DAVID ARAUJO BEZERRA

DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS ENTRE OS CONCEITOS DE FELICIDADE EM EPICURO E SÊNECA

CAMPINAS 2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

NOME DO ALUNO
DAVID ARAUJO BEZERRA

TÍTULO DA DEFESA
DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS ENTRE OS CONCEITOS DE FELICIDADE EM EPICURO E SÊNECA

TESE DE DOUTORADO APRESENTADA AO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNICAMP PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTOR EM FILOSOFIA.

ORIENTADOR
FRANCISCO BENJAMIN DE SOUZA NETTO

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO DAVID ARAUJO BEZERRA E ORIENTADA PELO PROF.DR. FRANCISCO BENJAMIN DE SOUZA NETTO
CPG, 29/03/2012

CAMPINAS, ANO 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

B469d

Bezerra, David, 1967-
Diferenças e semelhanças entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca / David Araujo Bezerra. -- Campinas, SP : [s. n.], 2012.

Orientador: Francisco Benjamin Souza Netto.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Epicuro, 341a.C-270a.C. 2. Sêneca, ca.4a.C.-ca.65d.C. 3. Felicidade. 4. Filosofia antiga. 5. Helenismo. I. Souza Netto, Francisco Benjamin, 1937- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Differences and similitutes between the concepts of happiness in Epicurus and Seneca
Palavras-chave em inglês:
Happiness
Ancient philosophy
Hellenistic
Área de concentração: Filosofia
Titulação: Doutor em Filosofia
Banca examinadora:
Francisco Benjamin de Souza Netto [Orientador]
Flavio Ribeiro de Oliveira
Maria Carolina Alves dos Santos
Dennys Garcia Xavier
Paulo Henrique Fernandes Silveira
Data da defesa: 29-03-2012
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 29 de março de 2012, considerou o candidato DAVID ARAUJO BEZERRA aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira

Profa. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos

Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier

Prof. Dr. Paulo Henrique Fernandes Silveira

AGRADECIMENTOS

À FAPESP, que financiou a pesquisa.

Resumo: Inicialmente o propósito do trabalho era apenas definir e comparar os conceitos de felicidade para dois autores dos período helenístico, distantes no tempo e afastados por um universo cultural: o grego Epicuro e o romano Sêneca. Mas a hipótese inaugural da tese exigiu que se fosse além, primeiro operando com um conceito encontrado no inverso ou negativo do conceito inicial, ou seja, a infelicidade, e depois lidando com as razões que fundamentam a movimentação dos autores pesquisados, isto é, os motivos pelos quais eles se dedicaram a tal tema em particular. Esse impulso secundário levou-nos a um estágio ulterior, que foi a caracterização do universo no qual existiram os pensadores, pois descobrimos ter sido ele o responsável pela pergunta acerca da felicidade tanto em um quanto em outro caso. Quer dizer, a produção filosófica tinha uma base histórico-social e em segundo plano acadêmica. Esta situação nos forçou a, por fim, determinar o que é um produto filosófico helenístico, já que a motivação dos autores se deveu tanto ao entorno no qual se viam envolvidos, que assim deveriam trazer a marca desse tempo (a preocupação com a felicidade gerou, inclusive, manuais de vida produzidos pelos homens de baixa cultura), separando-o, por exemplo, do tempo imediatamente anterior, a chamada época clássica.

Particularizando o assunto, estabelecemos que Sêneca foi mais do que um leitor de Epicuro, e assim as suas idéias em relação ao problema da felicidade são tributárias relativamente às idéias de Epicuro sobre o tema. Por outro lado, em ambos os autores é preciso uma leitura ulterior a suas próprias falas para completar a sua definição de felicidade, pois a base dessa, o retiro da vida civil, não está relacionado em tal definição. E ainda, vemos que a virtude ideal, cultivada pelos estóicos radicais, como Crisipo, e entendida como a própria felicidade, cede lugar a uma virtude do possível em Sêneca e que em Epicuro a luta pela felicidade encontra sentido no esmagamento dos desejos.

