Appendix. On the meaning of *epibolê tês dianoías*”, em EPICURUS, *The Extant Remains*, p. 265). D. FURLEY, *Two studies in Greek Atomism*, op. cit., p. 208.

[23](#) PLUTARCO, *Contra Colotes*, 28, 1123C.

[24](#) Carta a Herótodo, 51; *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 32.

[25](#) André LAKS, “Édition critique et commentée de la *Vie d’Épicure* dans Diogène Laërce X, 1-34”, p. 105. Há certa discordância entre Laks e Cornford: “A palavra *epibolê*, traduzida por *apreensão*, quer fundamentalmente dizer a *projeção* do espírito na *direção de*, ou o *voltar* da atenção para determinado objeto, quer sensível, quer inteligível, de maneira a ter dele uma visão clara ou apreensão. Não se trata de uma atitude meramente passiva de receber impressões...” (F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*, p. 46).

[26](#) Markus Figueira da Silva, apesar de não ter explicado, refere-se às *epibolê tês dianoías* nos termos de um “salto (projeção) do pensamento” (Markus F. da SILVA, *Epicuro: sabedoria e jardim*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003, p. 62 e 70).

[27](#) *De rerum natura*, IV, vv. 816-817.

[28](#) *De rerum natura*, V, vv. 1169-1171. O entre parênteses dentro da citação foi acrescentado.

[29](#) *De rerum natura*, IV, v. 750ss.

[30](#) Fragmento 7 Chilton , apud A. LAKS e C. MILLOT, “Réexamen de quelques Fragments de Diogène d’Oenoanda sul l’Ame, la Connaissance et la Fortune”, em J. BOLLACK e A. LAKS, *Cahiers de Philologie*, p. 341.

[31](#) A. LAKS e C. MILLOT, “Réexamen de quelques Fragments de Diogène d’Oenoanda sul l’Ame, la Connaissance et la Fortune”, p. 341.

[32](#) Carta a Heródoto, 38 e 51.

[33](#) Domenico PESCE, *Il pensiero stoico ed epicureo*. Escolha, tradução dos sistemas de Rodolfo Mondolfo (org.). Introdução crítica e comentário de Domenico Pesce (org.), Florença, La nuova Italia, 1958, p. 16.

[34](#) *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X, 88.

[35](#) *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X, 34.

[36](#) Respectivamente: *Contra os matemáticos*, VII, 212; *Carta a Heródoto*, 37 e 38; *Carta a Pítocles*, 90; *Máximas Principais*, XXIV (147).

[37](#) ápan en taís doxastikais ennoíais.

[38](#) Não há como extirpar em nós a ignorância; com ela se passa o mesmo que com a satisfação dos prazeres fundamentais: eles nunca se esgotam, apenas se renovam.

[39](#) Carta a Heródoto, 38.

[40](#) B. FARRINGTON, *A Doutrina de Epicuro*, p. 134.

[41](#) Cyril BAILEY, *Greek Atomists*, p. 237, F. CORNFORD, *Principium Sapientiae*, op. cit., p. 21.

[42](#) No Questões fundamentais da filosofia grega (p. 274ss.), tratamos longamente da questão.

[43](#) *De rerum natura*, IV, v. 921.

[44](#) Carta a Heródoto, 63-64.

[45](#) *De rerum natura*, III, v. 334.

[46](#) *De rerum natura*, III, vv. 350-353.

[47](#) *De rerum natura*, III, v. 335.

[48](#) *Carta a Pítocles*, 94-95.

[49](#) *Carta a Pítocles*, 113.

[50](#) DK 21 B 18; Estobeu, *Textos Escolhidos*, I, 8, 2; *Florilégio*, III, 29, 41.

[51](#) DK 47 B 3; Estobeu, *Florilégio*, IV, I, 139, ed. Hense.

[52](#) *Carta a Pítocles*, 97.

[53](#) *Carta a Pítocles*, 97.

[54](#) *Carta a Pítocles*, 114.

[55](#) *Carta a Pítocles*, 87.

[56](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 120.

[57](#) Cabe destacar, em razão do tema da *prólepseis*, que as nossas opiniões são sempre flutuantes, que nunca estamos em condições de propor verdades únicas e definitivas, na medida em que elas estão sempre sujeitas a outras e novas experiências.

[58](#) O termo *dogmatikós* não comporta em Epicuro o sentido pejorativo de “dogmático” atribuído pela linguagem moderna. O termo grego *dóhma*, derivado do verbo *dokéô* (ter boa aparência, julgar ou ter por bem) refere-se a uma opinião sustentada com força de verdade. O termo *aporía* diz respeito a um obstáculo, a uma situação em que o sábio ou filósofo se vê enleado, mais que pela dúvida, pela incapacidade de encontrar uma possível solução.

[59](#) Nas palavras de Cícero: *fortunam exiguum intervenire sapienti* (CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, V, IX, 26).

[60](#) Nestes termos disse Sêneca: *raro sapienti fortuna intervenit* (SÊNECA, *Sobre a firmeza do homem sábio*, edição bilíngue, tradução de Ricardo da Cunha Lima, São Paulo, Nova Alexandria, 2000, p. 113). Optamos por uma tradução distinta da suposta por Cunha Lima: *Raramente, o destino immobiliza o sábio*.

[61](#) SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos*, VII, 204.

[62](#) SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos*, VIII, 9; *idem* VII, 203.

[63](#) A *aoristía* comparece em Epicuro nas *Sentenças vaticanas* 59 e 63. Alguma luz sobre essa questão podemos encontrar em Sexto Empírico, nas *Hipotíposes pirronianas*, I, 24-25, 198-200. (Tomamos por fonte a tradução francesa: *Esquisses pyrrhoniennes*. Introd., trad. e comentários de Pierre Pellegrin, bilíngue grego-francês, Paris, Seuil, 1997).

[64](#) Esse exemplo do vinho retiramos da crítica ingênua (de um ponto de vista filosófico) de Plutarco à teoria das sensações formulada por Epicuro (PLUTARCO, “Contra Colotes”, 4, 1109B-C – em *Obras Morales y de Costumbres [Moralia]*, XI: *Tratados Antiepicúreos*, introd., trad. e notas de Juan Francisco Martos Montiel, Madri, Gredos, 2004, p. 54). Plutarco se mostra muito fiel na reprodução das teses epicuristas, porém, as suas observações são por vezes ingênuas, ou, até mesmo, maledicentes. Este comentário, de que, para Epicuro, “o bem se encontra no ventre” (2, 1108C) é do último tipo, e fonte de um grande incompreensão.

[65](#) O relato (chistoso) encontra-se em Plutarco (*Contra Colotes*, 4, 1109C). Manteiga e azeite, na época, cumpriam a função de cosméticos, e, também, a função de dar *status social*.

[66](#) PLUTARCO, *Contra Colotes*, 25, 1121B-C.

[67](#) *Contra Colotes*, 6, 1109 E-F, 1110 A-B.

[68](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 31; Usener, frag. 36.

[69](#) *Carta a Pítocles*, 91.

[70](#) *Máximas Principais*, XI.

[71](#) *Carta a Pítocles*, 85 e 87.

[72](#) PLATÃO, *Teeteto*, 152ac.

[73](#) *Carta a Meneceu*, 122.

[74](#) Thomas BÉNATOUÏL, “La méthode épícurienne des explications multiples”, em *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg. l’Épicurisme Antique*, 15, 2003, p. 36-37.

[75](#) *Carta a Pítoles*, 86, 94, 98.

[76](#) *Carta a Heródoto*, 37 e 38.

[77](#) Pierre-Marie MOREL, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 355.

[78](#) O sol, por exemplo, que vemos continuamente, e que é bem mais expressivo que um simples cometa, promove em nós bem menos temor que os cometas que vemos raramente. É a raridade que torna o fenômeno extraordinário, e, bem por isso, por ser raro e extraordinário, adquire mais facilmente valor de presságio (veja SEXTO EMPÍRICO, *Hipotíposes pirronianas*, I, 14, 141).

[79](#) *De rerum natura*, VI, vv. 703-704.

[80](#) Frag. 13 recolhido das inscrições de Enoanda, na edição estabelecida por M. F. SMITH (1993), em *La philosophie épiqueurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Onoanda*, introd., trad. e notas de Alexandre Etienne e Dominic O'Meara, col. "Vestigia", pensamento antigo e medieval, n. 20, Friburgo-Paris, Ed. Universitaires Fribourg/Ed. du Cerf, 1996, p. 31.

[81](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 31-32.

[82](#) *De natura deorum*, I, XXV, 70.

[83](#) A expressão não consta em Epicuro, e sim em Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982 b 18. "O que ama o mito, é, de certo modo, também um filósofo – *ho philómytos philósophós pôs estin*".

[84](#) Bom exemplo para entender o que se passa com as sensações talvez seja o da fotografia. A percepção sensível é como a fotografia, ou seja, é sempre um corte na paisagem, no sentido de que sempre fica faltando alguma coisa, ou melhor, a paisagem que fica fora é sempre maior do que a que coube dentro.

[85](#) Rodolfo MONDOLFO, "Il problema etico nei sistemi di Epicuro e dello stoicismo", em Domenico PESCE, *Il pensiero stoico ed epicureo*, p. 31.

[86](#) *Máximas principais*, XXIV, 147.

[87](#) *Máximas principais*, XV.

[88](#) *Carta a Heródoto*, 73.

[89](#) DK 68 A 119 – Aristóteles, *De sensu*, IV, 442 a 29.

[90](#) "Tactus enim, tactus pro diuum numina sancta, corporis est sensus..." (LUCRÉCIO, *De rerum natura*, II, vv. 434-435).

[91](#) Quem já passou por uma anestesia peridural, ou pela anestesia odontológica, pode ter vivenciado semelhante experiência.

CAPÍTULO III

## LUGAR E FUNÇÃO DO CONCEITO DE PRÓLÉPSIS NA DOUTRINA DE EPICURO

### 1 – A TRADUÇÃO DE CÍCERO E OS MAL-ENTENDIDOS PROMOVIDOS POR ELE

Das sensações,<sup>1</sup> das afecções e das *epibolês*, muitas coisas já foram ditas; das *prolēpsis* é que ainda é preciso maiores explicações. O termo *prolēpsis* é um neologismo forjado por Epicuro e por ele introduzido na literatura ou linguagem filosófica. “São as coisas novas (escreveu Cícero) que exigem nomes novos, assim como fez Epicuro com o que chamou de *prólēpsin*, termo que ninguém antes dele mencionou”.<sup>2</sup> Cícero contribuiu de duas maneiras quanto ao tema da *prólēpsis*: uma, positiva, oferecendo os termos latinos (*antecipatio* e *praenotio* – *antecipação* e *prenoção*) para a linguagem filosófica. O que Epicuro denomina *prólēpsis* (escreveu Cícero) “é uma antecipação das coisas na mente (*anteceptam animo rei*), feito uma informação (*informationem*), condição sem a qual teríamos dificuldade de refletir, de investigar e de discutir o que quer que seja”;<sup>3</sup> outra, negativa, criando (sabendo ou sem saber), com o termo “*innatas cognitiones* – *conhecimentos inatos*”,<sup>4</sup> um equívoco que se estendeu por boa parte da tradição interpretativa da doutrina de Epicuro.

A tradução de Cícero de *prólēpsis* para *antecipatio* e *praenotio* (*antecipação* e *prenoção*) resultou tão acertada que foi acolhida e ainda hoje comparece na maioria absoluta dos comentadores, às vezes, como se fossem deles: a *prólēpsis*, anotou, por exemplo, García Gual (sem nenhuma referência a Cícero) “podemos traduzir como *preconcepção* ou *antecipação5 Quanto ao suposto equívoco promovido por Cícero, pode ter sido apenas resultado de uma má interpretação de suas proposições, visto que Cícero manifesta plena consciência de que as *ideias* em Epicuro não são derivadas de outra fonte senão das sensações: da experiência natural humana perceptível. De qualquer modo, Cícero nesse ponto não é claro: ao mencionar que as *prólēpsis* são *inatas*, poderia claramente ter*

acentuado que não são congênitas ou conatas, e que, portanto, não estando no indivíduo desde o seu nascimento, então são *não natas*, ou seja, não nasceram com o indivíduo, mas foram adquiridas.

Se as prenóções *não* são *nascidas* com o sujeito, por certo vieram depois. Elas nascem, segundo Epicuro, em decorrência das humanas percepções naturais que o sujeito tem a respeito das coisas do mundo e que vão se acumulando em sua mente, e, assim, gerando *antecipações*: forjando noções, conceitos ou ideias opinativas que se estabelecem na mente e que sempre ou cotidianamente interferem nas opiniões manifestas no presente, no momento e nas circunstâncias atuais. A título de ilustração: as *prólēpsis* de Epicuro expressam um modo de ser ou de portar-se da maioria das pessoas comuns, cotidianas, que, perante certa ocorrência, acontecimento ou fato retiram logo de suas lembranças, como se de uma sacola, uma opinião pronta e a proferem em tom de certeza e convencimento. Todos nós, com efeito, temos e de quando em quando nos valemos das nossas *velhas opiniões*.<sup>6</sup>

Mas, em Epicuro, existem pelo menos dois modos de se conceberem as *prólēpsis*: uma, as derivadas por experiência, forjadas, por analogia ou comparativamente, no acúmulo das lembranças; outras, as relativas às coisas divinas (“coisas” que os gregos denominaram de *tò theîon*, e que os latinos traduziram por *ex mundi rationem – fora do mundo da razão*).<sup>7</sup> Heráclito definiu assim o que ele concebeu por *tò theîon*: “A maioria das coisas divinas escapa ao conhecimento por falta de confiança”.<sup>8</sup> A confiança é aparentada da certeza; confiamos naquilo que nos persuade e ao qual damos crédito, na medida em que o recepcionamos (acolhemos) com segurança! Empédocles também disse algo semelhante: “Não nos é possível colocar as coisas divinas (*tò theîon*) ao alcance de nossos olhos ou de apanhá-las com as mãos, principais caminhos pelos quais a persuasão (*peithoûs*) penetra o coração do homem”.<sup>9</sup>

Na medida em que as coisas divinas escapam de nossos olhos e de nossas mãos, que não se colocam em nosso campo de observação ou não se deixam de algum modo facilmente *apalpar*, então tais “coisas” se cobrem da desconfiança, restam alojadas num território ao qual a persuasão tem difícil acesso. Em relação a elas, a maioria das pessoas, que, em geral, pouco se valem da autoridade da própria razão, acolhe facilmente razões alheias concebidas sob algum signo de autoridade, e se deixa persuadir e

recebe em confiança aquilo que, sob o signo da autoridade, é *desvelado* como certo, credível e verdadeiro. Esse é o caminho da opressão e do jugo; e ele é pior, sem dúvida, que o caminho das percepções sensíveis, daquelas que levam o indivíduo a subjetivamente forjar falsas ou míticas opiniões! O outro caminho está no próprio indivíduo...

Há no *Fédon* de Platão um trecho que sintetiza bem esse caminho: “O que diremos de certas coisas (pergunta Sócrates a Símias), do justo, por exemplo, que é algo em si mesmo ou nada? – Por Zeus (respondeu Símias), diremos que é algo. – E o mesmo não diremos também a respeito do que é bom e do que é belo (prosseguiu Sócrates)? – Sem dúvida. – E alguma vez já viste com teus olhos coisas semelhantes? – Nunca. – E será que tens algum sentido corporal pelo qual chegaste a apreciar (...), por exemplo, a grandeza, a sanidade, a força, em resumo, a substância (*tês ousías*) pela qual cada uma dessas coisas é em si mesma? – Claro que não, respondeu Símias. – Sendo assim, concluiu Sócrates, é então somente ‘pela intelecção que a alma chega a ver, se é que chega’, todas essas coisas: o bom, o belo, o justo, a grandeza, a força, a sanidade etc.”<sup>10</sup> E é, por certo, através da intelecção (da razão), e não através da empiria (do sensível), que todas essas coisas vêm a ser e passam a habitar a alma como realidades do inteligível.

No que concerne à *prólēpsis* dos deuses, Epicuro as enquadra (com algumas diferenças) nesse mesmo território (o do *tò theîon*) no qual se insere o bom, o belo, o justo etc. A grande diferença no que tange aos deuses está no fato de Epicuro reconhecer deles a existência. Os deuses existem, mas, visto que não podemos vê-los ou reconhecê-los com *algum* dos nossos *sentidos corporais*, então podemos apenas concebê-los com o intelecto: via pela qual chegamos a ver (se é que chegamos, diria Sócrates) os atributos ou a substância (a *tês ousías*) deles. Cícero a esse respeito teceu o seguinte comentário: “Epicuro (...) ensina que em virtude do vigor (modo de ser) e da natureza (*vim et naturam*) dos deuses, eles não são antes percebidos pelos sentidos, mas pela mente (*non sensu, sed mente*)”.<sup>11</sup> Se não são *antes* (*primum*), é de se supor que sejam *percebidos* (*cernantur* – na expressão de Cícero)<sup>12</sup> depois, ou seja, após ter visto deles, aquilo que lhes concerne pelo pensamento. Mas, “visto” o quê? Certas noções ou conceitos (responderia Epicuro) que, a respeito deles, podemos em nossa mente previamente enunciar. Essa enunciação

conceptual prévia, eis, pois, o que Epicuro a respeito dos deuses concebe como *prólēpsis*.

O *ver* de que nesse contexto fala Sócrates, Epicuro e Cícero, corresponde, não ao dos olhos, mas ao do intelecto, dado na forma de noções claras, vívidas, e que despertam na mente uma atitude de confiança (*pistis*) ou de persuasão. Trata-se, com efeito, de noções *retiradas* de nossa mente, e que, bem por isso, estão de algum modo aí (por força da natureza da mente) inseridas nela. Foi, com efeito, sob estes termos que anotou Cícero, mas com um adendo: que, no dizer de Epicuro, “somos forçados a admitir (*intellegi necesse*) que os deuses existem, visto que temos em nós depositadas (*insitas*)” noções a respeito deles; ao que acrescentou: “ou, mais exatamente, temos deles em nós cognições inatas (*innatas cognitiones*)”.<sup>13</sup>

Do fato de podermos disponibilizar em nossa mente noções que cabem aos deuses, ou, se quiser, a Deus, não se segue que tais noções nasceram com a nossa mente, como se tivessem sido colocadas aí pelos deuses ou por Deus: apenas dá para dizer que elas são originadas, mediante algum esforço ou exercício racional, em nossa mente, e que podemos em sentido próprio aplicá-las aos deuses ou a Deus... Vale aqui, mais uma vez, o princípio de Heráclito a respeito do *Um*, termo com o qual se refere a princípios de unidade concebidos racionalmente como *um todo* (como uma ordem) a partir de *um múltiplo* (de um confuso) percebido.<sup>14</sup> Mas, eis o que disse Heráclito, que “o Um, o único sábio, quer e não quer ser chamado de Zeus”.<sup>15</sup> Quer dizer: se chamarmos o Um (ao tal princípio racional de unidade) de Zeus, ele não recusa; se não o chamarmos, ele aceita, e vice-versa.