Abstract: Firstly, the purpose of this work was just defines and compares the concepts of happiness for two authors of the Hellenistic period, far way one of each other and separated by a cultural universe: the Greek Epicurus and the Roman Seneca. Therefore, the inaugural hypothesis ordered that we move farther, first working with a concept found at the reverse or negative of the initial concept, its says, the unhappiness, and then operating with the reasons which establishes the movimentation of the authors pesquised, i.e., the motives by which they dedicated themselves to this particular theme. This secondary impulse pushed us to another stage, the characterization of the universe in which the thinkers lived, for we found it as the responsible by the ask about happiness in both of them. In another words, the philosophical production had a socio-historical basis and, in second plane, an academic one. Such situation put us, at the end, to determine what is a philosophical Hellenistic product, once the motivation of the authors is owe so much to the environment in which they kept themselves involved that by this they should bring the stamp of this time (the preoccupation with happiness spawn, includes, manuals of how to live by men of low culture), separating it, for instance, of the time immediately posterior, the so called Classical Era.

Particularizing the matter, we establishes that Seneca was more than a reader of Epicurus, and thus your ideas relating to the problem of happiness are tributaries to the ideas of Epicurus about the theme. By the other side, in both thinkers we demanded a interpretation beyond their own speeches to complete your definition of happiness, because the basis of this, the retirement of civil life, is not related in such definition. And more, we observe that the ideal virtue, defended by the radical stoics, like Chrysippus, and took as the happiness

itself, gives place to a virtue of the possible in Seneca and that in Epicurus the fight for happiness find meaning in the smashing of the desires.

Palavras-chave: felicidade, Epicuro, Sêneca, helenismo, autoconhecimento

Key words: happiness, Epicurus, Seneca, Hellenismus, selfknowledge

APRESENTAÇÃO

Esta é a primeira versão da tese final do projeto de pesquisa apresentado à Fundação de amparo à pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), no ano de 2007.

Na operação de sua constituição ficamos conhecendo o conceito de felicidade para Epicuro e o conceito de felicidade para Sêneca; as diferenças e as semelhanças entre tais conceitos. A razão idiossincrática para Epicuro e para Sêneca se debruçarem sobre o problema, o que um pensador helenístico tem de diferente de um pensador clássico, o que a morte de Alexandre trouxe de novo a fim de que os asiáticos da costa da atual Turquia migrassem para Atenas, quais os temas e os modos de tratamento formal de um texto filosófico singulares que os estrangeiros trouxeram para o pensamento heleno, quantos e quais são os pensadores tipicamente helenísticos e quantos e quais são os títulos produzidos pelos filósofos helenísticos. Qual o papel da moral (e da felicidade) na filosofia de Epicuro, qual o papel da moral (e da felicidade) em Sêneca; qual a posição que ocupa a pergunta sobre a felicidade na história da filosofia e particularmente na história da filosofia antiga. Qual a posição que ocupam Sêneca e Epicuro na História da filosofia. Quais os autores que dialogam com Epicuro e Sêneca na História da filosofia e particularmente na Filosofia antiga, e em que termos se dá essa comunicação. Em que medida a felicidade e o seu inverso, a infelicidade, são produtos da cultura. Como se deu a movimentação histórica da passagem do mundo helênico para o helenístico, como foi a campanha de Alexandre no oriente e como se deu a reorganização do reinado após a sua morte. A ascensão da Macedônia no cenário político antigo, a sua vitória sobre a Grécia em Queronéia, a morte de Felipe numa intriga palaciana de cunho sexual, a coroação de Alexandre, a sua luta com Dario em Granicus, Gaugamela e Issus, sua marcha para o oriente até a Índia, de onde decide retornar forçado pelo esgotamento das tropas. A visão de felicidade para o homem comum romano através de Trimalcion, o escravo liberto do *Satiricon*, a legitimidade e a importância da alteridade no comportamento e na felicidade pessoal. Descobrimos ainda que a pergunta pela felicidade é endêmica no período helenístico, ou, ocorre nesse período mais do que em qualquer outro da história da filosofia, o que o prova é o número de trabalhos a respeito do assunto, e que os céticos da Nova Academia foram os responsáveis por levar o problema a uma questão formal. Encontramos autores modernos que reforçam a tese de que foram os tempos conturbados que geraram entre os helenísticos a pergunta pela felicidade. São eles Paul Nizan, Benjamin Farrington e Marie-Françoise Baslez, e, finalmente, buscamos tipificar um produto cultural helenístico. A importância dessa tipificação é determinar o que apenas ele comporta, diferentemente de um produto cultural clássico, para situar a nossa pergunta e a nossa resposta principal em um conjunto único de idéias. Obviamente nossa referência é a Filosofia e o propósito é a composição de um produto cultural helenístico filosófico específico, todavia, não podemos fazer isso sem ao menos tangenciar os diversos pontos da cultura, isto é, a arte, a arquitetura, as formas políticas e sociais e outros modos do pensamento, como a disciplina histórica.

SUMÁRIO

1. O conceito de felicidade em Epicuro...p. 13
2. Desdobramentos do conceito de felicidade...p. 21
3. A alma doente e a sua cura...p. 27
4. O conceito de felicidade em Sêneca...p. 33
5. A virtude ideal e a virtude possível em Sêneca, p... 45
6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca...p. 67
7. O que dizem os comentadores sobre a relação entre Epicuro e Sêneca...p. 87
8. O terror de Sêneca ..p.281
9. A felicidade do Homem comum p. 319
10. A movimentação histórica p. 347
11. Um produto filosófico tipicamente helenístico p. 375

Anexos...p. 420
Tradução da Carta a Pítocles...p...438
Tradução da Carta a Heródoto...p...444
As *Sentenças Vaticanas*...p...458
Tabela comparativa entre Epicuro e Sêneca...p. 464
Tabela comparativa entre Epicurismo e Estoicismo...p...470
Linha do tempo...p. 472

INTRODUÇÃO

Duas são as linhas de trabalho aqui adotadas: saber o que é dito e esclarecer a motivação daquilo que é dito.

O que, numa tradução direta, nos informa que o nosso objeto de pesquisa é o conceito de felicidade e o que levou os autores a operar com tal conceito.

A definição de felicidade para dois autores do período helenístico, Epicuro e Sêneca, responde pela primeira pergunta do objeto de pesquisa. Porém, fica faltando o fundamento para a inquirição dos autores, a razão pela qual eles se dedicaram a tal tema; e a busca dessa razão, e, outrossim, o fundamento da movimentação dos filósofos, ratificou amplamente a suspeita inicial: antes de se inserir na dinâmica das escolas filosóficas, a busca pela felicidade responde nesses autores e na maior parte dos demais filósofos das escolas helenísticas, a um incômodo gerado no meio social. Em Epicuro, a busca pela felicidade responde pela procura de uma identidade em um tempo em transformação, a saber, o da transição do período helênico para o período helenístico e o começo deste; e em Sêneca a pergunta pela felicidade é um reflexo direto do conturbado meio político romano, do qual ele fazia parte ativa.

O resumo das informações obtidas diz que o conceito de felicidade em Epicuro é a combinação de *aponia* e *ataraxia*, ou seja, ausência de dor no corpo somada à tranqüilidade da alma, o que é obtido observando-se um limite para os desejos e obedecendo-se à *phrônesis* ou prudência. A felicidade em Sêneca, por sua vez, se reduz à aceitação do que o destino traz aos homens, seja bom, seja ruim, à procura constante do melhor, ao uso sábio do tempo e à obediência à natureza individual em detrimento das vozes da alteridade que tentam definir o que é o adequado para si.