Ainda duas observações: a) a nossa propensão a dar, por exemplo, em referência ao Um atribuído ao Kósmos, uma conotação de divindade se deve a uma razão bem simples: porque tal princípio, assim como os demais princípios de unidade, são em si mesmos excelentes, de tal modo (isto é o que diz Epicuro) que tal “excelência o torna digno e pede por veneração”;<sup>16</sup> b) as noções que somos capazes de retirar de nossa mente a respeito dos deuses têm a ver com a natureza de nossa própria mente; constatação que Cícero, sob certo aspecto, parece concordar, como nesta proposição registrada como sendo de Epicuro: “Por essa mesma natureza (refere-se à natureza da mente) que, dos deuses, nos foram dadas as

informações, também tivemos insculpidas ‘*insculpsit*’ em nossas mentes (as informações) que eles são eternos e felizes”.<sup>17</sup> A primeira parte está bem; a segunda é problemática, na medida em que o verbo *insculpere* não condiz exatamente com o ideário de Epicuro. Melhor teria sido dizer: assim como a natureza da nossa razão nos permite retirar informações (noções, conceitos) condizentes e aplicáveis aos deuses, também nos permite retirar, mediante empenho ou exercício racional, as informações, entre outras, de que eles são eternos e felizes.

A chamada teoria das ideias inatas de Platão<sup>18</sup> pode ter, em contraposição, sugestionado as *prólēpsis* de Epicuro. Entre si, as duas concepções são bem distintas, mas, a rigor, uma não repele a outra. As “ideias são inatas”, segundo Platão, porque são congênitas: têm o seu nascimento contemporâneo ao da mente, e, portanto, nascem com o indivíduo e preexistem antes de qualquer referência (do indivíduo atual) ao sensível. Supondo, entretanto, o viés pitagórico da doutrina das ideias platônica, sob este aspecto, Platão e Epicuro não são tão diversos: formulam a mesma questão por pontos de vista diferentes. No caso dos pitagóricos, dado que a mente ou a alma do indivíduo *antecede* ao próprio indivíduo (porque as almas são coetâneas e contingentes à alma do mundo), mas se reciclam em cada indivíduo, então as ideias (por não serem todas contemporâneas à eternidade da alma), são, todavia, *antecedentes* ao indivíduo. As almas acumulam experiências relativas aos indivíduos, e assim vão se intercambiando de indivíduo a indivíduo... São, como mais adiante veremos, as *experiências anteriores* que constituem as *prólēpseis*: razão pela qual são antecipações, prenóções. Entretanto, se, nesse sentido, são *inatas*, assim seriam na medida em que se antecipam (antecedem) a qualquer juízo atual decorrente de percepções atuais. O juízo de uma percepção atual conta sempre com a interferência de percepções (experiências) e juízos anteriores forjados por este ou por aquele indivíduo no percurso cotidiano da vida – eis aí a questão.

Norman de Witt, certamente influenciado por Cícero, concebeu as *prólēpseis*, em particular a de Deus, e a de justiça, como ideias inatas, implantadas na mente, e, como tal, bem distintas dos conceitos gerais (*epínoiai*, na linguagem de Epicuro) obtidos a partir das sensações. De Witt, de modo inconveniente, sobreponhou a Epicuro a anamnese platônica, e assim fez com que as *prólēpseis*, sob os termos da teoria das *ideias* inatas

de Platão, precedessem a experiência, algo que, em referência a Epicuro, resulta incorreto. Foi isto o que observou De Witt: “se uma ideia precede qualquer coisa, isso pode dificilmente ser outra coisa que a experiência. A dita ideia deve ser, por consequência, inata”.<sup>19</sup> Ora, dado que em Epicuro a ideia não precede a experiência, mas nasce com ela, então a dita ideia não pode ser inata antes de qualquer uma ou, mais exatamente, de uma primeira experiência (como supõe De Witt); para que certas experiências, para as que realizamos pela primeira vez ou para as quais não temos antecedentes (isto cabe em Epicuro admitir), não se impõem *antecipações*, apenas imaginários, ou ideações imaginativas (as *epibolês*, tratadas no capítulo anterior). O *preceder* das *prólēpseis* à experiência requereria, antes, alguma experiência; sem nenhuma experiência não há *antecipações*, apenas imaginação. É preciso que tenhamos uma primeira experiência (em dependência da qual inevitavelmente forjamos opiniões) e, depois dela, uma outra e uma outra etc., a fim de que possamos, na medida em que tais experiências se conservam na memória, consolidar alguma ideia racionalmente ajuizada.

Ajudar-nos de algum modo a compreender a questão, o que, por exemplo, Aécio registrou a respeito do como os estoicos conceberam a *produção* na mente de noções ou conceitos (*ennoíai*): “A respeito das noções, umas são produzidas sem arte, naturalmente, do modo como já dissemos (isto é, pela sensação, pela memória e pela experiência); outras, a partir de nossos aprendizados e de nossas investigações. Essas são denominadas apenas de *noções* (de *ennoíai*); aquelas, de *antecipações* (de *prólēpseis*)...”.<sup>20</sup> Aécio, pelo que consta, vincula as *prólēpseis*, aqui sob o ponto de vista estoico, ao que na mente se produz de modo natural ou espontâneo. Trata-se, como ele explica, de um *produzir* que se dá mediante um consórcio entre sensação, memória e experiência. Sob esse ponto (o qual explicitaremos mais adiante), epicureus e estoicos aparentemente coincidem,<sup>21</sup> mas não no que concerne à *espontaneidade* deste produzir. No caso dos estoicos, a mente produz como que naturalmente as suas noções (as *prólēpseis*) sem o recurso de um aprendizado ou da experiência; os epicureus, ao contrário, defendem que as *noções* produzidas na mente derivam da experiência, ou melhor, de um aprendizado derivado da experiência. Tais noções, segundo eles, decorrem de sensações repetidas guardadas na memória e que vêm a se constituir em uma experiência, não,

a rigor, consolidada, porque as experiências humanas estão sempre abertas, prontas a eventuais mudanças, e assim as noções, que, vinculadas às experiências, derivam de um real e constante aprendizado.

Pelo que ainda observamos, há ainda um outro equívoco de Cícero (aliás, também adotado por De Witt) que se expressa no modo como ele atribuiu a Epicuro a *prólēpsis* (por ele dita *informationem*) que temos a respeito dos deuses. Diz ele que (conforme Epicuro) “a natureza de todos nós admite (*omnium natura consentit*)” que os deuses existem, e por esse admitir surte, avalizado por todos, um *consenso comum*.<sup>22</sup> Também aqui o equívoco de Cícero se deu em vista do fato de ele conceber essa ideia (suposta como consentida por *natureza*) como se a todos fosse *conatural*, no sentido de congênita, inata, nascida com todos, independentemente do perceber sensível sempre predisposto (sobretudo na medida em que a maioria formula sobre o sensível juízos falsos) a promover em nós imaginações e crenças firmes e unâimes. A ideia a respeito dos deuses referida por Cícero como uma *prólēpsis* implantada desde sempre na mente humana pode valer para o ponto de vista estoico, mas não para o dos epicureus. Também são duas coisas distintas: por um lado, admitir racionalmente um princípio único explicativo para a existência do *Kósmos* (aliás, o próprio *Kósmos*, termo que, em grego, designa uma ordem, um arranjo, requer a suposição de um princípio único para que seja racionalmente concebido como uma *Ordem* ou ordenamento); por outro, admitir, não, a rigor, racionalmente, que existem deuses, dos quais, todavia, na medida em que os admitimos, cabem racionalmente certos conceitos e não outros, resulta problemático se não levarmos em conta que tais conceitos são restritos ao operar da mente (do intelecto), cujo operar se dá mediante símbolos (humanamente forjados e convencionados) em vista da promoção de argumentos e de juízos de valores.

Mas vejamos como Cícero expôs a questão em termos dados como palavras de Epicuro:

a) Epicuro, em primeiro lugar, reconhece que “existem deuses”, e, segundo Cícero, ele apoia essa afirmativa no seguinte argumento: “porque a natureza imprimiu em todas as almas a noção deles”.<sup>23</sup> Aqui, todavia, há um problema, visto que a natureza imprimiu nas almas “a noção deles (*eorum notionem*)”, e não, propriamente, a afirmação de que eles existem. Pelo que supostamente foi dito por Epicuro, cabe aqui entender apenas o

seguinte: que a natureza não depositou nas *almas* a ideia de que existem deuses, e sim noções que se aplicam (somente) aos deuses, de modo que, por conjectura, e em dependência de tais noções, podemos afirmar (inferir) que existem deuses;

b) Segundo Cícero, teria dito Epicuro, que “a mesma natureza que nos deu a indicação (*informationem*) dos deuses, insculpiu em nossa mente a consideração de que são eternos e felizes”.<sup>24</sup> Por esse dizer, seria plausível no contexto da doutrina de Epicuro apenas admitir (sem aqui fazer algum juízo de valor, se positivo ou negativo) que a nossa natureza promove em nós a ideia dos deuses porque é de nossa natureza, mais especificamente da natureza de nossa mente, admitir que os deuses são eternos e felizes;<sup>25</sup> melhor dizendo: não cabe, não comporta à nossa mente admitir que os deuses são mortais e infelizes. Um Deus mortal e infeliz, certamente, não seria um Deus. “Anaximandro (este relato também é de Cícero, e faz parte do mesmo contexto) é de opinião que os deuses estão sujeitos à geração, pois eles nascem e morrem a longos intervalos... Mas nós (duvida Cícero), como poderíamos conceber um Deus que não seja eterno?”<sup>26</sup> Os deuses gregos (dentre eles Zeus, o deus dos deuses) não eram tidos como eternos justamente porque geravam, e, se geravam, então participavam do ciclo (de nascimento, crescimento e perecimento) renovador da vida. Se os deuses geravam, então não poderiam mesmo ser admitidos como não gerados, imperecíveis, imortais, eternos etc.

Cabe aqui destacar que Epicuro não põe em questão o tradicional reconhecimento dos gregos de que os deuses são mortais, apenas afirma a *felicidade* e a *tranquilidade* deles, e, pelo que consta em Diógenes de Enoanda, assim supõe por força da “autoridade” de nossa mente, ou seja, por derivação analítica do empenho racional: “Eu nada tornei público (registrou Diógenes de Enoanda nos muros da sua cidade) a respeito dos deuses que não encontrasse apoio no raciocínio ‘logismós’”.<sup>27</sup> Os deuses de Epicuro são, todavia (tal como, nesse caso, registrou Diógenes Laércio), “viventes indestrutíveis e felizes – *tòn theòn zōon ápharton kai makárion*”.<sup>28</sup> Lucrécio, por sua vez, diz que os deuses, por sua natureza, são imortais e vivem em uma paz profunda, sem se incomodar com os nossos problemas, sem se encolerizar com os nossos erros e, tampouco, sem se alegrar com os nossos acertos.<sup>29</sup> Quando Lucrécio, porém, diz

“natureza imortal dos deuses” (e isso corresponde ao ponto de vista epicureu), não se restringe à natureza de um deus particular, mas dos deuses em geral, de modo que o deus (subjetivamente considerado) se desagrega em seu arranjo existencial de átomos (“morre”), porém, os átomos dos quais os deuses em geral são constituídos permanecem, e isso denota que eles, enquanto entes que participam do ciclo renovador da vida, são imortais (cujo princípio e justificativa se aplicam igualmente ao conceito de imortalidade da vida);

c) Epicuro (escreveu Cícero, de modo mais cauteloso) “afirma que os deuses existem e que a natureza imprimiu (*impressisset*) em todas as mentes alguma noção a respeito deles”.<sup>30</sup> Cícero menciona “alguma noção” e não todas. Ora (esta ponderação é própria dos epicureus), se a ideia dos deuses fosse efetivamente inata, teríamos “toda ideia” a respeito deles, e não *alguma*. Se fosse inata, também não caberia admitir (como Cícero supõe que Epicuro admite como fonte das *prólēpseis*) que a ideia que temos a respeito dos deuses nos advém “por alguma autoridade, ou por usos e costumes (*more*), ou por lei”, mas *apenas* derivariam (tais *prólēpseis*) unicamente por “um consenso reconhecido por todos (*unum omnium firma consensio*)”.<sup>31</sup> Dado que, para Epicuro, a *prólēpsis* é a noção ou conceito que designa o significado primeiro, o mais elementar, mais consensual e mais geral, de determinada coisa ou de um termo, então, referida aos deuses, na medida em que a sua *prólēpsis* diz que cada um deles “é um ser vivo incorruptível e feliz”,<sup>32</sup> segue-se que tudo o que podemos conceber (subjetivamente) a respeito deles deve vir retirado analiticamente de tal noção elementar: “é um ser vivo”, ou seja, existente. E mais: é incorruptível, ou seja, não se corrompe (no sentido já visto de que os átomos do divino são eternos, e não, no sentido de que os deuses, subjetivamente considerados, não perecem), e, além de eternos, são felizes.

d) Diz ainda Cícero, proferidas como palavras de Epicuro, que “os deuses em virtude do vigor (modo de ser) e da natureza (*vim et naturam*) que lhes condiz, não são antes percebidos pelos sentidos, mas pela mente (*non sensu, sed mente*)”. Há aqui uma dificuldade, na medida em que, em dependência dos textos que conhecemos de Epicuro, os deuses não se deixam perceber pelos sentidos nem *antes* nem *depois* de concebidos pela razão! Do que já foi dito, o modo de ser dos deuses, por exemplo, a sua eternidade e felicidade, só a mente pode inferir ou “perceber”. Outro dado

é que, dos deuses, nada conhecemos, ou seja, não sabemos algo a respeito deles ao modo como conhecemos as coisas que Epicuro “denomina de *sterémnia*”, isto é, como coisas sólidas, firmes (*soliditate, firmitate*).<sup>33</sup> Resulta, então, que os deuses seriam apenas seres *etéreos*...

Algo semelhante ao que Cícero concede a Epicuro a respeito dos deuses, poderíamos aqui dizer em relação aos conceitos (noções ou *énnoias*) de *bom, mau, justo, injusto* etc. Do fato de, a rigor, não serem as sensações critérios de verdade, e sim, as evidências (derivadas das sensações), segue-se que as sensações não são por si só suficientes para ajuizar o que é bom e ou o que é ruim. Sendo assim, então (isto é o que admite Epicuro) a razão (mente, pensamento, intelecto) intervém, e, por ela, somos levados a *compreender* que, por si mesmo, o prazeroso é o desejável, é o que é atraente, de tal modo, digamos, por um processo de certificação natural, decorrente do qual a razão toma o bom físico como protótipo do bom moral. O mesmo, aliás (na contrapartida), se dá com relação à dor, com a qual naturalmente certificamos o que é repulsivo, ruim, repelente, algo que, em nós, contrai o desejo... É, pois, por esse (referido) *compreender*, em que se mesclam experiência natural e ajuizamento racional, que os epicuristas foram levados a admitir que “noções são inseridas na mente”. No ajuizamento do bom e do ruim, do certo e do errado, eles admitem (tal como escreveu Cícero) que “em nossa alma se dão noções (*notionem*) como que naturais e inatas que nos fazem perceber que certas coisas são atrativas e outras repulsivas”.<sup>34</sup> Tais *noções*, a bem da verdade *prenoções* (*prólēpsis*), forjam em nós certezas consensuais, e isso sempre a partir da fonte certificadora de nossas certezas humanas: a natureza. E, enfim, são essas “noções inseridas por natureza em todas as mentes”, que Epicuro (e aqui retomamos Cícero) “denomina *prólēpsin*, isto é, uma antecipação de algo concreto na mente (*anteceptam animo rei*) feito uma informação (*informationem*)”, condição sem a qual teríamos dificuldade de refletir, de investigar e de discutir a respeito de muitas coisas, por exemplo, dos deuses, do que é bom ou mau, justo ou injusto, certo ou errado etc.<sup>35</sup>

Todos, no entanto, sabemos que questões relativas a “o que é” bom, justo etc., não encontram na empiria fenômenos ou evidências capazes de validá-las. O “é” da justiça, da liberdade, da bondade, e de demais questões desse jaez, não se restringem a fenômenos, e, tampouco, compõem *um comum* (um princípio de inteligibilidade) que expõe como sabido este ou

aquele *ato* suposto como de justiça, de liberdade, de bondade, subjetivamente considerado. A *pólis* grega instituiu, sim, a lei como princípio universal fomentador do ato justo, livre e bom, mas essa mesma lei não garantia, e nunca garantiu que a liberdade, a justiça ou a bondade viesssem a ser realizadas universalmente na ação em decorrência de um puro ou irrestrito cumprimento da lei. Nesse setor, dentro do qual se supõe, aliás, para além do agir meramente legal, o agir ético, por mais que um princípio seja universal em sua formulação ou no alcance formal de sua proposição, ele, necessariamente, tem que se ajustar ao indivíduo, ao exercício de sua boa vontade e de suas intenções, e que se dispõe sincera e empenhadamente a levá-lo à prática. Trata-se, com efeito, de um ajuste que só o indivíduo (com alguma ciência de sua natureza, de suas circunstâncias e peculiaridades de existências, e, sobretudo, imbuído de boa vontade) é capaz ou ao menos deve tentar fazer, levar a efeito – mesmo que, no final, fique sem ter plena certeza da absoluta correção ou *certidão* de sua ação. Enfim, do ponto de vista da doutrina de Epicuro, princípios universais ou gerais são para *homens universais...* Ora, dado que não existe esse *homem*, só existem homens particulares (este ou aquele homem singular, cotidiano, acercado por suas circunstâncias), então o princípio universal tem que, forçosamente, ser deduzido por e em benefício do homem particular, e por ele exercido no contexto de suas peculiaridades humanas, a começar por uma iniciativa pessoal de sua boa vontade.