A comparação entre as mentalidades que produziram esses conceitos revela cinco semelhanças e uma diferença; o que praticamente faz do pensamento de Sêneca uma extensão do pensamento de Epicuro relativamente à questão. As semelhanças são a *natureza da felicidade*, objetivo da existência humana, a *maestria de si mesmo* ou independência relativamente aos eventos do mundo, a *questão da virtude e do prazer*, o *problema do tempo* e *os limites do pensamento*, sua utilidade e o prazer que possa dele advir. A diferença se localiza no tratamento que os autores dão à amizade. Sêneca nada ou quase nada escreve relativamente à amizade, a não ser quando fala da companhia de filósofos, e de filósofos do passado, ou seja, mortos. Desejando, de fato, a companhia de suas idéias. Ou ainda, quando deseja condenar o tempo perdido na espera de um amigo. Ao passo que Epicuro a coloca no mais alto nível das relações entre os humanos, uma condição necessária para a felicidade. E, em ambos os casos, temos coerência entre pensamento e vida: a vida feliz ideal de Sêneca pede o retiro do mundo, a fuga de suas paixões e ameaças, e este retiro é solitário, feito com livros e idéias. Sêneca teve as condições desejadas para realizar tal fuga por quase três anos, pois em 62 d C. ele rompe com Nero e se isola da vida social, vindo a morrer em 65, condenado pelo imperador. Já a vida feliz de Epicuro foi realizada até o seu final, porque ele morre de pedra nos rins junto a seu grupo de amigos e seguidores: ela pedia o isolamento do mundo junto a um grupo de pessoas que partilhasse os mesmos ideais, posição que assinala um espaço mais amplo de salvação em um mundo que é, quase todo ele, hostil.

Evidentemente os autores clássicos, Sócrates, Platão e Aristóteles, se ocuparam do tema *felicidade*. Por exemplo, Aristóteles na *Ética a Nicômaco* e Platão no *Filebo*. Todavia, nesses autores o tema é secundário a outras questões, a política, as leis, o prazer, etc. É nos

autores helenísticos que ela assume o foco central, com características singulares do seu tempo. Ainda que não possamos imaginar os seus conceitos desvinculados de uma tradição, tradição que ademais vai para além dos clássicos e chega aos pré-socráticos, nos tempos alexandrinos e posteriores a Alexandre, mais precisamente nos séculos III e II a C. e I da era cristã, são os autores helenísticos que elevam o tema à condição principal de suas especulações e declaradamente associam tais especulações a fenômenos e condições históricas atuais e específicas, permitindo-nos dizer que principalmente a pergunta pela felicidade nos tempos helenísticos é de causa histórica e secundariamente vincula-se à tradição acadêmica.

1. O CONCEITO DE FELICIDADE EM EPICURO

Os filósofos não associam a felicidade a um objeto particular de prazer e muito menos operam com a descrição do sentimento de felicidade, como o faz o senso comum, ofertando verdades como "A felicidade é um estado de espírito superior" ou "A felicidade é um estado anímico que proporciona o prazer supremo". Porque esse é tão íntimo e pessoal que qualquer coisa pode caber nele, trazendo confusões na tentativa de sua definição. Aí se trata do campo do subjetivo. O que eles fazem é operar com o conceito de felicidade, domínio da razão, e, portanto, com elementos comuns para estabelecimento de uma discussão para além de particularismos.

No caso de Epicuro, temos uma definição de felicidade bastante simples: A combinação de *aponia* com *ataraxia*. Ou, a soma de ausência de dor no corpo com a ausência de perturbação na alma. Este é um conceito alcançado principalmente a partir dos textos *Carta a Meneceu*, *Sentenças Vaticanas* e *Máximas capitais*. Na verdade, Epicuro nos diz que são a *aponia* e a *ataraxia* o fim *da vida feliz* [1]. Por extensão, podemos proclamar que felicidade para Epicuro se resume a isso também. O segredo se esconde então em *como* chegar à felicidade e não saber *o que* ela é. E como chegar à felicidade nos termos de Epicuro?

A vida feliz ou a felicidade é o que todos procuram. O objetivo dos viventes é a felicidade e os seus movimentos finalmente se justificam a partir dela. Nas palavras do próprio Epicuro, "É por ela que tudo fazemos, a fim de não sofrermos e nem sermos perturbados. Uma vez ela atingida, a tempestade se apazigua e não mais caminhamos pela vida como se algo nos faltasse nem como se estivéssemos procurando algo para nos completar no corpo e na alma" [2].

A procura do prazer e a fuga das dores é a resposta, a fórmula de Epicuro para o alcance da felicidade. Dor contempla uma definição óbvia: sensação desagradável a partir de ação danosa ao corpo ou à alma. Já o prazer requer uma atenção mais detida de Epicuro; quiçá porque ele esteja associado comumente, tanto no passado quanto nos dias presentes, ao desregramento dos sentidos, ao excesso, o que traz controvérsias no meio social. Em ambos os casos, e nos casos dos sentimentos em geral, Epicuro não realiza uma nomenclatura, catalogando o que é prazer, dor, remorso, etc. O que facilitaria muito. Mas ele parte de idéias aceites sobre o prazer, a dor, etc., e amplia o conceito quando lhe é conveniente[3].