## 2 – A TRADUÇÃO E A CONCEPÇÃO DE LUCRÉCIO

Lucrécio, distinto de Cícero, ao invés de *antecipatio* e de *praenotio*, traduziu o termo *prólēpsis* por *notitia*, *notities*.<sup>36</sup> Ele se refere às *prólēpseis* com se fossem um *exemplar*, *vestígio* ou indício (*exemplare et vestigia*) que nos coloca na senda do conhecimento, ou que, por força de tais *indicações*, nos leva a nos aventurar em explanações teóricas. São, por vezes, pequenas coisas, diz ele, que nos fornecem “o exemplar das grandes coisas e o vestígio para as *notitiae* (para as notificações, ou informações, ou indicações) que a respeito das coisas podemos ter”.<sup>37</sup> No trecho em que ele usa *noticies*, se vale também de *exemplar* e de *espécime*: “De onde advieram aos deuses (questiona) o primeiro exemplar (*exemplum*) para gerar as coisas e também a *ideia* ou protótipo (*noticies*) de homens, em vista do que souberam e viram claramente na alma o que fazer?”; e

responde: não foi outra coisa “senão a natureza mesma que forneceu aos deuses o espécime (*specimen*<sup>38</sup>) da criação”.<sup>39</sup> Em outro lugar, ele vincula o conceito de *noticies* com o de *prima potestas*: “Quanto aos diversos sons (constata), foi a natureza que forçou os homens a emitir-los, e a utilidade a expressar o nome das coisas (...). Admitir que, primeiro, houve alguém que distribuisse nomes para as coisas, e que, depois, os outros homens aprenderam os primeiros vocábulos, isso é um máximo de loucura. Se um foi capaz (...), como supor que os outros, por essa mesma época, não foram? Ademais, se os outros não fizeram entre si uso das palavras, então de onde para aquele teriam advindo noções (*notities*) de sua utilidade e também o primeiro poder (*prima potestas*) em vista do que soubera e vira claramente na alma o que fazer?”.<sup>40</sup>

Na medida em que Lucrécio supõe para os deuses a posse do primeiro exemplar (*exemplum* ou *specimen*) da geração das coisas, não convém logo admitir que ele concedesse aos deuses um ato criador em dependência do qual todas as coisas vieram a ser o que são. Em vista disso, algumas observações: a) é sabido que, do ponto de vista de Lucrécio, que, aliás, nesse ponto corresponde ao de Epicuro, “nada pode ser feito a partir do nada”;<sup>41</sup> por consequência, na medida em que aos deuses se atribui a *feitura* de alguma coisa, pressupõe-se um mundo ou algo já preexistente; b) é plausível supor que a questão alevantada por Lucrécio é meramente retórica, visto que, para ele, os deuses (bem como para Epicuro) vivem em perfeita paz e serenidade, aliás (como já visto, e por Lucrécio posto em evidência), único modo pelo qual a mente humana é capaz de concebê-los. Restando, então, os deuses imperturbáveis, o *acontecer* no mundo ficaria entregue (como de fato segundo Epicuro e Lucrécio fica), a determinações casuais inerentes à própria natureza, que, por si só, se move por um movimento e princípios de regularidade; c) na medida em que Lucrécio afirma que teria de ser “a natureza que fornecesse aos deuses o exemplar da criação”, evidentemente está antepondo a natureza aos deuses, e, portanto, se mantém fiel à doutrina da “*rerum natura creatrix*, da natureza criadora de todas as coisas”<sup>42</sup> – uma “criação”, como ele diz, mediante elementos (*corpuscula*) sólidos e eternos (*solida atque aeterna*) pelos quais se dá o ordenamento cósmico.<sup>43</sup> O fato é que, por um lado, não há lugar, na doutrina de Epicuro ou do epicurismo, para deuses criadores, a não ser para elementos, corpos materiais ou princípios primeiros (materiais e

eternos) dos quais advém o ser e a natureza de tudo o que existe; por outro, a doutrina também não comporta a figura de deuses ou de um demiurgo ordenador, a não ser arranjos e rearranjos *casuais* (fortuitos e infinitos) dos elementos primeiros, que, ao se chocar, permutar, combinar e ao se unir entre si,<sup>44</sup> movidos por uma *força* (*vis*) ou por uma *necessidade* que lhes é inerente, dão existência, visibilidade e forma a tudo o que existe.

Quer referindo-se aos deuses, quer a um suposto *alguém* que, por primeiro, distribuiu nomes para as coisas, Lucrécio formula, sob duas ilustrações, a mesma pergunta: 1<sup>a</sup>) referentemente aos deuses: de onde retiraram o primeiro exemplar (*exemplum*) e a *ideia* (*noticies*) com “o que *viram na alma* (*animoque viderent*) o que fazer?”; 2<sup>a</sup>) referentemente a alguém que distribuiu nomes para as coisas, ele põe a mesma questão: o que o levou a *saber e ver na alma* o que fazer (*facere ut sciret animoque videret*)? Por um lado, a questão é a mesma: a fim de que os deuses pudessem “criar”, ou, a fim de que alguém pudesse dar nome às coisas, a condição teria de ser esta: estar de posse (na alma) de um exemplar ou modelo, como que de um primeiro poder, mediante o qual *saberiam e veriam* (na alma) o que fazer. Nesse mesmo contexto: a) relativamente aos deuses, Lucrécio se refere à ideia de *homens* (*notities hominum*); b) ao dator de nomes, à ideia de *utilidade* (*notities est utilitatis*). Daqui o outro lado da questão, inerente à qual Lucrécio põe em destaque o *ver* (*videre* – examinar, observar) e o *conhecer* (*scire* – saber, ter a noção).

Se os deuses, como então asseverou Lucrécio, detivessem na alma a ideia (*noticies*) de homens, eles careceriam de ter *visto homens*... Ora, se *viram*, então, os homens já estavam de antemão dados na empiria (no ver sensível), e se já estavam, então já tinham evidentemente sido “criados”. Situação semelhante se aplica ao que Lucrécio também disse relativamente ao “*ver a utilidade*” das palavras na relação com as coisas. Ora, *utilidade* não é exatamente um *algo* que se vê, tanto mais que, por utilidade, Lucrécio expressa aqui uma qualidade, serventia, proveito, vantagem. Não sendo, pois (no caso), a *utilidade* algo que se vê, uma imagem que se desloca de um algo concreto, então teria de ser concebida na alma independentemente da empiria. De qualquer modo, o *útil* (e este é o problema de Lucrécio) não se dá desvinculado de alguma experiência humana relativa a algum uso, costume, usança, ou então de alguma prática (práxis) ou exercício de certo agir. Nesse caso, a ação antecede a

compreensão: o fazer (a práxis ou o exercício produtivo) antecede o feito, o resultado. É da ação, pois, que deriva determinado modo *útil* de fazer,<sup>45</sup> de tal modo que a *utilidade* requer inevitavelmente esse exercício: requer um experienciar que põe à *mostra* e *imprime* na mente a ideia do útil.

São, portanto, duas coisas distintas: uma, a noção derivada do sensível; outra, a que se impõe a partir da ação ou do exercício do *fazer*. “Conhecer”, em seu sentido mais elementar, significa justamente “ter a noção de”. Do ponto de vista, pois, de Epicuro e Lucrécio,<sup>46</sup> esse *conhecer* não se restringe às *phantastikè epibolês*, às *percepções* que se *lançam sobre* ou que se *impõem* à mente pela via do sensível, e que ficam guardadas no depósito da memória – *depósito* que se acumula, como ensinou Aristóteles, mediante sucessões de experiências; não se reduz, mas (como consta em Diógenes Laércio a propósito de Epicuro) é nelas que a “*noção de*” tem a sua origem. “Todas as nossas *epínoiai* (escreveu Diógenes, e com esse termo quis dizer que tudo o que em nós se *projeta* na forma de *pensamentos*) têm a sua origem nas sensações...”; e sobre isso acrescentou: elas nascem, são geradas (têm a sua origem, *gegónasi*, na linguagem de Epicuro) de vários modos, decorrentes ou do “acaso, ou por analogia, ou por similitude ou por convenção”, sendo que para todas essas operações (explica) contamos “com a colaboração do pensar raciocinativo (*tou logismou*)”.<sup>47</sup> Também Sexto Empírico definiu assim o termo *prólēpsis* vinculado à empiria, em cujo termo acentua a *lēpsis*, a *aquisição*, não o que se perdeu, mas o que na mente se conservou ou que por ela foi recepcionado. Daí a definição de Sexto Empírico: *prólēpsis* “é a concepção de algo proveniente da lembrança daquilo que, muitas vezes, esteve presente aos nossos sentidos”.<sup>48</sup> Nesse dizer de Sexto Empírico vem embutido o que observou Aristóteles na *Metafísica*: “Da lembrança nasce nos homens a experiência, porque é de várias recordações da mesma coisa que se produz em nós uma única experiência”.<sup>49</sup>

### a) De como *prólēpsis* não se aplica ao tempo

Relativamente ao tempo, Epicuro não concede nem um substrato concreto nem *antecipações* (ou prenóções), de modo que o reduz a uma presença; melhor dizendo: a percepção do tempo, ela própria, é destituída de anterioridade, de tal modo que o tempo é sempre algo presente, sem que, em relação a ele, possamos conceber uma antecipação de tempo.

Vejamos: dirigindo-se a Heródoto, assim escreveu Epicuro, dizendo que “se faz necessário prestar muita atenção no que segue: que não convém conduzir a investigação sobre o tempo do mesmo modo como nas demais coisas, isto é, examinando algum substrato (*hypokeiménōn*) concreto e reportando-nos às antecipações (*prólēpseis*) que delas temos à nossa disposição...”.<sup>50</sup>

Das coisas empíricas nós temos um *objeto* ou uma ideia imagem, ao mesmo tempo, perceptiva e impositiva (*phantatikè epibolé*), em dependência da qual, por exemplo, fechando os olhos, podemos ver com “os olhos da mente” uma árvore, um cavalo, e assim para qualquer coisa ou ser existente. Ora, o mesmo não se aplica ou não se dá, no caso, relativamente ao tempo: em nossa mente ele não oferece qualquer *dado*, imagem ou objeto, derivado da experiência. As coisas, além disso (esta observação consta em Lucrécio), têm certas propriedades das quais não podem se separar, sob o risco de “acarretar a sua ruína: como, por exemplo, das pedras o peso, do fogo o calor, da água a umidade, da matéria o tato, do vazio a intangibilidade”, o que não ocorre relativamente ao *tempo*.

Do fato, pois, de que “o tempo não existe por si (*per se non est*)”,<sup>51</sup> então em si mesmo carece de uma propriedade, em si própria dotada de uma qualidade física, da qual é inseparável. O tempo é distinto, até, do que podemos pressupor a respeito do bom, do justo, da liberdade, da paz etc. Relativamente, entretanto, a tais “coisas”, o tempo tem em comum a condição de ser *acidente*. De modo semelhante ao bom, ao justo etc. (em sentido moral, e não empírico, pelo qual bom, por exemplo, é referido a átomos degustativos, e o justo, aos conceitos de utilidade e proveito nas relações); o tempo não é percebido em si mesmo (feito um algo dotado de existência própria), a não ser em relação a algo, em que ele é *percebido* (na expressão de Lucrécio, *sentire*) inerente ao movimento e ao sereno repouso das coisas.<sup>52</sup> Além de não ter em si mesmo “realidade” (ser algo evidente), também não é propriedade das coisas (um algo que investigamos referido a algum sujeito), de modo que não podemos predicar de uma outra coisa o que é próprio dele. Por não deter realidade, o tempo então não comporta, isto é, sobre ele não há possibilidade de se efetivar uma demonstração, apenas uma reflexão. Ele não comporta igualmente a *prólēpsis*, visto que em nós ele está sempre presente, e não é referido como uma experiência

passada. Enfim, o tempo é apenas um e não vários.

Em termos positivos, Epicuro refere-se ao tempo como um *acidente* (*sýmptoma*) que vinculamos a outros fenômenos também eles accidentais, por exemplo, o do dia e o da noite, o (fenômeno percebido em nós) dos sentimentos e da ausência de sentimentos, o do movimento e o do repouso...<sup>53</sup> Por ser apenas “acidente de acidentes – *sýmptoma symptomaton*”, o tempo definitivamente não é um ente, e, portanto, não participa da estrutura do mundo, toda ela constituída de átomos e do espaço (do vazio) no qual se movem. Na medida em que o tempo não é uma realidade inerente ao mundo, então, nesse caso, o tempo nada tem a ver concretamente com o mundo, e, sim, com aquele que pensa o mundo, e assim ele seria (digamos) apenas um elemento da autoconsciência do sujeito que filosofa (que pensa o mundo). Quer dizer: não sendo o tempo ele próprio um fenômeno dado *in concreto* no mundo, decorre, nesse caso, que ele se restringe apenas à *forma* do mundo enquanto fenômeno racionalmente concebido.

Ademais, visto que ele não faz parte do *esse per se* do mundo, então é algo que tem apenas a ver com o nosso *esse per se* em relação ao mundo: é algo que tem a ver conosco e não com o mundo. Visto, ademais, que o mundo, para nós, se restringe ao que a respeito dele concebemos, logo, na medida em que o *tempo* tem a ver conosco, se restringe a esse conceber. Dado que esse *conceber* passa pela nossa sensibilidade (pelo *perceber* sensível), e, além disso, dado que esse perceber se detém no que é accidental (mais exatamente, naquilo que, enquanto accidental, é mutável), então o tempo se restringe, em última instância, a este nível, qual seja, ao da percepção da mudança. O tempo, com efeito, não coincide com o fenômeno da mudança (se coincidissem, seria ele próprio um fenômeno), mas, sim, com o fenômeno humano de perceber a mudança enquanto mudança. Sendo assim, antes de ser um fenômeno do mundo, o tempo, enfim, é um fenômeno do humano, e enquanto tal vem a redundar em uma forma abstrata de nossa condição humana (sensível) de conceber a possibilidade da ação da mudança enquanto mudança, à qual intelectivamente damos o nome de *tempo*.

b) A sua aplicação aos conceitos de bom, justo etc.

Como ficou supramencionado, o tempo é distinto, até, do que pressupomos como bom, justo etc. Ainda relativamente a essa questão,

cabe ponderar, no que concerne à *lêpsis*, ou seja, à *apreensão* ou à *aquisição* mental do que é *ser* bom, justo etc. A esse respeito, convém logo ter bem claro que, evidentemente, tal *ser* não se dá na empiria, não existe como (diziam os latinos) um *esse per se*, um ser para si, dotado de uma constituição, interioridade ou subjetividade própria. Daí, cabe logo dizer, que a suposta apreensão antecede, é *anterior* (*pró*) a qualquer explicitação, compreensão ou formulação teórica que podemos fazer relativamente ao suposto como *ser* bom, ser justo etc. Essa *anterioridade*, com efeito, não tem a sua legitimidade derivada da experiência; ao contrário, trata-se de uma antecipação ao *que* é empírico, de modo que, nesse caso, a *prólèpsis* não é um conceito ou *imposição* (*epibolê*) da esfera da empiria, mas, sim, do entendimento (puro) desvinculado da empiria, mas não, evidentemente, das determinações da natureza humana.

A questão fundamental aqui é: mesmo que não saibamos exatamente o que é o bom, o justo, o certo etc., temos, entretanto, como que depositada, na mente, uma *prenoção* que antecede qualquer confabulação teórica, e, ainda, qualquer disposição em vista de determinada ação. No caso, por exemplo, do bom moral, temos a percepção (a experiência, por analogia) do bom empírico, decorrente essencialmente de nossas experiências de satisfação, felicidade ou prazer; do justo ou da justiça, independentemente de um empenho racional em sentido estrito, temos “percepções” (observadas nas nossas reações e nas daqueles com os quais convivemos) de satisfação e agrado, pelas quais somos todos levados a inferir pela *utilidade* ou vantagem de ser justo... O fato, por exemplo, de cumprir determinada lei, de quando, por exemplo, o guarda nos para na rodovia e estamos com os documentos em dia, com o cinto posto etc., *degustamos* a satisfação ou vantagem do cumprimento da lei, sobretudo pensando na multa que levamos em outra ocasião, mas não agora. Não sendo, com efeito, tais noções (de bom, justo etc.) inatas, elas são, entretanto, sempre contemporâneas à mente, na medida em que ali vão se depositando e se rearranjando no tempo, e, desse modo, também são contemporâneas à qualificação humana do sujeito empenhado no tempo (de sua existência) em conhecer a si mesmo, a exercitar o juízo sobre si e sobre as suas ações; se fossem inatas, no sentido de determinações naturais nascidas com o indivíduo, então elas se imporiam, desde o primeiro momento de qualquer ação, sempre com igual força e vigor, independentemente de qualquer empenho ou esforço em vista de uma humana qualificação. *Qualificação*

que, por sua vez, se organiza em nós em vista do intermitente e acumulativo conflito (na medida em que o guardamos na memória) entre fazer e deixar de fazer, escolher e recusar tendo em vista o melhor.

Todos os homens, de alguma maneira, e, sob todos os aspectos, desde o físico ao moral, buscam ser melhores. A grande dificuldade está em que, de um modo geral, a grande maioria não vai além do que pelo sensível desfruta, e do que pelos usos e costumes forja ideias do que fazer. Bem poucos são os que se dedicam ao cultivo e ao exercício do juízo em favor da produção do saber. A maioria se enclausura nas “noções” derivadas do que imediatamente percebe pelos sentidos, e delas deriva tudo o que supõe saber. Todavia, não é o que os homens sabem ou o que deixam de saber que, para Epicuro e Lucrécio, nesse momento, relativamente à *prólepsis*, mais importa. O primordial está na criteriologia natural (acolher o que dá prazer, que promove o gosto, e recusar o que promove a dor, o desgosto) que ao humano se impõe, decorrente do sensível, e que em todos nós prevalece sobre a razão, que, aliás, sob o efeito dessa prevalência, e isso desde a infância, faz despontar em nós critérios de “verdade”: de certificação ou validação do que é real, bom, certo, verdadeiro... “Concedo (ilustrou a esse respeito Lucrécio) que todos sabem alguma coisa, todavia gostaria de perguntar, não tendo jamais visto a verdade nas coisas (...), de onde retiraram as noções (*notiam*) do verdadeiro e do falso...?”; e responde: “Verás que são os sentidos os primeiros a criar em nós a noção de verdade...”<sup>54</sup>

Primeiro: parece necessário dizer que Lucrécio confabula aqui com os célicos, e que a questão primordial que ele põe em debate é a do critério de verdade: a da averiguação do verdadeiro e do falso. Segundo: o que aqui Lucrécio sobreleva é que tal critério não se impõe ou se dá em nós derivado da pura espontaneidade da mente. Não temos como retirar de nossa mente, mediante puro raciocínio, o que é o bem ou o que é o mal em sua essência, ou mesmo o que é absolutamente verdadeiro ou falso; também não temos como retirar tais ideias da empiria, tampouco da ação ou da expressão do *fazer*. O bem e o mal em si mesmo, e como reconheceu o próprio Sócrates, acabam sendo para nós (mediante esforço exclusivamente humano) indecifráveis. Podemos reconhecer (como observou Sócrates no *Mênon*) que “homens bons sejam úteis”;<sup>55</sup> no entanto, a grande dificuldade está em saber se realmente os há, ou seja, se

existem homens dos quais podemos dizer que *são* bons, isto é, dotados do “é” da bondade. Apenas pela observação da ação podemos nos enganar: a) o que aparenta bom pode derivar de propósitos ou motivações que não são boas; b) o reconhecer que alguém agiu bem pressupõe uma adequação entre a opinião e a ação, de tal modo que a ação seja a prática de uma opinião dada como expressão do moralmente correto; nesse item, a grande dificuldade está em de fora saber se, efetivamente, o sujeito agente interna e verdadeiramente adequou ou não a sua ação a uma opinião moralmente válida; c) *opiniões corretas* (*orthēn dóxan*, como disse Sócrates) são, por certo, opiniões que em si detêm o suposto como direito, e, como tal, são portadoras de alguma retitude, ou seja, são detentoras de *fundamentos* de verdade ou de realidade (*dóxan te alêthē*)...<sup>56</sup> E aqui, pois, sem maior delonga, poderíamos colocar a questão que atinge Epicuro e Lucrécio, formulando-a nos seguintes termos: em que ou onde buscar esses fundamentos *positivos*, práticos de verdade ou de realidade (*alêthês*)?