Se a dor é uma sensação desagradável oriunda de uma ação danosa ao corpo ou a alma, o prazer pode ser definido como uma sensação agradável provocada por uma ação ou reflexão via de regra benéfica ao corpo ou à alma. Porque, sim, o prazer pode advir de ações danosas ao corpo, muito embora não de reflexões danosas, porque nenhuma reflexão, destacada de uma ação, é danosa em si. Como exemplo de ação danosa que causa prazer, temos uma bebedeira, que brinda o beberrão com uma desmesurada alegria momentânea e a

---

[1] *Carta a Meneceu*, parágrafo 128, p. 221. *Lettres e maximes de Epicure*, 1991.

[2] Idem.

[3] Falando particularmente do prazer, A A Long nos ajuda a entender o problema: A bondade do prazer (isto é, a qualidade positiva do prazer), não precisa de demonstração. Epicuro toma como um fato óbvio que os homens, assim como todos os seres vivos, perseguem o prazer e evitam a dor. A atratividade do prazer é tratada como um *datum* (dado) da experiência comparável ao sentimento de que o calor é quente. *In Hellenistic Philosophy*, *Stoics, Epicureans, Sceptics*, p. 62. University of California Press, 1986. Aplique-se a idéia de 'dado da experiência', *datum*, às demais sensações, dor, etc.

ressaca no dia seguinte, e podemos falar ainda daqueles que mutilam seus corpos em ritos sexuais ou religiosos e com isso atingem grande prazer, o gozo mesmo.

O prazer é o primeiro guia dos homens ao seu nascimento. É ele que dá aos seres inconscientes ou de razão subdesenvolvida a noção do nocivo e do proveitoso. Sua importância, portanto, está acima de qualquer dúvida. Nos termos de Epicuro, ele é reconhecido como o primeiro bem e como co-natural, chamado *sygenikón* [4].

Esse prazer não desaparece com o crescimento do sujeito, evidentemente, mas é refinado, e ao lado dele se coloca como elemento de decisão acerca do que é bom ou ruim, a razão. Ao lado, não, acima. A razão deve se colocar acima da mera sensação para decidir o que é bom ou ruim. Porque, como já vimos, há certos prazeres momentâneos que posteriormente se revelam danosos. A razão tem a capacidade de ir além do imediatismo dos sentidos. O refinamento aqui referido é exatamente a ampliação do conhecimento dos objetos do mundo, o que é produto da razão, que compila os dados da experiência. Se a primeira definição de prazer de Epicuro é o *sygenikón*, o fim a que chegamos após a seleção das afecções sofridas - antes de termos posse da razão, ele nos guia, afastando o nocivo e nos aproximando do que nos é útil, como acontece às crianças, em geral, ao escolher ou rejeitar um alimento -, já de posse da razão, o prazer serve como o referencial a que chegaremos após filtrarmos as informações trazidas a nós pelos sentidos e elaboradas pela razão. Ou seja, inverte-se a ordem, o prazer, que vinha imediatamente, só pode ser chamado por esse nome *depois* de elaborado pela razão.

O problema que envolve a questão da recusa e da aceitação dos prazeres parece levar ao conceito de *prudência*, tão importante para os gregos e para Epicuro mais ainda, se o assunto é não sofrer nesta vida. Se no período em que os homens não estão de posse de sua razão plena é a mera dicotomia *bom ou ruim* que determina as escolhas, o que possui um alcance bem curto, no tempo da consciência é a chamada *phrônesis* que vai orientar o indivíduo com maior propriedade. E o que é a prudência? Dizendo-o de modo singelo, é a arte ou capacidade de evitar os perigos, de se manter a salvo através e *atrás* das reflexões, que antecipam as situações de risco. Especificamente, de que modo Epicuro define *phrônesis*? Ele a define como o maior dos bens, mais importante do que a própria Filosofia, uma virtude, e uma virtude mãe, da qual provêm todas as outras virtudes[5]. Ela é a origem porque ensina que não se pode viver com prazer sem viver com prudência, honestidade e justiça, e nem viver com prudência, honestidade e justiça sem viver com prazer. O prazer e as virtudes são co-naturais e não se pode separar o bem viver ou o viver com prazer das virtudes.