Da razão ou por mero exercício argumentativo racional, como já visto, não pode ser. Não condiz com a doutrina de Epicuro o pressuposto de extrair ou buscar na razão princípios ideais, racional ou logicamente bem calibrados, e, depois, levar (trazer) a realidade (verdade ou natureza) humana a se adequar a tais princípios. O princípio epicurista se resume na seguinte tautologia: só podemos ser o que podemos ser, de modo que é somente em consonância com a nossa realidade (natureza ou verdade) que nos é permitido ser o que humanamente podemos vir a ser. Para isso, o primeiro passo se dá pelo empenho do conhecer-se a si mesmo. Ora, visto que o *conhecer* em Epicuro tem como certificação o fenômeno (o real empírico enquanto manifestação), é nele, portanto, que devemos buscar o fundamento sobre o qual apoiar o verdadeiro ou o falso. Por um lado, não nos é possível conhecer a nós mesmos sem que nos coloquemos na ação... Um homem em repouso perante a ação (inoperante) é tal qual um homem, perante a sabedoria, em silêncio; por outro, é de nossa relação com as coisas que retiramos o suposto como bom (ou ruim) ou como verdadeiro (ou falso)...

Bom e/ou verdadeiro, no que concerne à doutrina de Epicuro, são opiniões que forjamos a partir de nossa experiência humana do *que é* das coisas, que “é” em nós recepcionamos pela via dos perceptos sensíveis. É a partir do experienciar sensível (por esse que é o modo humano natural de relacionar com as coisas ou com o mundo) que forjamos em nós o

acolhimento e a rejeição, e é por estes sentimentos do acolher e do rejeitar que se impõem em nós *ideias prévias* (*notties, prólēpsis*) relativas ao que, enfim, inferimos como bom ou ruim, certo ou errado etc. Não é, todavia, e isto é bastante evidente e de suma importância na doutrina de Epicuro, o sensível que ajuíza o verdadeiro ou o falso, o bom ou o ruim, o certo ou o errado, mas é ele que desperta em nós, por força de móveis naturais de acolhimento e de rejeição, móveis do que é prazeroso e do que não é (portanto, do doloroso) as noções do verdadeiro e do falso. Bem entendido: *desperta*, sem que isso signifique que retiramos o verdadeiro e o falso racionalmente concebidos do sensível. Quer dizer: é a sensação, de um ponto de vista do homem como *ser natural*, que desperta em nós a razão, mais exatamente, o exercício do juízo... É do *experienciado* como bem ou mal *físico* que inferimos o que pode ser (a título de um *vivenciar*) um bem ou mal moral, de tal modo, enfim, que é do escolher e do rejeitar físico (perceptível, sensível) que, aliás, se desperta em nós o arbítrio. Daí, por fim: a) que mesmo no terreno do que é bom ou do que é ruim, do que é (sob conceitos racionais) verdadeiro ou do que é falso, temos em nós fundamentos de certificação natural; b) a razão pela qual (e este é um tema que carece de ser desenvolvido numa explanação a respeito da ética de Epicuro) o bem ou o mal moral se caracterizam em vista do que é prazeroso ou doloroso, e em vista disso que o fundamento de humana virtude, em Epicuro, está na satisfação ou na felicidade: no *ser feliz*, e, por certo, viver tranquilo, sereno, em tudo moderado, e, desse modo, engajado, cada um dentro de sua própria *realidade humana*.

### 3 – A TRATATIVA DE DIÓGENES LAÉRCIO

Diógenes Laércio, referindo-se aos epicuristas, diz que eles definiam a *prólēpsis* de quatro maneiras: 1<sup>a</sup>) como *katalépsis*: termo que expressa uma ação, no sentido de um modo de apreender e de acessar derivado de uma posse ou de uma cognição, em sentido ativo (em atividade), nos termos de uma ingerência, ou seja, de uma *posse* que interfere constantemente no processo de apreender, de acessar, de possuir, de conhecer; 2<sup>a</sup>) como *dóxa*: qualificada como uma *orthê*, ou seja, como uma retitude ou ajustamento (entre o objeto percebido e o juízo que a respeito dele formulamos), de modo que a *prólēpsis* enquanto (*é dóxan orthên*) expressaria uma manifestação veraz na medida em que ajuíza, de modo ajustado, o que é real ou verdadeiro; 3<sup>a</sup>) como *énnoia* (noção, conceito), sem qualquer outro

qualificativo. [O que a esse respeito disse Jean Brun não é de todo afiançável. Eis o que ele disse: que, para a *prólēpsis*, o sentido de “*antecipação* ou de *prenoção* são aceitáveis, enquanto o de *conceito*, utilizado algumas vezes, não o é de maneira alguma; nada (acrescenta Brun) é mais estranho à filosofia de Epicuro que essa terminologia racionalista”];<sup>57</sup> 4ª) como é *katolikēn nōēsin enapokeiménēn*, ou seja, como *uma noção*, pensamento ou ideia *universal guardada* ou depositada na mente, nos termos de uma *mnêmē* (de uma recordação ou lembrança), feito um apelo derivado de percepções repetidas de uma mesma coisa, inclusive (a tirar pelo que consta nas máximas 37 e 38 de Epicuro), derivado de uma prática ou experiência da *vida em comum* dos indivíduos, como, por exemplo, a prática da justiça em decorrência do que é estabelecido por lei. O que o mesmo Jean Brun observou, nesse caso, é bastante elucidativo: “A antecipação (refere-se à *prólēpsis*) é, pois, um esquema, uma ideia geral; não é uma lembrança (*souvenir*) disto ou daquilo, mas uma chamada (*rappel*) de uma pluralidade de experiências semelhantes...”.<sup>58</sup>

Se analisarmos com cuidado os quatro modos da *prólēpsis* descritos por Diógenes Laércio, veremos, em última instância, que eles se restringem a três. Se bem que, a par dos quatro significados mencionados, haveria um quinto, o de conjectura (*hypólēpsin*). Para entendermos melhor essa questão específica, por certo nos ajuda o que consta na mesma *Carta a Meneceu*: “Ímpio (*asebēs*), diz Epicuro, não é aquele que rejeita os deuses do povo, mas o que adere às opiniões (*dóxas*) que o povo tem a respeito dos deuses. Ora (explica), não são prenoções (*prolēpseis*), mas falsas conjecturas (*hypolēpseis*) que o povo sentencia acerca dos deuses”.<sup>59</sup> A manifestação de Epicuro é bastante clara: ele diz que a opinião (a *dóxa*) do povo a respeito dos deuses não é *prólēpsis*, mas *hypolēpsis*, ou seja, falsa conjectura. [Recordemos que Diógenes Laércio: referindo-se ao epicureus, disse que eles denominavam a *dóxa* também de *conjectura* (*hypólēpsin*), e que a qualificavam “de verdadeira e de falsa”].<sup>60</sup> Atribuir, por exemplo, aos deuses poderes para intervir nos fenômenos da natureza (em benefício ou malefício dos mortais) seria enunciar uma *hypolēpsis*, ou seja, forjar uma mera suposição, que, todavia, carece de confirmação. Na medida em que alguém solicita aos deuses em geral, ou apenas a um deles, um benefício ou malefício, e que, em consequência, algo eventualmente

ocorre, mesmo assim, não há como confirmar se tal ação foi mesmo decorrente do pedido e da ação do deus... É evidente que a questão aqui vale apenas como ilustração, na medida em que Epicuro rejeita a possibilidade de um deus proporcionar algum mal. A esse respeito, perante os deuses, não carecemos de nos preocupar, a não ser perante os homens, neles, sim, está o nosso problema.

Retomando a questão: a razão de os quatro significados se restringirem a três, se deve ao fato de que o 4º significado (o da *prólēpsis* como *katholikē nōesis*, conceitos universais) nada mais é que uma explicitação ou ampliação do 3º, do da *prólēpsis* concebida enquanto *énnoia* (noção, conceito). O curioso dessa ampliação é o teor particularmente aristotélico da linguagem, em termos semelhantes ao que já observamos na definição de Sexto Empírico da *prólēpsis* vinculada à empiria. A *prólēpsis* é nesse contexto suposta (dentro de uma mentalidade aristotélica) nos termos de um *um comum* viabilizador de conhecimento e derivado, por analogia, de uma pluralidade de experiências em que sobressaem semelhanças, e da qual se retira (por indução) um *um universal* predicativo de conhecimento ou da veracidade, ou seja, de um universal enunciador de *algo* significante e consistente *sobre algo*.

Foi Aristóteles quem sugeriu a ideia de que a ciência se faz por amostra, que só conhecemos determinada realidade (coisa ou indivíduo) em referência a certa pluralidade, em dependência da qual formulamos um *um comum* (para muitos, aplicado a uma pluralidade). Por exemplo, de um número “x” de indivíduos observados (levando-se em conta as semelhanças) induzimos um juízo único, universalmente válido para todos, em consonância com a amostra. Damos como conhecido, por exemplo, *este homem*, em relação (por *analogia*) a outros homens, aos quais atribuímos o conceito *homem*, com o qual verbalizamos a sua substância, o seu *ser assim* inferido como sujeito (*hypokeímenon*) que nos serve de base para o discurso. Se, ao contrário, um indivíduo ou coisa se apresenta como uma unidade isolada, unívoca e indistintamente existente, sem fazer *comunidade* com um ou mais indivíduos ou coisas semelhantes, então ficamos impossibilitados de conhecer. Portanto, não basta ver (não são os sentidos que nos dão a ciência do que quer que seja), é necessário, diante do que vemos, formular enunciados significantes, a partir de conceitos ou noções igualmente significantes... Há aqui uma reciprocidade entre conceitos significantes e percepção sensível, no sentido de que, vinculados,

nos dão ou fornecem (no percurso de nossas experiências cotidianas revigoradas pelo transcurso do tempo) um modo sempre renovado de enunciar conceitos e de vivenciar perceptos. Em cada novo dia, quer queira, quer não, por mais arraigados em nossos *bons* princípios, estamos inevitavelmente sempre abertos e prontos para nos surpreender, para (querendo, ou, por vezes, sem querer) nos desarrumar a nós mesmos, e (muitas vezes, dolorosamente) nos renovar.

Ora, o *um comum* aristotélico foi o legítimo herdeiro da *koinônia* heracliana,<sup>61</sup> e foi no contexto dessa herança que adveio, para Epicuro, a *prólēpsis* enquanto *katolikēn nó̄esin enapokeiménēn*, ou seja, enquanto noção ou *ideia universal guardada* na mente. Não dá, com efeito, para vincular imediatamente o que Epicuro concebeu por *katolikēn nó̄esin* com o que supôs Aristóteles sob os termos de um *um comum* (para ou sobre muitos) quer nos termos de uma experiência única, quer de uma noção universal.<sup>62</sup> A *katolikēn nó̄esin* (a ideia ou noção universal) tem a sua significação primeira no que Epicuro denomina de *koinonē nó̄esis hypegráphē*, de *noção comum prefixada* em todas as mentes. Devemos “conceber o divino (escreveu Epicuro a Meneceu) como um vivente incorruptível e bem-aventurado, conforme a noção comum de Deus prefixada em nós (*koinonē nó̄esis hypegráphē*)”.<sup>63</sup> Trata-se, com efeito, de uma noção que tem a sua origem na natureza da mente, no sentido de que a mente (ou a razão – não uma, mas toda razão) humana, em referência a um Deus, só pode conceder o seu *ser* sob os seguintes predicados: ser vivente (e não morto), ser eterno (e não submisso ao processo da geração) e ser feliz (e não infeliz).

As *prólēpsis* se constituem em fundamentos semânticos, ou seja, em noções que detêm significados primordiais, de modo que (como já mencionado) elas têm por função expressar a verdade (se quiser, a realidade) daquilo pelo qual algo é analiticamente referido como sendo de tal modo e que não pode ser de outra maneira, a risco de ser falso – no que, aliás, Epicuro aqui resguarda o princípio canônico da ontologia grega, segundo o qual o que existe é sempre verdadeiro, real, nunca falso, irreal. Aplicado tal conceito de verdade (ou realidade aos deuses ou a Deus), resulta que é inconcebível pensá-lo sob outros termos que não o de um “vivente incorruptível e bem-aventurado (*tòn theòn zōon aptharton kai makárion*)”.<sup>64</sup> Não dá, pois, para pensar um Deus, na medida em que o

pensamos como existente, que seja um não vivente, ou corruptível, ou infeliz, um ser que desfruta de uma eterna infelicidade celestial! A respeito de Deus, isto na medida em que queremos pensá-lo, formularia a respeito dele um *ennoêma* relativo à verdade ou realidade dele, temos que nos ater ao compatível com o pensar humano, ou seja, admitir aquilo (a *prólépsis*) que a mente humana por ou em sua natureza admite, e é capaz de inferir: que ele é (ou seja, só pode ser) um ser vivo, incorruptível e feliz.

As máximas (37 e 38) que Epicuro formulou a respeito da justiça podem ainda nos ajudar a compreender melhor o conceito de *prólépsis* enquanto *katolikên nóēsin*. Eis o raciocínio dele: a justiça só pode ser concebida no contexto das relações recíprocas, não fora dessas relações.<sup>65</sup> O justo se define mediante duas noções, a de *comum* (*tò koinòn*) e a de *o mesmo* (*tò autó*), e pelo *proveito* em favor dos membros da comunidade.<sup>66</sup> A função da lei é prescrever a justiça, o que é justo, isto é, o *comum* e o *mesmo* para todos (mesmo que a lei não seja por si só suficiente para determinar toda a justiça). É, com efeito, o benefício que a lei traz para as relações recíprocas na comunidade que confirma (*epimartyroúmenon*) a justiça prescrita pela lei.<sup>67</sup> Se não se observa esse *proveito* (*symphéron*, *synépheren* – termos que Lucrécio traduziu por *utilitas*), então a lei, efetivada na vida prática da comunidade, não detém a natureza do justo, e, se não detém, resulta em desacordo com a *prenoção* (*prólépsin*) da justiça, qual seja, a do *proveito* (da *utilitas*) que se observa no cotidiano *das ações* (*tà prágmata*) da comunidade (ações efetivadas em consonância com a lei). É, portanto, nos reflexos da lei posta em prática que observamos ou não a sua *utilidade*, e é nessa utilidade (proveito, benefício) que forjamos a *prólépsis*, a *prenoção* do justo.

Em outros casos, por exemplo, quando dizemos “isto é um *homem* (*ánthrōpos*)”, nesse dizer vem veiculada a *prólépsis* daquilo (daquele algo ou coisa perceptível na *empiria*) do qual guardamos na mente a sua imagem; basta eu dizer “homem” sem sequer apontar para algo concreto na *empiria*, que, imediatamente, vem à mente (se desprende de modo vívido do depósito da memória, e na mente se põe presente) tudo o que, relativamente à *noēsis* “homem”, sei ou suponho saber nos termos de um “conhecimento” derivado quer da *aísthēsis*, quer dos *preconceitos* que a respeito dele (e de uma pluralidade) guardo na memória. Trata-se, com efeito, de um *saber* que pronta e instantaneamente se impõe à mente e se

*antecipa* a qualquer outro saber que me disponho a ter ou a formular. Em outro caso, quando dizemos, por exemplo, “Pedro é um homem bom”: a) apesar de o termo *homem* não dizer tudo ou quem é exatamente Pedro, indica a pluralidade relativa ou em decorrência da qual podemos dizer algo significativo a respeito de Pedro (ou melhor, do sujeito empírico ao qual, sob o nome de Pedro, dizemos que *é* ou *existe* como homem); b) no caso do termo *bom*, ele não diz, do mesmo modo, tudo a respeito do que é ser bom, mas dá indicativos de uma *ideia* de bondade forjada em nossa mente: primeiro, em decorrência do natural experienciar movimentos de acolhimento ou de rejeição, percepções de atração ou retração, que, por natureza, viabilizam em nós (através do acolhimento) a ideia do que é bom e (da rejeição) do que é ruim; segundo, da experiência vivida, pela qual, no decorrer do tempo, nos debatemos com um constante redimensionamento do que supomos, nos termos de uma opinião correta, abalizada, como bom ou ruim. Trata-se, com efeito, de *esquemas* mentais que vão se sedimentando na mente, e que, entretanto não *dizem o que é*, pois apenas *esboçam* ideias de bondade ou de maldade, ideias do que é certo ou do que é errado.

#### 4 – PRÓLÉPSIS, KATALÉPSIS E ENAPÓLÉPSIS VINCULADAS ENTRE SI

Vimos como Diógenes, referindo-se aos epicureus, dizia que eles falavam “da *prolépsis* como se fosse uma *katalépsis* (uma apreensão ou possessão)”<sup>68</sup> disponível em nós como uma lembrança (*mnêmên*) de tudo o que, de fora (*éxôthen*), sorvemos pelos sentidos e que em nós se manifesta de modo claro (*phanéntos*). O que sorvemos de fora, em nós vem a residir na forma de um depósito guardado na memória, do qual, a qualquer momento, dele podemos nos valer. “A prenção, portanto (isto foi o que observou Goldschmidt), não é somente uma *ideia geral* (*katholikê nóesis*); ela é também (...), despertada em nós pelo simples anúncio da palavra que a designa, uma imagem mental conformada a essa ideia (*katà prólēpsin... týpos*)”.<sup>69</sup> Por exemplo, se alguém nos diz – isto é um homem, ou isto é um cavalo, isto é um boi –, imediatamente, pela palavra pronunciada (homem, cavalo ou boi) recolhemos na mente a sua *forma* ou *esquema* (*týpos*), e, com ela, toda uma antecipação *preconceitual* guardada na memória, fruto da mescla entre sensações e opiniões anteriores acumuladas na mente. A significação de cada nome, ou, dito de

outro modo, todo um conjunto de signos de reconhecimento que o nome evoca à mente, em nós se põe disponível de modo imediato e evidente (*enargés*). Em vista disso (assim como destaca o próprio Diógenes) eis, relativamente às *prólēpseis*, um princípio canônico de Epicuro: “não podemos buscar o que procuramos sem o conhecer de antemão”...

Cícero disse praticamente o mesmo, que, para Epicuro, sem a posse da *prólēpsis* (sem uma noção ou conceito prévio) disponível na mente, não estamos em condições “de refletir, de investigar e de discutir o que quer que seja”.<sup>70</sup> Explicando: não há como, por exemplo, referirmos a algo, isto é, a um homem, a um cavalo, a um toco – sem que, por *antecipação*, nada saibamos a respeito, ou melhor, sem nunca antes tê-los visto, sem que, perante nosso campo de observação, nunca tivesse se apresentado um homem, um cavalo, um toco, e deles não conservássemos o *týpos* em nossa lembrança. É necessário, pois: a) no caso das coisas empíricas, conhecer por *antecipação* a imagem (forma) daquilo ao qual nos referimos ou que dispomos sobre ele discutir ou investigar; b) no caso de questões não empíricas, carecemos de ter na mente uma prenóçao. Se nada em nossa mente conseguimos encontrar relativamente ao que nos propomos discutir e/ou investigar, nem a imagem nem a prenóçao, então a investigação e o discurso restam inviáveis.

Neste ponto, observamos em Epicuro algo semelhante ao já proposto desde Heráclito e também por Aristóteles, quanto ao processo do investigar ou do conhecer. Na medida em que expunha o seu *logos*, Heráclito dizia fazê-lo do seguinte modo, e nos seguintes termos: “detalhando (*diaréon*) a natureza de cada coisa e enunciando (*phrázōn*) como é”.<sup>71</sup> Esses dois verbos, *diairéô* (detalhar, distinguir, dividir, definir) e *phrázô* (indicar, dizer, enunciar, explicar) que vieram a se tornar a expressão tanto da atividade da Ciência quanto da habilidade do homem de ciência, do qual são requeridas certas competências. Como pode alguém, por exemplo, fazer ciência se não sabe distinguir algo de algo, por exemplo, o botânico que não sabe distinguir uma folha de outra, o médico que não sabe distinguir os órgãos internos de seu paciente? Trata-se, com efeito, de uma capacidade (o *distinguir* isto daquilo) que se inicia quase espontaneamente na infância, com a pergunta, sempre muito insistente, *o que é isto?* Questão que está na base de toda a reflexão filosófica de Parmênides. Por esse perguntar se processa um movimento em que se

vincula o perceber (o ver ou visualizar, o sentir) e o enunciar, ou seja, o nomear algo ou o dotar simbolicamente o que se vê de significação. É, pois, por essa vinculação (do perceber sensível com a referência nominativa) que se estabelece em nós a capacidade de distinguir algo de algo, uma coisa de outra. Por ela se dá em nós também (e esta, sem dúvida, é a questão de Epicuro) o que ele denomina de *prôlēpsis*: por ele concebida como prenção ou antecipação da mente com que nos tornamos aptos para investigar e discursar, isto é, construir falas compreensíveis ou intercomunicativas a respeito de algo.

Como falar de bois ou de cavalos sem antes nunca tê-los visto? Como falar de justiça sem ter sequer uma mínima noção a respeito? Relativamente às coisas empíricas, é óbvio que não basta ver. Afinal (e isto Epicuro sabia muito bem), não são os sentidos que nos dão a ciência do que quer que seja, porquanto nos fornecem uns quantos elementos. Do cavalo, por exemplo, vemos formas e cores, sentimos cheiros, nos fixamos em sons que ele produz, enfim, observamos modos externos de ser; do homem, isto é, daquele que observamos fora de nós, nos damos conta de elementos semelhantes aos observados no cavalo (formas, cores, modos parentes de ser etc.), porém, relativamente ao ser homem, se põe, para nós (subjetivamente considerado) o fato de sermos homens: *ser* e se portar como tal, de modo que o *ser homem* não se dá ou se põe para nós (como se põe o cavalo) como pura exterioridade. Nós não observamos, experienciamos e/ou vivenciamos as coisas sensíveis todas do mesmo modo, mas as submetemos (sujeitamos) todas a noções ou conceitos, ou, se preferir, a símbolos de reconhecimento. Daí que, para podermos saber *o que é* (não propriamente enquanto sensível, visto que, pelo sensível, por exemplo, “sabemos” que o doce é doce, o quente é quente, um cavalo é um cavalo), carecemos, perante o que *sentimos* (isto é, que vemos, observamos, percebemos), de formular enunciados significantes, ou seja, abrigar no conceito ou nele sujeitar o que é. Daí que “conhecer” significa também estabelecer conexões: ligar *isto* a *aquilo* a conceitos, sob pontos de referência e mediante critérios. Para que alguém, entretanto, possa fazer isso, ou seja, estabelecer conexões, é preciso em primeiro lugar saber distinguir, pois quem não sabe distinguir está incapaz de fazer ciência! Também carece de deter na mente alguma noção, ou melhor, prenções antecipadas; não, com efeito, noções inventadas, decorrentes de puro imaginário ou de “fantasias” míticas. As antecipações carecem da natural

vinculação do (humano) perceber com o nomear, do ver com a necessidade de forjar opiniões... Daí por que as *prólēpseis*, em vista de todos esses qualificativos (segundo, no caso, a expressão de Diógenes), são de uma “clareza e evidência imediatas”.<sup>72</sup>

Elas são, ademais, “critérios de verdade”... Ou melhor, dado que verdade e realidade para os gregos são também sinônimos, elas são, isto sim, critérios de certificação da realidade. É pela *prólēpsis* homem, cavalo, boi etc. que dou, por antecipação, como previamente conhecidos, homens, cavalos, bois... Daí que, o que a esse respeito diz Marcel Conche, não consta como plenamente acertado. Diz ele: “As antecipações não são (...) critérios de verdade, e não são *evidentes* porque elas são imagens genéricas inteiramente fundadas na evidência da sensação”.<sup>73</sup> Ora, também para Aristóteles, homem, cavalo, boi etc. são “imagens genéricas”, mas, mesmo assim, um *um comum*, na forma de noções ou conceitos gerais com os quais damos por conhecidos sujeitos particulares referidos a uma pluralidade unidade por parentescos de semelhanças; tais “imagens genéricas” são, aliás, por ele referidas como a substância (*ousía*) de sujeitos concretos.<sup>74</sup> Assim, para Aristóteles, também para Epicuro, as noções gerais, que ele denomina de *prólēpseis*, não são meras *imagens* genéricas, mas, pelo fato de estarem vinculadas à empiria e ao uso raciocinante da linguagem, são elas próprias evidências em vista das quais nos pomos em condições de, por exemplo, dizer algo significante a respeito de algo...

É evidente que não dá para dizer, por exemplo, que a *prólēpsis* “homem” contenha em si mesma (enquanto noção ou conceito) a mesma ideia geral acessível para todos os indivíduos. Ela contém ou vai de um mínimo a um máximo de representação ou conhecimento – um *máximo*, aliás, que nunca é pleno, acabado, visto que a *prólēpsis* concebida por Epicuro participa do movimento dialético do representar e/ou do conhecer. É próprio, digamos, de sua natureza o alargar-se em dependência da disposição, memória ou “depósito” interior à mente humana – não em geral, mas enquanto dada em indivíduos particulares específicos. Vale aqui, a título de ilustração, o que proferiu Heráclito: “Tão longo é o caminho da alma, e tão profundo o logos que ela retém, que jamais encontrarás os seus limites, percorrendo-o”;<sup>75</sup> “Da alma é o logos que aumenta a si mesmo”.<sup>76</sup>

A *prólēpsis* se dá em nós como uma interioridade, e em nós experimenta sempre um alargamento em dependência do que está *depositado* (*enapokeiménēn* – conforme expressão constante em Diógenes Laércio, em sua definição da *prólēpsis*)<sup>77</sup> ou que está *guardado* na mente, e nela preexistente, ou seja, está aí sempre à nossa disposição. Esse processo em nós se dá de modo semelhante ao que Epicuro concebeu relativamente ao nascimento e alargamento do *Kósmos*, que, por força de um conglomerado de átomos, é movido, desde a *origem*, em seu ciclo generativo, e por cujo movimento permanentemente se dá, e se efetiva, a promoção de uma *ruptura* – *tàs ex archēs enapólēpsis*.<sup>78</sup> Entretanto, a *enapólēpsis* não diz respeito exatamente a um resíduo ou depósito no sentido do verbo *enapókeimenai* (tal como comparece em Diógenes, e que comporta o sentido de *estar guardado*, depositado), e sim, em dependência desse depósito, a uma ação ao mesmo tempo de ruptura (de interceptação) e de retenção ou aprisionamento de algo. A *enapólēpsis* referida por Epicuro é (mesmo que complementar) distinta da *enapóleipsis*, que significa justamente depósito, resíduo; donde o verbo *enapoleípô* é o que vai restando ou ficando como depósito sedimentado (acumulado) na mente.

Há, enfim, em Epicuro, toda uma sinfonia de termos relativos à *prólēpsis* que se complementam e que se explicam reciprocamente. Além da *enapólēpsis*, temos também a *katálēpsis*,<sup>79</sup> em geral traduzida por *apreensão* (sensitiva e intelectiva de algo). Referida à *prólēpsis*, a *katálēpis* é uma apreensão, não nos termos de uma percepção imediata do sujeito senciente perante algo que se põe perante seu campo de observação; ao contrário, é uma apreensão da *opinião* continente na memória (resíduo ou depósito cumulativo de saber) solicitada a partir da *imagem* (da *eídōla*, como diz Epicuro,<sup>80</sup> em dependência de Platão, ou da *phantasia aisthêtikê*, como dissera Aristóteles) desenhada na mente em dependência de certo nome pronunciado: por exemplo, basta a pronúncia da palavra *homem* para “vermos” na mente um homem, a palavra *boi* para vermos um boi, e, consequentemente, sabermos a respeito dele algo em decorrência de um acúmulo subjetivo de um saber objetivo, que, como já visto, sempre vai de um mínimo a um máximo de conhecimento. (A *Alegoria da Caverna* de Platão é muito instrutiva quanto a estes supostos níveis de verdade ou de conhecimento.)<sup>81</sup>

Distinguir seres ou objetos empíricos, por certo não é tão complicado:

as evidências empíricas facilitam a distinção. Não é assim tão difícil distinguir um elefante de um rato, uma espiga de milho de um cacho de banana... E tais imagens estão depositadas de modo tão vívido em nossa mente que, se quisermos, por exemplo, desenhar uma delas, fechamos os olhos para “vê-las” melhor! E, efetivamente, distinguimos bem uma da outra. A esse respeito, a dificuldade se insere na *ciência* do agir humano, relativamente à qual não somos assim tão eficientes em distinguir com precisão o suposto como certo do tido como errado, a bondade da maldade, o justo do injusto. Isso, no entanto, não quer dizer que não tenhamos em nós disponíveis mecanismos de percepção. Somos naturalmente capazes, por exemplo, de observar os *reflexos* de nossos atos ou ações quer em nós mesmos quer na reação dos outros membros da comunidade. Por este *refletir*, vamos despertando e ativando em nós a faculdade racional. Não podendo, é bem verdade (isto também para Epicuro), nos valer de efetivas evidências empíricas (por exemplo, a respeito da honestidade, da correção ou bondade moral), resta-nos, com efeito, a razão humana. Ora, ela não opera sem símbolos, e também (esta é uma característica própria da doutrina epicurista) não se desvincula da experiência humana vivida, de modo que é nesse nível, em que se consorcia vivência e linguagem, que forjamos opiniões plausíveis (pressupostas como corretas) a respeito do que adotamos como honesto, correto, bom; e as forjamos vinculados a uma comunidade de relações, e não mediante uma racionalidade isolada, solitária. É, aliás, em decorrência desse não isolamento da razão que, por sua vez, não opera com meras noções etéreas, desvinculadas de algum consórcio com a experiência, que se põe o *status* (a posição ou o desempenho) filosófico da ética no contexto da doutrina do epicurismo (tema que requer um estudo à parte).

Aqui, todavia, resta por fim ainda dizer que, assim como as opiniões que pressupomos como corretas (a respeito do honesto, correto, bom etc.), as forjamos numa comunidade de relações, também sujeitamos qualquer nova ideia a uma ordem quer coletiva, quer subjetiva. Todas as nossas aquisições ideativas forçosamente sofrem de um ajustamento que se promove entre as aquisições anteriores e as novas. Temos sempre disponível na mente uma ideia pronta ou um conceito prévio que se sobrepõe às ideias ou conceitos novos. Trata-se de uma sobreposição como que espontânea, que se dá no interior da mente, feito uma diligência natural, muitas vezes, aliás, confundida como se em nós fosse

internamente dado *por natureza*, e que, não raro, nos leva a reconsiderar o novo pelo antigo, ou vice-versa, o antigo pelo novo. Perante o novo, as ideias antigas em nós sempre se impõem como preconceitos que se antecipam aos novos conceitos, e, por esse conflito, somos levados a necessariamente instituir uma nova ordem, dentro da qual restabelecemos a nossa tranquilidade e a nossa paz.

## 5 – O REDUCTIONISMO DE ALGUNS COMENTADORES

Boa parte dos comentadores de Epicuro, antes de três ou dos quatro significados da *prólepsis*, registra apenas um: o de *katolikēn nóēsin*, isto é, de *ideia universal*. Vejamos alguns: 1) Léon Robin a enunciou assim: como “uma espécie de pensamento universal que se forma em nós, ou seja, uma rememoração do que, de fora, umas quantas vezes se apresentou a nós”. E explica: “Se diante de mim alguém diz *homem, neve, calor*, sei imediatamente do que fala (...); porém, não o saberia se, antes, não tivesse tido a respeito umas quantas percepções”;<sup>82</sup> 2) Farrington disse algo semelhante: que as “antecipações podem ser definidas como ideias gerais, como equipamento mental pelo qual organizamos e interpretamos as sensações”;<sup>83</sup> 3) Cyril Bailey disse que a “antecipação é um conceito geral, derivado de percepções frequentemente repetidas aos sentidos”.<sup>84</sup> Em sentido estrito, a *prólepsis* não coincide com o ato da antecipação, e sim com o “conceito geral ou imagem composta (*general concept or compound image*)” que é a base do ato da antecipação. Nesse sentido, ele a comparou a uma “composição fotográfica (*composite photographs*)” formada na mente pela combinação de muitas impressões individuais;<sup>85</sup> 4) Jean Balaudé definiu a *prólepsis* como fruto de nossa capacidade de *formar ideias gerais*; e explicou dizendo que “a sensação não deve sobretudo ser concebida como pura receptividade: o que as sensações fazem aparecer é a presença nelas de um movimento de atenção ou de apreensão concomitante ao movimento do pensar, de modo que esse elemento comum ajuda a compreender a passagem da sensação à prenção”. E Balaudé disse ainda que “do fato de que todo conhecimento implica uma atividade da parte do sujeito, um ato de atenção, de apreensão, então a prenção se constitui no seio mesmo da sensação”;<sup>86</sup> 5) André Laks, na medida em que repete Manuwald,<sup>87</sup> disse que a “antecipação é uma

*memória* das percepções anteriores”, porém, acrescentou: “Ela se distingue radicalmente da sensação, desprovida de memória”.<sup>88</sup>

Todos os comentadores aqui observados têm um dado em comum: consideram as *prólēpsis* como um “pensamento universal” ou como “conceito ou ideia geral”. Todos também estão de acordo que se trata de *rememorações* organizadas a partir do sensível ou derivadas do acúmulo de percepções a respeito de uma mesma coisa. Na medida em que as *prólēpsis* são referidas às sensações, todos também vinculam a receptividade do sentir com o movimento do pensar. Em vista dessa vinculação (isto os comentadores não dizem explicitamente), poderíamos conceber a *prólēpsis* sob dois termos (conforme a tradução de Cícero, mas não, a rigor, como sinônimos): a) enquanto prenção: nesse caso a *prólēpsis* (na medida em que vincula o perceber e o pensar) vem a se constituir, da parte do sujeito mediado por um “ato de atenção”, em uma espécie de experiência. Quer dizer: a observação repetida de umas quantas vezes da mesma coisa leva o sujeito a um estado de atenção reflexiva, e, por ela, liga algo a algo, elaborando em sua mente ao que Epicuro denominou de *prenoção*, e, Aristóteles, de experiência, de *empeirías*; b) enquanto antecipação: nesse caso, a *prólēpsis*, enquanto *prenoção*, se exerce ou se impõe sobre a atividade senciente do sujeito, auxiliando-o quer a distinguir algo de algo ou isto daquilo, quer (por força de novas percepções) a reordenar a sua própria mente. Sob esse aspecto, a *prólēpsis*, enquanto *antecipação*, e, como tal (enquanto *memória* de percepções anteriores) é uma noção, ideia ou conceito que, depositada na mente do sujeito senciente, se dá ou se impõe, por antecipação, a qualquer atual e novo exercício do juízo. Portanto, e em vista do que aqui está dito, a *prólēpsis* é, sim, por um lado, “uma *memória* de percepções anteriores” (mas não, restritivamente, como dizem Manuwald e Laks); por outro, e como acrescentou Laks, dá, sim, para dizer que a *prólēpsis* “se distingue radicalmente da sensação desprovida de memória”; com efeito, seria preciso explicar que ela coincide com a *sensação provida de memória*, ou seja, com aquela sensação que veio a se ordenar, na mente, mediante noções ou conceitos.

De qualquer modo, dizer que a sensação (enquanto sensação) ou que os nossos sentidos não têm memória é bem pouco relevante, sobretudo na medida em que os nossos sentidos (e isso já foi descrito lá entre os ancestrais gregos, pelo pitagórico Alcmeão)<sup>89</sup> não estão desvinculados de

nossa atividade cerebral. A rigor não vemos com os olhos, não ouvimos com as orelhas, mas através dos olhos e das orelhas, e, portanto, vemos e ouvimos com o cérebro. É “o próprio cérebro (escreveu Platão, no *Fédon* – a partir de Alcmeão) que nos dá as sensações de ouvir, ver e cheirar, das quais resultariam por sua vez a memória e a opinião, e delas, quando adquirem estabilidade, nasceria o conhecimento”.<sup>90</sup>

Os nossos órgãos sencientes estão de tal modo vinculados à nossa atividade cerebral que é apenas exercício de abstração querer desvinculá-los. Daí que, percepções, pelo que consta em Epicuro, são atividades mentais, de tal modo que para cada percepção (atual) se impõe um estado presente, e, com ele, um modo particular de ver, de ouvir etc. São esses modos que predispõem o que ele denomina de *prólēpsis*. Bem por isso que a *prólēpsis* se dá na acumulação e duração do tempo vivido, em que se vai acrescentado (na medida em que se acrescenta) maior saber a uma noção específica ou conceito geral.