Tudo isso remete à questão da maturidade espiritual ou de raciocínio. Dizendo de outra forma, quem não pode ser sábio, que seja prudente. Ou, quem não sabe fazer a Filosofia, que seja previdente em suas ações. Porque a sabedoria está um passo além da Filosofia, como bem o sabia Pitágoras, criador da palavra *Filosofia* exatamente para fugir da responsabilidade do termo *Sabedoria*. Assim, a prudência se alcança mais facilmente do que a Filosofia e um bem viver é obtido. Quem dispensa a prudência pode ter sucesso em suas ações, mas também pode se quebrar de modo irreversível. E quem teve sucesso uma vez, tende a se arriscar. Já a conquista da prudência é um bem para a vida toda, pois mesmo quando de posse da Filosofia, ela se fará necessária em momentos nos quais a luz da razão não pareça iluminar suficientemente o problema.

---

[4] Op. cit., p. 221, parágrafo 129.
[5] Op. cit., parágrafo 132, p. 225.

E de que modo atingir a prudência? Sem que tal faça do sujeito um covarde ou um espírito retido na inação?

Não há menção em Epicuro relativamente a isso, todavia, a *reflexão* parece ser a resposta. A reflexão sobre as situações de conflito se mostra boa timoneira. Apontando inclusive o momento de agir, o momento em que agir se faz mais prudente do que recuar, pelas conseqüências da omissão.

Quem não se prevenir, que pague o preço da cura.

Uma questão fronteiriça entre dor e prazer se põe aqui. Onde existe uma, a outra não pode ser? Ou, em algum momento as duas podem coexistir?[6]. Epicuro oferece uma posição aparentemente dupla: Na *máxima capital* de número III ele diz que são elementos opostos e não co-habitáveis simultaneamente, mas na de número IV ele fala que as doenças longas trazem mais prazer do que dor. Temos aqui uma contradição?

Diz a máxima de número III: O limite da grandeza dos prazeres é a eliminação de toda dor. Por onde quer que se encontre o prazer, durante o seu tempo de permanência, não há lugar para a dor, ou o lamento, ou as duas coisas ao mesmo tempo[7]. E a máxima de número IV: A dor não dura de modo ininterrupto na carne, mas a dor extrema só permanece pelo tempo mais curto, e aquela que sobrepuja por pouco o prazer corporal, não dura muitos dias; quanto às doenças de longa duração, elas se acompanham à carne de mais prazer do que de dor[8].

Quer dizer, temos uma *aparente* contradição em Epicuro. Para o autor, as dores não convivem simultaneamente com os prazeres, quando se trata do momento de sua ocorrência. Todavia, elas convivem perfeitamente numa situação prolongada de doença, alternando-se aí momentos de dor e de prazer. Então a chave para o entendimento dessa convivência é a doença, com os dois elementos, dor e prazer, convivendo um bem próximo ao outro. Mas nesse caso, o doente não se interessaria em permanecer nesse estado? Não elegeria a doença como uma fonte de prazer? E simultaneamente não teríamos uma doença da alma? Uma espécie de "gozo" materializado na extensão da doença e na negação da sua cura? Posto que Epicuro é omisso em relação a tais especulações, isso provavelmente não tenha sido considerado seriamente por ele, razão pela qual também abandonamos o tema.

A definição do prazer vai além ainda.

O prazer a que se refere Epicuro é o mesmo que vem à mente comum quando se fala em licenciosidade ou glutonia? Ou simplesmente em uma boa refeição e uma boa relação amorosa?

Certamente não é o prazer dos excessos, pois esse traz a dor embutida em si. Mas é *também* o prazer das coisas simples da vida, como comer e beber. O que se deve ressaltar, é que a idéia de prazer em Epicuro tem como ponto de partida a mera ausência da dor. Onde não há dor, há o prazer. Sendo o inverso não obrigatoriamente necessário[9].

---

[6] Ver anexo 1.

[7] Máximas capitais, 139, p. 231. In *Lettres et maximes de Epicure*, 1991.

[8] Op. cit., 140, idem. Para a totalidade das máximas, ver *Anexo 3*.

[9] Uma passagem de Sharples (*Stoics, Epicureans and Sceptics*, 1996, p. 90) ilumina a importância dos prazeres para Epicuro: "Os prazeres corpóreos são fundamentais para Epicuro, parece, não no sentido em que devemos persegui-los indiscriminadamente, mas no sentido em que a liberação da ansiedade ou *ataraxia*, ela mesma um prazer na mente, é, ao seu cabo, libertação da ansiedade da *dor física* - na forma de punições no pós-vida, por exemplo".

Mesmo que um bem co-natural e constante, não aceitamos toda manifestação do prazer que se nos apresente. Ao contrário. Devemos selecionar os prazeres, pois alguns deles têm resultados perversos, conduzindo à dor que sempre procuramos combater. Por exemplo, o excesso de alimentação. Em compensação, diz Epicuro[10], aceitamos determinadas dores porque elas nos libertam de uma dor ainda maior. Por exemplo, a aplicação de um remédio, em determinados casos, a princípio parece dolorosa, mas ao final significa a libertação de uma dor maior. Diz ele, literalmente para o caso, que aceitamos a dor ao invés do prazer[11]. É o exame das vantagens e das desvantagens das dores e dos prazeres que devemos proceder para saber o que é mais proveitoso, o que se deve aceitar e o que se deve recusar. Pois, como já demonstrado, aplica-se aos diferentes casos uma solução específica, ainda que todo prazer seja um bem em si e toda dor um mal em si mesma.

Por tais razões que domar o espírito, ser o senhor de si mesmo e assim se fazer o mais independente possível das coisas exteriores, é muito valorizado por Epicuro. Com tal atitude, o homem coloca a maior parte das coisas sob seu controle, e então não precisa contar com a boa vontade do destino. Nas condições mais duras ele saberá como viver.

Nas *Máximas capitais* vemos um aprofundamento da explicação do prazer em relação à ligação entre alma e corpo.

Nas palavras de Epicuro, "se os prazeres se condensassem e estivessem presentes nas partes mais importantes do organismo, não haveria diferenças entre os prazeres do corpo e os da alma" [12].

Para Marcel Conche[13], não há diferença de natureza entre prazeres do corpo e da alma em Epicuro. O que os separa é a localização e a referida condensação. Os prazeres da alma ocorrem somente na parte corpórea correspondente ao espírito ou *animus*. Já os prazeres do corpo especificamente se localizam na região correspondente à *anima*. Evidentemente essa terminologia, e menos evidentemente essa classificação, não é epicurista ou grega. Provém ela do 'discípulo' latino e mais notável de Epicuro, Lucrécio Caro. O *animus* é a "alma da alma", diz Lucrécio em *De rerum natura* III, 280-281[14]; é o centro da sensação e do pensamento; ele se localiza no peito, é composto dos átomos mais redondos e mais minúsculos, e reina sobre todo o corpo. Já a *anima* está espalhada por todo o corpo e só se move pela impulsão do *animus*. Ela igualmente é inseparável do corpo e, conseqüentemente, sente tudo o que lhe passa. Anthony Long[15] nos oferece uma qualificação bastante semelhante:

> Em Lucrécio (III, 136ff), e algumas outras fontes, uma distinção espacial é traçada entre o *animus* (a parte racional) e a *anima* (parte irracional). O *animus* está locado no peito; o resto da alma, embora unido ao *animus*, está distribuído ao longo das outras regiões do corpo. Estas duas partes da alma não

[10] Op. cit., parágrafo 129, p. 223.
[11] Idem.
[12] Máxima de número IX, parágrafo 142, p. 233. In *Lettres et maximes de Epicure*, 1991.
[13] Idem, nota 2. Em tempo, Marcel Conche é o tradutor e comentador das obras de Epicuro aqui estudadas.
[14] *Apud* Carlos Lévy, *Les Philosophies Hellénistiques*, p. 63, 1997.