Nesse caso, sensação e prolepses participam conjuntamente (e nesse ponto estamos de acordo com Laks) do “círculo do conhecimento”, na medida em que a *prólēpsis* se modifica constantemente sob o efeito dos dados atuais fornecidos pelos sentidos, com o que promove um “movimento dialético da representação”, inclusive, de alargamento do conceito de *prólēpsis* para além de uma mera noção ou ideia geral. Trata-se, com efeito, de uma *ideia adquirida*, porquanto Laks diga que ela “não é nem uma ideia inata, nem adquirida, porque está sempre aí à disposição, no funcionamento da linguagem e do pensamento”.<sup>91</sup> Mas, bem entendido: *adquirida* não sob o sentido de uma ideia pronta, acabada, e sim sujeita a um permanente fazer-se, e, portanto, disponível quer no interferir, quer no arranjar-se (sob outros cuidados e atenções atuais da mente). Cabe, por fim, às prolepses, na medida em que se dão de algum modo “consolidadas” na mente, interferir, mais precisamente orientar o afluxo perceptivo, e, por certo, as opiniões que lhe estão vinculadas. A questão, portanto, vem a ser esta: nem o pensar nem o sentir em nós se dão, um perante o outro, de modo isolado. Há entre eles o que Epicuro denomina de *sympátheia*, de *afetação* ou *tendência* recíproca (termo que os latinos traduziram por *consensus*).

Por *sympátheia*, cabe logo explicitar, Epicuro expressa um compartilhamento, conexão ou liame,<sup>92</sup> mais precisamente, uma tendência

ou inclinação natural que reúne os dois, o sentir e o pensar, numa mesma função: promover em nossa mente (alma) a capacidade ou modos de pensar. Isole a alma dos sentidos (isto é, da corporeidade) e não teremos mais sensações – esse é o princípio da proposição de Epicuro.<sup>93</sup> São as sensações que ligam o pensar com o que está fora de nós, melhor ainda, que levam *o de fora para dentro de nós* (*tôn exothen prós hêmās*).<sup>94</sup> Vale como ilustração o que Sexto Empírico, comentando Heráclito, disse a respeito dos nossos sentidos (por ele dito *aisthêtikôn pórôn*), que eles são como que as janelas (*thyridôn*) pelas quais “entramos em relação com o que nos cerca”, e que, abertas para o mundo, “ativam em nós a possibilidade de pensar”.<sup>95</sup> Fechando-se essas janelas, ou seja, tapando nossos sentidos corporais, encerramos (aprisionamos) em nós a alma, e com ela desligamos a luz e a força do pensar. É, pois, pelos nossos sentidos, através de nossa corporeidade, que nos vinculamos ao mundo (ao que nos rodeia ou nos cerca), ao qual ficamos agarrados como que por uma raiz.

Ora, se fecharmos todas as janelas dos sentidos – os olhos, os ouvidos, o palato, o tato e o olfato – como sentir em nós a presença misteriosa da vida? Está certo que fechamos os olhos quando queremos ver melhor nós mesmos e os retratos do passado, porém, é com os olhos bem abertos que experimentamos toda a atual beleza da vida. A íntima relação entre ambos, entre o sentir e o pensar, entre o fora e o dentro de nós, é tão fixa e sólida que se carecem reciprocamente. Tal ligação, com efeito, não se dá restrita ao perceber, mas também vinculada à imagem projetada à mente e ao objeto (ou corpo) que a imagem (o fluxo da projeção) reproduz em consonância (no sentido de uma afinidade) com o objeto.<sup>96</sup> A *sympatheía* de que fala Epicuro corresponde, pois, a essa *ligação*: primeiro, entre sentir e pensar; segundo, entre sujeito e objeto. *Ligaçāo* pela qual as percepções (características, qualidades) do objeto são apreendidas pelo sujeito que as *processa* (arranja, organiza, ordena) em sua mente, e o faz em dependência de sua capacidade de exercício do juízo. Daí que, quanto maior a capacidade (que por sua vez depende da educação filosófica em vista dessa capacidade), menor a sua recepção *mítica* conferida a essa vinculação. Aliás, Epicuro, a respeito da relação sujeito objeto não é restritamente nem “realista” nem “idealista”, mas um misto de ambos. Do ponto de vista dele, os objetos, ao mesmo tempo que nos afetam (promovem afecção na

mente) e também condicionam em nós o “conhecimento” (o que podemos *saber* e verbalizar) a respeito deles, são “construídos” em nossa mente de acordo com a capacidade de percepção e de intelecção que temos. Há, entre nós (sujeito percetivo e intelectivo) e o objeto (isto é o que diz Epicuro), “uma ligação (*sympatheías*) entre o que se desprende e o que retorna ao objeto”, vinculação sem a qual “não seria possível gerar em nós a percepção (*epaísthēsis*)”, e, por consequência, a compreensão ou o entendimento.<sup>97</sup>

Por, enfim, ser fruto de uma íntima relação entre sentir e pensar, a nossa percepção não é apenas sensível, mas também inteligível. Dos objetos sorvemos *elementos* (átomos, corpúsculos) perceptivos (átomos, por exemplo, promotores do agrado e do desagrado) que instruem tanto o nosso corpo (todo ele concebido por Epicuro como um órgão perceptivo) quanto a nossa mente, que, por sua vez, não se reduz a um órgão estritamente racional, na medida em que só existe vinculada à nossa corporeidade. Ambos (corpo e alma) em nós não existem isolados: não somos, de um lado, um ser anímico, e, de outro, corporeidade. Somos, sim, tal como supõe Epicuro, um todo harmonioso em que o corpo (o sensível) e a alma (o inteligível) se dão unidos e conjugados sem qualquer fissura ou cisão: a alma é corpo e o corpo é alma, de tal modo unidos que qualquer desarranjo, negativo ou positivo, na forma de dor ou de prazer, reflete imediatamente um no outro: do corpo na alma, da alma no corpo.

*Corpo*, na linguagem de Epicuro, e em seu sentido próprio, é o *átomo*, e, em razão disso, o que denominamos *corpo* vem a ser um composto de átomos diferenciados pelos quais somos constituídos num *todo* ao mesmo tempo móvel e estável. Nessa relação corpo e alma, os desejos necessários do corpo (a satisfação de necessidades fundamentais tais como a fome, a sede) são, por Epicuro ditos, fáceis de realizar,<sup>98</sup> e ele admite, ainda, que é próprio da natureza corporal o satisfazer-se com pouco, melhor ainda, é pouco o que “à natureza do corpo” faz falta.<sup>99</sup> Epicuro, com efeito, não observa o mesmo em relação à alma, que, por sua vez, assim como o corpo, deveria se satisfazer com pouco. A alma não se apraz com pouco, não em razão de sua natureza, mas por força das opiniões falsas (da *pseudodoxía*) e das suposições falsas (das *ýpolépseis pseudeís*) que nela entulhamos, e que vêm a ser fonte de nossos grandes males. Foi em razão disso, no intuito de alertar seus concidadãos, que Diógenes de Enoanda

mandou esculpir esta frase no portal da cidade: “Observem como a maioria dos homens são doentes de falsas opiniões”.<sup>100</sup> Daí a importância dada pelos epicureus à importância da filosofia e à sua função: por um lado, ativar em nós a escuta (a exemplo do que propôs Heráclito)<sup>101</sup> de nossa natureza. Mas, como diziam, não só *ouvir* (dar atenção, observar) a natureza inerente às coisas vivas (nas plantas, nos animais), como também e, sobretudo, a que está presente em nosso corpo, e, por esse meio, nos reger; por outro, promover em nós a terapia da alma, quer liberando-a de seus entulhos (das falsas prolepses), quer educando-a a se satisfazer com pouco, com o que lhe é apenas suficiente e necessário e que nos permite viver em paz, serenos e tranquilos.

<sup>1</sup> Parte deste capítulo, sob outra ordem, foi publicada na *Revista Transformação* sob o título “Considerações acerca da *prólēpsis* de Epicuro” (Universidade do Estado de São Paulo, Marília, v. 35, n. 1, 2012, p. 3-22).

<sup>2</sup> “Sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse *prólēpsin* appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat” (*De natura deorum*, I, XVII, 45).

<sup>3</sup> *De natura deorum*, I, XVI, 44.

<sup>4</sup> *De natura deorum*, I, XVII, 45.

<sup>5</sup> Carlos García GUAL, *Epicuro*, Madri, Alianza Editorial, 2008, p. 84.

<sup>6</sup> Raul Seixas, na *Metamorfose Ambulante*, cantou as *prólēpsis* de Epicuro: “Prefiro ser essa metamorfose ambulante que ter aquela velha opinião formada sobre tudo... Quero dizer agora o oposto do que eu disse antes: eu prefiro ser essa metamorfose ambulante que ter aquela velha opinião formada sobre tudo”. Na medida em que o cantor se propôs a “dizer o oposto”, mas disse o mesmo, realçou e reconheceu que, das velhas opiniões, ninguém está livre!

<sup>7</sup> Se “nada está no intelecto que antes tenha estado nos sentidos – *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”, tudo o que não se submetesse a essa via, teria então de ser *ex mundi ratione*. Tratamos longamente sobre o conceito de *tò theîon* no *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*, p. 31ss.

<sup>8</sup> DK 22 B 86 – Plutarco, *Vida de Coriolano*, 38.

<sup>9</sup> DK 31 B 133 – Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 81.

<sup>10</sup> PLATÃO, *Fédon*, 65d - 66a.

<sup>11</sup> *De natura deorum*, I, XIX, 49.

<sup>12</sup> *cernere*, em sentido próprio, significa passar pelo crivo, separar, peneirar; daí, em sentido figurado, distinguir, discernir, ver com clareza.

<sup>13</sup> *De natura deorum*, I, XVII, 44.

<sup>14</sup> Dedicamos ao tema uma tratativa mais “sistêmática” no Cap. VI do *Questões fundamentais da filosofia grega*.

<sup>15</sup> DK 22 B 32 – Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 116.

<sup>16</sup> *De natura deorum*, I, XVII, 45; consta também em I, XX, 56.

<sup>17</sup> *De natura deorum*, I, XVII, 45. O que consta entre parênteses foi acrescentado.

<sup>18</sup> Chamada porque o pressuposto segundo o qual Platão *elaborou* uma teoria das ideias decorre de uma preocupação, da parte de estudiosos, intérpretes e comentadores, em sistematizar a questão, e não de Platão propriamente dito, ou seja, ele não elaborou uma *teoria* com esse nome. Platão,

aliás, não se vale apenas do termo *ideias*, mas também de *formas* e de *gêneros* (em particular no *Sofista*), a fim de registrar a discussão a respeito da questão. Dissemos *registrar*, em razão de que Platão, como já explicitamos em outros escritos, foi o mentor e escritor da Academia, de tal modo que, quando dizemos *a obra de Platão*, nos referimos a toda uma discussão, debates e confabulações teóricas no interior da Academia, dentro da qual jamais podemos esquecer a presença de Aristóteles... Por certo, Platão também não registrou a obra por escrito sozinho, mas sob a participação de outras mãos, as quais é difícil determinar; além do que, na obra, existem arranjos e adendos posteriores inseridos no decorrer da história e das preferências teóricas no interior da Academia, que subsistiu até o século VI. O certo é que a Academia fora gerenciada e administrada por Platão, isto perante os que para lá fluíam espontaneamente ou por algum tipo de “filiação”, e perante o poder público. É certo também que a Academia foi o recinto filosófico mais democrático de toda a História da Filosofia. Quando dizemos, aliás, a obra de Platão, não dá para desvinculá-la de Sócrates... Mas, Sócrates, no contexto da obra, não diz respeito rigorosamente a um indivíduo (porquanto, às vezes diga), mas a um personagem, mais exatamente a um *éthnos* ou linhagem filosófica. Sócrates, pois, não se confunde nem com o indivíduo Sócrates e, tampouco, como o porta-voz de Platão, e, sim, diríamos, com um *éthnos socrático*. O mesmo se aplica para quando os diálogos se referem a *Pitágoras*, a *Heráclito*, a *Parmênides* etc. Não quer dizer, todavia, que fossem *éthnos* dogmáticos, e sim abertos, receptivos, de modo que um socrático poderia também ser um pitagórico, ou seja, adotar pontos de vista convergentes entre as etnias ou linhagens filosóficas...

[19](#) Norman Wentworth DE WITT, *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 145.

[20](#) AÉCIO, *Placita*, IV, 11-12 ; apud Anthony A. LONG e D. N. SEDLEY (org.), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

[21](#) Não dá, com efeito, para prontamente se identificar o que, no geral, estoicos e epicureus conceberam pelo termo *prôlēpsis*.

[22](#) *De natura deorum*, I, XVII, 45.

[23](#) *De natura deorum*, I, XVI, 43.

[24](#) *De natura deorum*, I, XVII, 45.

[25](#) “Epicuro diz que Deus é feliz e incorruptível porque é eterno” (LACTÂNCIO, *Divinae institutiones*, III, 12).

[26](#) *De natura deorum*, I, 10, 25.

[27](#) Diógenes de Enoanda, frag. 30.

[28](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 123.

[29](#) Lucrécio II, v. 646-651.

[30](#) *De natura deorum*, I, XVI, 44.

[31](#) *De natura deorum*, I, XVII, 45.

[32](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 123.

[33](#) Termos com os quais Cícero traduziu *sterémnia* (*De natura deorum*, I, XIX, 49). Na *Carta a Heródoto*, o termo comparece em 46, 48 e 50, e quer justamente expressar as coisas sólidas.

[34](#) *De finibus*, I, IX, 31.

[35](#) *De natura deorum*, I, XVI, 44.

[36](#) *De rerum natura*: a) *notities*, IV, v. 479, V, vv. 182 e 1045; b) *notitia*: II, v. 745, IV, vv. 476 e 854, V, v. 124.

[37](#) *De rerum natura*, II, vv. 123-124.

[38](#) *specimen* ou *speciem* em dependência dos manuscritos *Oblongus* (O) ou *Quadratus* (Q). Em qualquer circunstância diz respeito a um *exemplar* ou modelo.

[39](#) *De rerum natura*, V, vv. 181-185.

[40](#) *De rerum natura*, V, vv. 1028-1029, 1041-1049.

[41](#) *De rerum natura*, II, v. 287.

[42](#) *De rerum natura*, I, v. 629; II, v. 1116; V, v. 1362.

[43](#) *De rerum natura*, I, v. 627.

[44](#) *De rerum natura*, V, vv. 187-194.

[45](#) Nesse ponto não dá para negar que a doutrina epicurista favoreceu o conceito dos utilitaristas modernos, no sentido de que a *utilidade* de uma ação é avaliada em vista ou em decorrência de suas consequências. No entanto, é preciso resguardar profundas diferenças entre ambos...

[46](#) É importante estar atento que a vinculação entre Lucrécio e Epicuro nem sempre é plana, ou seja, se dá numa correspondência linear. Não dá para dizer, com efeito, que Lucrécio, em certos pontos, reinventa Epicuro; o que faz é buscar, de diversas e de outras maneiras, explicá-lo, ou seja, tornar a doutrina de seu mestre comprehensiva e finalmente acolhida pelos contemporâneos de Roma.

[47](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 32.

[48](#) SEXTO EMPÍRICO, *Contra os moralistas*, II, Nota 1 (trad. de Jean Grenier, em *Oeuvres Choisies de Sextus Empiricus*, Paris, Aubier, 1948, p. 102).

[49](#) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 980b 28-29.

[50](#) *Carta a Heródoto*, 72.

[51](#) *De rerum natura*, I, vv. 451-458.

[52](#) *De rerum natura*, I, vv. 462-463.

[53](#) *Carta a Heródoto*, 73.

[54](#) *De rerum natura*, IV, vv. 473-477. Lucrécio se refere aos célicos, aos que julgam nada saber, que, entretanto, ao afirmar categoricamente que “nada sabem”, reconhecem que *sabem* que não sabem.

[55](#) PLATÃO, *Mênnon*, 96e; 98c.

[56](#) *Mênnon*, 98c; 99a.

[57](#) Jean BRUN, *L'épicurisme*, Paris, PUF, 2003, p. 41. Se bem que, na p. 85, Brun reporta-se às *prólēpseis* nos termos de *noções evidentes*.

[58](#) J. BRUN, *L'épicurisme*, p. 43.

[59](#) *Carta a Meneceu*, 123-124.

[60](#) *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X, 34.

[61](#) *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*, p. 201ss.

[62](#) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 981a 1-6.

[63](#) *Carta a Meneceu*, 123.

[64](#) *Carta a Meneceu*, 123; *Máximas principais*, I, 139.

[65](#) *Máximas principais*, XXXIII, 150.

[66](#) *Máximas principais*, XXXVI, 151.

[67](#) *Máximas principais*, XXXVII, 152; idem XXXVIII, 153.

[68](#) Por vezes também é traduzida por opinião correta, por pensamento, por ideia geral, mas nenhuma delas parece adequada. O de ideia geral, como já visto, diz respeito a uma *katholikê nóesis*, termo que define apenas um aspecto ou um dos significados da *prólēpsis*.

[69](#) Victor GOLDSCHMIDT, *La doctrine d'Épicure et le droit*, 2<sup>a</sup> ed., Paris, Vrin, 2002, p. 29.

[70](#) *De natura deorum*, I, XVI, 44.

[71](#) Eis o conjunto do fragmento: “Este logos, sendo sempre, os homens são incapazes de o compreender, antes ou depois de o haverem ouvido. Pois ainda que tudo aconteça conforme este logos, eles são inexperientes, mesmo experimentando-se em tais palavras e obras, assim como as exponho, detalhando a natureza de cada coisa e enunciando o que é” (DK 22 B 1 – Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 132).

[72](#) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 33.

[73](#) Marcel CONCHE, “Introduction”, em EPICURE, *Lettres et Maximes*, p. 25.

[74](#) Tratamos longamente da questão nos capítulos V e VI do livro *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*.

[75](#) DK 22 B 45 – *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 2.

[76](#) DK 22 B 115 – Estobeu, *Florilegio*, III, 1, 180<sup>a</sup>.

77 *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 33.

78 *Carta a Heródoto*, 77.

79 “tē dē lēgousin oioneī... Por prólepsin, eles (os epicuristas) entendem algo como uma apreensão ‘katalépsin’...” (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 33).

80 Termo que comparece várias vezes em Epicuro: *Carta a Heródoto*, § 46, 47, 48 e 50; *Sentenças Vaticanas* (*Epikourou prosthōnēsis*), 24; Usener, 355.

81 PLATÃO, *República*, VII, Explicamos esses vários níveis de verdade no *Questões fundamentais da filosofia grega*, p. 278ss.

82 Léon ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, p. 369.

83 Benjamin FARRINGTON, *A Doutrina de Epicuro*, p. 114.

84 Cyril BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*, New York, Russell & Russell, 1964, p. 247.

85 EPICURUS, *The Extant Remains*, p. 242, 262, 267.

86 J.-F BALAUDÉ, “Introduction”, em EPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, p. 47, 82-83.

87 Anke MANUWALD, *Die Prolepsislehre Epicurs*, Bonn, Diss, 1972, p. 6.

88 André LAKS, “Edition critique et commentée de la *Vie d’Épicure* dans Diogène Laërce X, 1-34”, p. 111-112.

89 É no cérebro, segundo afirma, que se dão as sensações, e, portanto, é por ele, em última instância, que nós vemos, ouvimos, cheiramos e degustamos. É pelo cérebro, dizia, “que nós sentimos os odores...” (DK 24 A 8 – Aécio, *Opiniões*, IV, 27, 1). “A audição depende das orelhas, pois elas contêm o vazio que ressoa (...), e o ar repercuta o som... O olfato depende do nariz, órgão que, no respirar, faz penetrar a inspiração até o cérebro. O órgão do gosto é a língua, morna e flexível, onde o calor derrete ‘os alimentos’, e a sua textura, porosa e macia, permite-lhe receber primeiro e conduzir. A visão se efetua por meio do líquido que umedece os olhos; que eles contêm fogo é uma evidência... Todas essas sensações são conduzidas ao cérebro segundo certo processo...” (DK 24 A 5 – Teofrasto, *Sobre os Sentidos*, 25-26).

90 Fédon, 96 b. Essa questão da memória geradora de conhecimento é retomada por Aristóteles no livro I da *Metafísica* (980b).

91 André LAKS, “Edition critique et commentée de la *Vie d’Épicure* dans Diogène Laërce X, 1-34”, p. 111-112.

92 *Carta a Heródoto*, 63.

93 “eis por que, quando a alma se vai, não há mais sensações” (*Carta a Heródoto*, 64).

94 *Carta a Heródoto*, 48.

95 DK 22 A 16 – Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 129-130.

96 *Carta a Heródoto*, 50, 52, 65.

97 *Carta a Heródoto*, 53.

98 Veja *Carta a Meneceu*, 130-131; *Máximas principais*, 15, 18; *Sentenças vaticanas*, 33.

99 “Também para a natureza do corpo observamos serem poucas coisas que lhe faltam...” (LUCRÉCIO, *De rerum natura*, II, vv. 20-21).

100 Diógenes de Enoanda, frag. 2.

101 Assim disse Heráclito: a “sabedoria consiste em dizer a verdade e em agir segundo a natureza, escutando-a” (DK 22 B 112 – Estobeu, *Florilégio*, III, 1, 178). O agir humano requer essa escuta, mas carece, todavia, de muito empenho, e por uma razão séria: porque “a natureza ama esconder-se” (DK 22 B 123 – Temístios, *Discursos*, V, p. 69).

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## I – OBRAS RELATIVAS A EPÍCURO

*Epicurea*, textos estabelecidos e classificados por Herman USENER (em Leipzig, 1887), e reeditados: a) Em 1926, Cyril BAILEY traduziu e comentou em detalhe os textos remanescentes de Epicuro: *The Extant Remains. With short apparatus, translation and notes by Cyril Bailey*. Hildesheim/Zurique/New York: Gerg Olms Verlag (republicado em 1970, depois em 1989); b) Em 1960 Graziano ARRIGHETTI se ocupou em submeter as obras de Epicuro a uma rigorosa análise filológico-crítica: *Epicurus. Opere*. Introd., texto crítico, tradução e notas. Turim: Einaudi (nova edição revista e ampliada em 1973); c) Em 1963, a *Epicurea* de Usener foi publicada na íntegra em Roma pela Casa Editrice L'Erma di Bretschneider, que abriu e estimulava uma coleção de *Studia Philologica* voltada para a publicação de obras clássicas; d) Em 1977, Marcello GIGANTE e Wolfgang SCHMID ampliaram o trabalho de Usener acrescentando à *Epicurea* o *Glossarium epicureum*; e) Em 1983, Margherita PARENTE traduziu as obras de Epicuro acrescentando fragmentos de textos dos primeiros discípulos de Epicuro: *Opere*. Contém ainda os textos dos primeiros discípulos de Epicuro. Introd. e tradução de Margherita Isnardi Parente. Turim: Unione Tipografico Editrice Torinese/UTET; f) Em 1987, Carlo DIANO organizou e submeteu à análise filológica somente os escritos morais de Epicuro: *Scritti Morali*. Texto grego ao lado. Introd. e tradução de Carlo Diano. Milão: Biblioteca Universitaria Rizzoli/BUR; g) Ainda na Itália, a mais recente tradução da *Epicurea* se deu em Milão: *Epicurea*. Texto Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener (org.). Texto grego e latino ao lado. Trad. e notas de Ilaria Ramelli (apres. de Giovanni Reale). Milão: Bompiani, 2002. Da França dispomos das seguintes obras: a) EPICURE. *Lettres, maximes, sentences*. Trad., introdução e comentários de Jean-François BALAUDÉ. Paris: Librairie Générale Française, 1994; b) *Lettres et Maximes*. Texto estabelecido por Marcel CONCHE. Paris: PUF, 1987; c) *La lettre d'Épicure [à Hérodote]*. Introd., texto e comentário com glossário, índice grammatical e índice das palavras gregas de Jean BOLLACK, Mayotte BOLLACK e Heinz WISMANN. Paris: Éditions de Minuit, 1971; d) BOLLACK, Jean. *La pensée du plaisir*. Textos morais, tradução e comentários. Paris: Éditions de Minuit, 1975. Traduções brasileiras: *Antologia de Textos de Epicuro*. Trad. de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1980; EPICURO. *Carta sobre a Felicidade, A Meneceu*. Texto bilíngue. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: Unesp, 1997; *Máximas principais*. Introdução, tradução e notas de João Quartim de Moraes. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 13, IFCH/Unicamp, 2006.

## II – *DE RERUM NATURA* DE LUCRÉCIO

Dispomos de vários textos: LUCRETI. *De rerum natura*. Cyril Bailey (org.). Vol. I: *Prolegomena, text and critical apparatus, translation*; Vol. II: *Commentary, Books I-III*; Vol. III: *Commentary, Books IV-VI, addenda, indexes*. Oxford: Oxford University Press (Clarendon Press), 1947 – a mais recente edição é de 1986; *De la nature*. Texto estabelecido e traduzido por Alfred Ernout, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1948 (recentemente republicada sob a revisão de C. Rambaux. Paris: Belles Lettres, vol. 1, 1985, vol. 2, 1990); *De rerum natura. De la naturaleza*. Introd., tradução e notas de Eduard Valentí Fiol. Barcelona: Bosch, 1985; *La natura*. Introd., texto

criticamente revisto, tradução e comentário de Francesco Giancotti, Milão: Garzanti, 1994; *Da natureza*. Tradução e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 21-135.

### III – CÍCERO, MARCO TÚLIO:

- 1) *De finibus bonorum et malorum*: a) *De termes extrêmes des biens et des maux*. 2 vols., texto estabelecido e traduzido por Jules Martha. 5<sup>a</sup> tiragem revista, corrigida e aumentada por Carlos Lévy. Paris: Les Belles Lettres, (t. I) 1990, (t. II) 1989; b) *De finibus bonorum et malorum*. Com tradução inglesa de Harris Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1999; c) *Do sumo bem e do sumo mal*. Tradução de Carlos Ancêde Nougué. São Paulo: Martins Fontes, 2005; 2) *De natura deorum*: a) *De natura deorum*. Com tradução inglesa de Harris Rackham (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 2000; b) *De la nature des dieux*. Tradução nova com observações e notas de Charles Appuhn. Paris: Garnier, 1933 (disponíveis na UFRGS); c) *Da Natureza dos Deuses (De Natura Deorum)*. Introdução, tradução e notas de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Nova Vega. 2004; 3) *Tusculanae disputationes: Disputas tusculanas*. Tivemos acesso a duas fontes: a) Tradução nova com observações e notas de Charles Appuhn. Paris: Garnier, 1958; b) Texto em latim e em espanhol. Intr., trad. e notas de Julio Pimentel Alvarez. México: UNAM, 1987; 4) *Academica: Academica*. Com tradução inglesa de Harris Rackham (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 2000 (consultamos também: *Academica*. Texto revisado e explicado por J. S. Reid. Hildesheim: Olms, 1984); 5) *Epistolarum ad familiares (Lettres Familieres)*. Vol. I, Livros I-IV, Vol. II, Livros VII-XI e Vol. III, Livros XII-XVI. Tradução nova de Édouard Bailly. Paris: Garnier, 1933, 1934 e 1935; 6) *Brutus. La Perfection Oratoire*. Tradução nova com uma introdução, observações e notas por François Richard. Paris: Garnier, 1934; 7) *De fato. Traité du Destin*. Texto estabelecido e traduzido por A. Yon. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

### IV – DIÓGENES DE ENOANDA

- CHILTON, C. W. *Diogenes of Oenoanda. The fragments, translation and commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1971; *La philosophie épiqueurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d’Oenoanda*. Introd., tradução e notas de Alexandre Etienne et Dominic O’Meara (Collection ‘Vestigia’, pensée antique et médiévale, n. 20). Friburgo-Paris: Ed. Universitaires Fribourg/Ed. du Cerf, 1996; *I frammento di Diogene d’Enoanda*. Casanova, A. (org.). Studi e Testi 6. Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Scienze dell’Antichità “Giorgio Parsquali”, 1984. GORDON, Pamela. *Epicurus in Lycia: the second-century world of Diogenes of Oenoanda*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. SMITH, Martin Ferguson. “More new fragments of Diogenes of Oenoanda”. In: BOLLACK, Jean & LAKS, André. *Cahiers de Philologie. Etudes sur l'épicurisme antique*, I., Lille: Press Universitaire, 1976, p. 279-318; Idem. *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean inscription*. Nápoles: Bibliopolis, 1993; Idem. “Excavations at Oinoanda 1997. The new Epicurean texts”. In: *Anatolian Studies* 48 (1998): 125-170; Idem. *Supplement to Diogenes of Oenoanda: The Epicurean Inscription*. (Instituto Italiano per gli Studi Filosofici: La Scuola di Epicuro, Suplemento 3). Nápoles: Bibliopolis, 2003.

### V – DIÓGENES LAÉRCIO

- Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus libri decem*. (Graece et latine). Carel Gabriel Cobet. Parisiis: Editoribus Firmin-Didot, 1929]. Obras das quais nos valemos: Diogene Laerzio. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Texto grego do lado, Giovanni Reale (org.) com a colaboração de Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Milão: Bompiani, 2005; LAKS, André. “Edition critique et commentée de la Vie d’Épicure dans Diogène Laërce X, 1-34”. Trad. e notas de André Laks. In: BOLLACK, J. & LAKS, A. *Cahiers de Philologie. Etudes sur l'épicurisme antique*, I. Lille: Press Universitaire, 1976, p. 1-118; *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.

## VI – ESTOICOS, CRISIPO E SÊNECA:

ARNIM, Johannes von (org.). *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vols. Stuttgart: Teubner, 1968 – um bom número de fragmentos encontra-se em LONG, Anthony A.; SEDLEY, David N. (org.). *The hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University, 2006; SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Gulbenkian, 1991; *Epistulae morales, ad Lucilium*. <http://www.intratext.com>; *Sobre a firmeza do homem sábio*. Edição bilíngue. Tradução de Ricardo da Cunha Lima. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

## VII – FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS

DIELS, Herman e KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18<sup>a</sup> ed. (Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951). Zurique-Hildesheim: Weidmann, 1989; DUMONT, Jean-Paul, DELATTRE, Daniel e POIRIER, Jean-Louis. *Les Présocratiques*. Quetigny-Dijon: Gallimard, 1988; KIRK, G. S., RAVEN, J. E. e SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. Trad. de Carlos Alberto L. Fonseca. Lisboa: Gulbenkian, 1994; SPINELLI, M. *Filosofos Pré-Socráticos. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: Edipucrs, 3<sup>a</sup> ed., 2012.

## VIII – PLATÃO E ARISTÓTELES

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução e texto por Louis Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1989; *Fédon*. Trad. introd. e notas de M. Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991; *República*. Trad. de Franco Sartori. Com texto ao lado. Bari: Laterza, 1997; *Mênon*. Trad. de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001; *Teeteto*. Trad. de M. Valgimigli, intr. e notas de A. M. Ioppolo. Classici della filosofia con testo a fronte. Laterza, 2002; ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Valentín García Yebra. Edição trilingue. Madri: Gredos, 1982; *Refutações Sofísticas*. Trad. de David John Furley. Londres: Harvard University Press, 4<sup>a</sup> ed., 1992; *Categories and De interpretatione*. Trad. de John Lloyd Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 2002.

## IX – SEXTO EMPÍRICO

*Adversus Mathematicos*. Vols. 2-4. Ed. por R. G. Bury. Cambridge: MA/ Londres: Harvard University Press/ W. Heinemann Ltd. (The Loeb Classical Library), 1971; *Les esquisses pyrroniennes*. Trad. de Geneviève Goron. Paris: Aubier-Montaigne, 1948; *Esbozos pirrónicos*. Introd., tradução e notas de Antonio Gallego Cao e Teresa Muñoz Diego. Madri: Gredos, 1993; *Esquisses pyrrhoniques*. Introdução, tradução e comentários de Pierre Pellegrin. Bilíngue grego-francês. Paris: Seuil, 1997.

## X – ESTUDOS E COMENTÁRIOS

ALFIERI, Vittorio Enzo. *Atomos-Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*. Galatina: Congedo, 1979.

ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ARNOLD, Edward Vernon. *Roman stoicism: being lectures on the history of the stoic philosophy with special reference to its development within the roman empire*. Freeport: Books for Libraries, 1971.

ARRIANO, Flávio. *O Manual de Epicteto. Aforismos da sabedoria estoica*. Introdução, tradução a partir do original grego e notas de Aldo Dinucci. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2007.

ARRIGHETTI, Graziano. “Un passo dell’opera *Sulla natura* di Epicuro, Democrito e Colote”. In: *Cronache Ercolanesi. Bollettino del Centro internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi*. IX (1979): 5-10.

- ASMIS, Elizabeth. *Epicurus' Scientific Method*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1984.
- BAHR, Fernando. "Bayle et l'éthique épicurienne". In: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, vol. 50, n. 120, 2009, p. 407-421.
- BAILEY, Cyril. *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*. 8<sup>a</sup> ed., Oxford/New York: Clarendon Press/Russell & Russell, 1964.
- . *The Extant Remains. With short apparatus, translation and notes* by Cyril Bailey. 3<sup>a</sup> ed. Hildesheim/Zurique/Nova York: Gerg Olms Verlag, 1989.
  - . (org.). *O Legado de Roma*. Tradução de Mauro Papelbaum e Luiz Carlos Luchetti Gondim. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- BAYLE, Pierre. *Pour une histoire critique de la philosophie: choix d'articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*. Introdução e apresentação de Jean-Michel Gros, com a colaboração de Jacques Chomarat. Paris: Honoré Champion, 2001.
- BARIGAZZI, Adelmo. "Introduzione". In: PLUTARCO. *Contro Epicuro*. Introdução, tradução e notas de A. Barigazzi (org.). Florença: La nuova Italia, 1978.
- . "Épicure et le scepticisme". Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès Guillaume Budé. Paris, 1970, p. 286-294.
  - . "Nuova luce su Democrito e Lucrezio da Diogene d'Enoanda". In: *Emerita: Revista de lingüística y filosofía clásica* (Universidad de la Rioja), XLIX, 1, 1981, 1-15.
- BARNES, J., BRUNSCHWIG, J. et alii (orgs.). *Science and Speculation in Hellenistic Philosophy and Practice*. Cambridge: University Press, 1982
- BIGNONE, Ettore. *L'Aristote perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Mario Dal Pra (org.), apresentação de Vittorio Enzo Alfieri. 2 vols. Florença: La Nuova Italia (2<sup>a</sup> ed. aumentada), 1973 – nela vem incluído, p. 409-456, o opúsculo *La dottrina epicurea del clinamen*, publicado em 1940. Recentemente publicada a terceira edição: Florença: Nova Italia/Bompiani, 2007.
- . *Aristotele e Epicureo*. Florença: Bompiani, 2007.
- BOYANCÉ, Pierre. *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris: PUF, 2<sup>a</sup> ed., 1978.
- BOLLACK, Jean e LAKS, André. *Cahiers de Philologie. Etudes sur l'épicurisme antique*, I. ("Edition critique et commentée de la Vie d'Epicure dans Diogène Laërce X, 1-34". Tradução e notas de André Laks). Lille: Press Universitaire, 1976.
- . *Epicure à Pythocles: Sur la Cosmologie et les Phénomènes Météorologiques*. Lille: Université de Lille III, 1978.
- BOLLACK, Mayotte. "Momem Mutatum. La déviation et le plaisir (Lucrèce, II, 184-293)". In: BOLLACK, Jean e LAKS, André. *Cahiers de Philologie. Etudes sur l'épicurisme antique*, I. Lille: Press Universitaire, 1976.
- BONELLI, Guido. *Aporie Ethique in Epicuro*. Bruxelas: Latomus Revue d'Études Latines, 1979.
- BOULOGNE, Jacques. *Plutarque dans le miroir d'Epicure*. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003.
- BULHÕES, Inácio C. "Phantasia e prôlēpsis na epistemologia estoica". Anais de *Filosofia*, Universidade Federal de São João Del Rei, n. 6, 1999, p. 207-214.
- . "Tò dikaión: Epicuro acerca do justo". In: *Revista Hypnos*, PUC-SP, n. 22, 2009, p. 98-119.
- BROCHARD, Victor. *Études de philosophie ancienne et moderne*. Paris: Vrin, 1974.
- BRUN, Jean. *L'épicurisme*. Paris: PUF, 1983.
- CARCOPINO, Jérôme. *Les secrets de la correspondance de Cicéron*. T. II. Paris: L'Artisan du Livre, 1947.
- CASERTANO, Giovanni (org.). *Democrito. Dall'atomo alla città*. Nápoles: Loffredo, 1983.
- CERASUOLO, Salvatore. "La definizione dell'Eros in Epicuro". In: GIANNANTONI, G. e GIGANTI, M. (org.). *Epicureismo greco e romano*. (Atti del Congresso internazionale di Napoli, 19-26 maggio 1993). 3 vols. Nápoles: Bibliopolis, 1996, Vol. 1, p. 397-408.
- CHARRUE, Jean-Michel. "Plotin et Epicure". In: *Emerita: Revista de lingüística y filosofía clásica* (Universidad de la Rioja), 74, 2 (2006): 289-320.
- CHEVALIER, Jacques. *Histoire de la Pensée*. 1- La pensée antique. Paris: Flammarion, 1955.
- CHILTON, C. W. *Diogenes of Oenoanda. The fragments*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

- COGNIOT, Georges. *Materialisme e Humanisme. Démocrite, Épicure, Lucrecè, Goethe, Marx*. Pantin: Les Temps des Cerises, 1998.
- CONCHE, Marcel. "Comparaison entre la méthode de Démocrite et celle d'Épicure". In: *Lettres et Maximes d'Épicure*. Paris: PUF, 1987.
- CORNFORD, Francis M. *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*. Trad. de Maria Manuela R. dos Santos. Lisboa: Gulbenkian, 1989.
- DE MARZO, C. "Il moto degli atomi in Democrito e in Epicuro". In: *Annali della facoltà di Lettere e filosofia*, Bari, XV (1972): 169-176.
- DE WITT, Norman Wentworth. *Epicurus and his philosophy*. 2<sup>a</sup> ed. Minneapolis: University of Minnesota Press/Londres: Oxford University Press, 1964.
- DIANO, Carlo. "Le problème du libre arbitre dans le *Perì Phýseôs*". Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès Guillaume Budé. Paris, 1970, p. 337-342.
- . *Studi e saggi di filosofia antica*. Pádua: Antenore, 1973.
- DUVERNOY, Jean François. *O Epicurismo e sua tradição antiga*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- . *Épicure: La construction de la félicité*. Bruxelles: Ousia, 2005.
- FALLOT, Jean. *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*. Turim: Einaudi, 1977.
- . "Materialismo etico e materialismo scientifico in Democrito e Epicuro". In: *Siculorum Gymnasium*. XXXIII (1980): 353-355.
- FARRINGTON, Benjamin. *Che cosa ha veramente detto Epicuro*. Roma: 1967.
- . *A Doutrina de Epicuro*. Trad. de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- . *La rebelión de Epicuro*. Barcelona: Laia, 1983.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *Épicure et ses dieux*. Paris: PUF, 1996.
- FRAISSE, Jean-Claude. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1984 (p. 287-330).
- FURLEY, David J. *Two Studies in the Greek Atomists* (1: Indivisible magnitudes; 2: Aristotle and Epicurus on Voluntary Action). Princeton: Princeton University Press, 1967.
- . *The Greek Cosmologists*. Vol. 1: The formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- . "Democritus and Epicurus on sensible qualities". In: BRUNSCHVICG, Jean e NUSSBAUM, Martha. *Passions and perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of the Mind*. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum. Cambridge e Nova York: University Press, 1993, p.72-94.
- GASSENDI, Pierre. *Vie et mœurs d'Épicure*. Versão bilíngue, notas, introdução e comentários de Sylvie Taussig. 2 vol. Paris: Les Belles Lettres, 2005.
- GAZOLLA, Rachel. *O Ofício do Filósofo Estoico*. São Paulo: Loyola, 1999.
- . "Cosmologia do Estoicismo Antigo". In: GAZOLLA, Rachel (org.). *Cosmologias, cinco ensaios sobre Filosofia da Natureza*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 83-131.
- GIANCOTTI, Francesco. *Religio, natura, voluptas. Studi su Lucrezio*. Com uma antologia dos textos anotados e traduzidos. Bolonha: Patron, 1989.
- GIANNANTONI, Gabriele e GIGANTE, Marcello (org.). *Epicureismo greco e romano*. Atti del Congresso internazionale di Napoli, 19-26 maggio, 1993. 3 vols. Nápoles: Bibliopolis, 1996.
- GIGANTE, Marcello. *Kepos e Peripatos. Contributo alla storia dell'aristotelismo antico*. Nápoles: Bibliopolis, 1999.
- . "La Storia dell'Epicureismo nei Papiri Ercolanesi". In: GIANNANTONI, G. e GIGANTE, M. (org.). *Epicureismo greco e romano*. Atti del Congresso Internazionale, Napoli, maggio 1993. Nápoles: Bibliopolis, 1996, p. 412-448.
- . *Cinismo ed epicureismo*. Nápoles: Bibliopolis, 1992.
- . *Filodemo in Italia*. Florença: Le Monnier, 1990.
- . *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*. Prefácio de Pierre Grimal. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- . *Scetticismo e epicureismo*. Per l'avviamento di un discorso storiografico. Nápoles: Bibliopolis,

1981.

- GIOVACCHINI, Julie. "Le refus épicurien de la definition". In: *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg. l'Épicurisme Antique*. 15, 2003, p. 36-37. In: *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg. l'Épicurisme Antique*. 15, 2003, p. 71-89.
- GLIDEN, David K. "Epicurean Prôlèpsis". In: ANNAS, Julia (org.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *La doctrine d'Épicure et le Droit*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Vrin, 2002.
- GORDON, Pamela. *Epicurus in Lycia: the second-century world of Diogenes of Oenoanda*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- GUAL, Carlos García. *Epicuro*. Madri: Alianza Editorial, 1983.
- . *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madri: Cincel, 1986.
- HEGEL, Georg W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*. II. Edição preparada por Elsa Cecília Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HIBLER, Richard W. *Happiness through tranquility: The School of Epicurus*. Nova York: University Press of America, 1984.
- . *Life and Learning in Ancient Athens*. Nova York: University Press of America, 1988.
- ISNARDI PARENTE, Margherita. "L'atomismo di Epicuro fra Democrito e Senocrate". In: *Siculorum Gymnasium*. XXXIII (1980): 367-391.
- . "I democritei e l'anticetticismo di Epicuro (*Ratae sententiae XXIII-XXIV*)". In: *La storia della filosofia come sapere critico. Studi in onore di Mario dal Pra*. Milão: Angeli, 1984: p. 106-121.
- JONES, Howard. *The Epicurean Tradition*. Londres/Nova York: Routledge, 1989 (*La tradizione epicurea. Atomismo e materialismo dall'antichità all'età moderna*. Tradução italiana de Sergio Crapiz. Gênova: ECIG, 1999).
- LAKS, André e MILLOT, Claire. "Réexamen de quelques Fragments de Diogène d'Oenoanda sul l'Ame, la Connaissance et la Fortune". In: BOLLACK, Jean e LAKS, André. *Cahiers de Philologie. Etudes sur l'épicurisme antique*, I. Lille: Press Universitaire, 1976.
- LACTANCIO, Lucio Celio Firmiano. *Instituciones divinas*. Trad. de E. Sánchez Salor, rev. de P. M. Suárez Martínez. Madri: Gredos, 1990. 2 vols. <http://remacle.org/>
- LAKS, André. "Édition critique et commentée de la *Vie d'Épicure* dans Diogène Laërce X, 1-34". In: BOLLACK, J. e LAKS, A. *Cahiers de Philologie. Op. cit.*, p. 5-118.
- . "Une légèreté de Démocrite" (Epicurus, *De natura liber incertus* = 34. 30, 7-15 Arrighetti). In: *Cronache Ercolanesi. Bollettino del Centro internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi*. XI (1981): 19-23.
- LANGE, Friedrich-Albert. *L'Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque (Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* – 1<sup>a</sup> ed., 1866). Paris: Éditions Coda, 2004.
- LEMKE, Dietrich. *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*. Munique: Beck, 1973.
- LÉVY, Carlos e PERNOT, Laurent (orgs.). *Dire l'evidence. Philosophie et rhétorique antiques*. Textos reunidos. Paris: L'Harmattan, 1997.
- LLEDÓ, Emilio. *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Barcelona: Montesinos, 1984.
- LONG, Anthony Arthur. "Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus". In: *Bulletin of the University of London Institute of Classical Studies*, 18 (1971): 114-133.
- . *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. 2<sup>a</sup> ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- . and SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols., Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 1987.
- LUCRÉCIO CARO, Tito. *Da Natureza*. Trad. de Agostinho da Silva. Estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. Rio de Janeiro: Globo, 1962.
- MANUWALD, Anke. *Die Prolepsislehre Epicurs*. Bonn: Diss/Habelt, 1972.
- MARKOVITS, Francine. *Marx dans le jardin d'Epicure*. Paris: Minuit, 1974.

- MARX, Karl. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*. Trad., introdução e notas de Jacques Ponnier. Bordeaux: Ducros, 1970 (*Diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*. Trad. de Edson Bine e Armandina Venâncio. São Paulo: Global, 1979).
- MEWALDT, Johannes. *Epikur: Philosophie der Freude*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1973.
- MITSIS, Phillip. Epicurus' ethical theory: the pleasures of invulnerability. Ithaca/ Londres: Cornell University Press, 1988.
- MONDOLFO, Rodolfo. "Il problema etico nei sistemi di Epicuro e dello stoicismo". In: PESCE, Domenico. *Il pensiero stoico ed epicureo*. Seleção, tradução dos sistemas de Rodolfo Mondolfo (org.). Introdução crítica e comentário de Domenico Pesce (org.). Florença: La nuova Italia, 1958.
- MORAES, João Quartim de. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998.
- MORAL, Juan García-Borrón. *Séneca y los Estoicos. Una contribución al estudio del senequismo*. Barcelona: Marina, 1956.
- MOREAU, Joseph. *Stoïcisme, épiciurisme, tradition hellénique*. Paris: J. Vrin, 1979.
- MOREL, Pierre-Marie. *Démocrite et la recherche des causes*. (Sobretudo *L'épicurisme e l'héritage démocritéen*, p. 249-355). Paris: Klincksiek, 1996.
- . *Atome et nécessité: Démocrite, Epicure, Lucrèce*. Paris: PUF, 2000.
- MÜLLER, R. "Le rapport entre la philosophie de la nature et la doctrine morale chez Démocrite et Epicure". In: Atta del Congresso di Catane. 1980, p. 325-351.
- MUSTILLI, Domenico e GIGANTE, Marcello. *La Villa dei Papiri*. Nápoles: Macchiaroli, 1983.
- NICHOLS, James H. *Epicurean political philosophy : the De rerum natura of Lucretius*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sur Démocrite (Fragments inédits)*. Trad. de Philippe Ducat. Paris: Éditions Métailié, 1990.
- NIKOLSKI, Boris. "Epicurus On Pleasure". In: *Phronesis* (A Journal for Ancient Philosophy), v. XLVI, n. 4, 2001, p. 440-465.
- NIZAN, Paul. *Démocrite, Epicure, Lucrèce. Les matérialistes de l'antiquité*. (Textos escolhidos). Paris: Arléa, 1999.
- NUSSBAUM, Martha C. *The Therapy of Disire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton/Nova Jersey: Princeton University Press, 1994 (*La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós, 2003).
- OTTO, Walter. *Epicuro*. Parma: All'insegna del veltro, 2001.
- PEIXOTO, Miriam Capolina. "A Emergência da reflexão sobre a responsabilidade moral na Grécia antiga: Homero e Democrito". In: *Síntese Nova Fase* (Belo Horizonte), v. 29, n. 95 (2002): 301-322.
- PESCE, Domenico. *Introduzione a Epicuro*. Bari: Laterza, 1981.
- . "Sulla dottrina del piacere in Epicuro". In: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* (Milão: Vita e Pensiero). LXXIV, 1 (1982): 3-26.
- . *Saggio su Epicuro*. Bari: Laterza, 1974.
- . *Il pensiero stoico ed epicureo*. Seleção, tradução dos sistemas de Rodolfo Mondolfo (org.). Introdução crítica e comentário de Domenico Pesce (org.). Florença: La nuova Italia, 1958.
- PLUTARCO. *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, XII: *Tratados antiepicúreos: Contra Colotes, Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro y De si está bien dicho lo de 'vive ocultamente'*. Introduções, tradução (ed. Loeb Classical Library) e notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madri: Editorial Gredos, 2004.
- . *Oeuvres Morales*. Tome VII<sup>2</sup>. Traité 27-36. Texto estabelecido e traduzido por Jean Dumontier, com a colaboração de Jean Defradas. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- . *Vies. Démosthène. Cicéron. Caton le censeur*. Tradução de Ricard. Paris: Librarie de la Bibliothèque Nationale, 1906.
- . *Cícero e a queda da república patrícia*. Tradução e notas de Lôbo Vilela. Lisboa: Inquérito, 1939.
- . *Contro Epicuro*. Introdução, tradução e notas de Adelmo Barigazzi (org.). Florença: La nuova

- Italia, 1978.
- QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*. Traduzido por H. E. Butler. Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb classical library, 1996.
- RISST, John M. *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica, 1995.
- . *Epicurus: An introduction*. Cambridge: University Press, 1972.
- RÖD, von Wolfgang, GRAESER, Andreas e HOSSENFELDER, Malte (orgs.). *Die Philosophie der Antike*. Vol. 3: *Stoa, Epikureismus und Skepsis*. Munique: Beck, 1985.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *Épicure et son école*. Paris: Gallimard, 1975.
- ROBIN, Léon. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris: Albin Michel, 1973.
- SALEM, Jean. *Démocrite, Épicure, Lucrèce: la vérité du minuscule*. Fougères: Encre Marine, 1998.
- . *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*. Paris: Vrin, 1996.
- . *Lucrèce et l'éthique: la mort n'est rien pour nous*. Paris: Vrin, 1990.
- . *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*. Paris: Vrin, 1989.
- SASSI, Maria Michela. *Le teorie della percezione in Democrito*. Florença: La Nuova Italia, 1978.
- SCHMID, Wolfgang. *Epicuro e l'Epicureismo Cristiano*. Brescia: Paideia, 1984.
- SIENA, R. "Ascendenze democritee nell'etica di Epicuro". In: *Sapienza. Rivista di filosofia e teologia*. Nápoles: Ed. Domenicana, XXV (1972): 331-334.
- SILVA, Agostinho da. *O epicurismo: contendo uma antologia de textos de Epicuro e da Natureza de Lucrécio*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.
- SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- . "Lógos peri hedoné". In: *Hodos. Estudos de Cultura Clássica*, 1, 1 (2000): 9-25.
- SILVESTRE, Maria Luisa. *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*. Nápoles: Loffredo, 1985.
- SEDGWICK, Henry Dwight. *The art of happiness (The teachings of Epicurus)*. Freeport (N.Y.): Books for Libraries Press, 1970.
- SEGAL, Charles. *Lucrezio: angoscia e morte nel 'De Rerum Natura'*. Bolonha: Il Mulino, 1990.
- SMITH, Martin Ferguson. *Diogenes of Oenoanda. The Epicurean Inscription*. Nápoles: Bibliopolis, 1993.
- SPINELLI, M. *Helenização e Recriação de Sentidos. A Filosofia na época da expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- . *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*. São Paulo: Loyola, 2006.
- . *Os Caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.
- . *O Nascimento da Filosofia Grega e sua transição ao medievo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2010.
- . *Filósofos Pré-Socráticos. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 3ª ed. Porto Alegre: Epicurs, 2012.
- STRIKER, G. "Kriterion tēs alétheias". Nachriten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil-hist. Klasse, 1974, p. 51-110.
- ULLMANN, Reinhaldo. *Epicuro. O filósofo da alegria*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- VALDITARA, Linda Napolitano. *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della 'mathesis universalis' dall'Accademia antica al neoplatonismo*. Nápoles: Bibliopolis, 1988.
- VALENTE, Mílton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.
- WRIGHT, Frances. *A few days in Athens; being the translation of a Greek manuscript discovered in Herculaneum*. Nova York: Arno Press, 1972.
- ZANGARA, Adriana. *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique*. Paris: Vrin, 2007.

## XI – DICIONÁRIOS E LÉXICOS

- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine. Paris: Hachette, 1996.
- BENEVISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européenes*. Paris: Minuit, 1969.
- CHANTRAÏNE, P. *Diccionnaire ethimologique de la langue grec*. Paris: Klincksieck, 1984.
- ERNOULT, Alfred e MEILLET, Alfred. *Dictionnaire étymologique de la langue latine – histoire des*

- mots.* 4<sup>a</sup> ed. Paris: Klincksieck, 2001.
- HUMBERT, Jean. *Syntaxe grecque*. Paris: Klincksieck, 1986.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. e JONES, H. S. *A greek-english lexicon*. (Edição revisada por H. Stuart-Jones, 1968). Oxford: Clarendon Press, 1990.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos. Um léxico histórico*. Trad. de Beatriz Barbosa. Lisboa: Gulbenkian, 1993.

**Coleção ENSAIOS FILOSÓFICOS**

- *Por um humanismo cristão – Textos seletos, Jacques Maritain*
- *Ética e política em Aristóteles – Physis, Éthos, Nomos, Solange Vergnieres*
- *Sêneca, uma vida dedicada à filosofia, Luizir de Oliveira*
- *A república de Platão: Um guia de leitura, Luke Purhouse*
- *Metafísica e assombro – curso de ontologia, Márcio Bolda da Silva*
- *Epicuro e as bases do epicurismo, Miguel Spinelli*

**Direção editorial:** Cláudiano Avelino dos Santos

**Assistente editorial:** Jacqueline Mendes Fontes

**Coordenação de desenvolvimento digital:** José Erivaldo Dantas

**Capa:** Marcelo Campanhã

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

**Spinelli, Miguel**

*Epicuro e as bases do epicurismo / Miguel Spinelli.* — São Paulo: Paulus, 2013. — (Coleção Ensaios filosóficos)

**Bibliografia**

**ISBN 978-85-349-3653-8**

**1. Epicuristas 2. Epicuro 3. Ética 4. Filosofia antiga I. Título. II. Série.**

**13-05526 CDD-187**

**Índices para catálogo sistemático:**

**1. Epicuro: Filosofia antiga 187**

© PAULUS – 2013

Rua Francisco Cruz, 229

04117-091 São Paulo (Brasil)

Fax (11) 5579-3627

Tel. (11) 5087-3700

[www.paulus.com.br](http://www.paulus.com.br)

[editorial@paulus.com.br](mailto:editorial@paulus.com.br)

eISBN 978-85-349-3769-6