[15] Nascido inglês em 1937 e naturalizado americano. Autor de fundamentais estudos sobre o período helenístico, desde 2006 é professor adjunto no departamento de filosofia da Universidade da Califórnia em Berkeley.

> comprometem sua unidade de substância; elas são introduzidas para explicar diferentes funções. Nós pensamos e experimentamos emoções em virtude do *animus*, a mente. Ele governa o resto da alma. Epicuro não tinha conhecimento do sistema nervoso, e podemos mais facilmente pensar a *anima* como realizadora da função dos nervos - remetendo sentimentos e sensações ao *animus* e transmitindo movimento aos membros. Se Epicuro tivesse conhecimento dos nervos e sua conexão com o cérebro, provavelmente ele estaria completamente preparado para aceitar a noção de que o cérebro é o equivalente ao *animus* [16].

Lembremos que o sistema nervoso foi descoberto pelos cientistas médicos Herófilo e Erasístrato[17], durante a primeira metade do século III a C.[18]; quer dizer, paralelamente à vida de Epicuro, evidenciando que a discussão estava em voga à época. Ou melhor, que a pesquisa relativamente à dinâmica de funcionamento da entidade humana, que mais tarde separaria o corpo da alma, acontecia simultaneamente em vários lugares e com focos diversos. Mas, claro, Epicuro, em seu isolamento e recusa de partilhar conhecimentos técnicos, não chegou a conhecer[19]. A divisão estóica da alma parece ser mais complicada. Desse modo a explica Long:

---

[16] *Hellenistic Philosophy*, p. 52.

[17] Herófilo (335 - 280 a.C.), considerado o fundador da anatomia, fez estudos importantes no campo da frenologia, tendo realizado a distinção entre cérebro e cerebelo. Foi um dos primeiros a basear suas conclusões na dissecção humana. Reconheceu o cérebro como o centro do sistema nervoso e da inteligência. Dissecou e descreveu sete pares de nervos cranianos. Também distinguiu nervos de vasos sanguíneos e os nervos motores dos sensitivos. Seus trabalhos se perderam, mas Galeno, no século II, o preservou através de citações.

O anatomista e médico grego Erasístrato de Chio (310 - 250 a C.), em conjunto com Herófilo, fundou a escola de anatomia de Alexandria. Ele considerava os átomos como sendo elementos essenciais do corpo e que agiam como vitalizadores através do ar externo (o *pneuma*) que circularia pelos nervos. Também acreditava que os nervos moviam um "espírito" ou "fluído nervoso" com origem no cérebro, tendo realizado uma das primeiras descrições de partes profundas do cérebro, do cerebelo e dos ventrículos cerebrais. Concluiu que o coração não era o centro das sensações, mas que funcionava como uma bomba. Foi um dos primeiros a distinguir veias e artérias e acreditava que essas últimas eram repletas de ar e transportavam o "fluido animal" do coração. Essa sugestão contrariava a crença da época nos humores corporais de Hipócrates. Para mais sobre os cientistas, ver *Anexo 2*.

[18] Embora posterior no tempo a Epicuro, Crisipo (c. 281 - 208 a C.) igualmente assumia que o coração era o centro, e não cérebro: "A atenção que os estóicos dedicavam à etimologia prova que eles a tomavam como uma chave para a compreensão das *coisas* bem como das palavras. Um exemplo bizarro disso é a explanação de Crisipo da primeira pessoa do singular, o pronome *egô*. Emitindo-se a primeira sílaba dessa palavra, o lábio inferior e o queixo apontam para o peito; Crisipo, o qual sustentava que o coração e não o cérebro é o centro da consciência, usava essa *etimologia* do *egô* como um argumento em favor dessa doutrina psicológica (*SVF* II, 884)". Long, op. cit., p. 134.

[19] Veja-se exemplarmente o parágrafo 8 (93) da *Carta a Pítocles*. A nota na edição de Marcel Conche nos lembra que Arrighetti e Parente se utilizam de uma tradução que coloca os aparelhos e modelos mecânicos dos astrônomos como 'dignos de escravos'.

> ”Os estóicos falavam de partes, qualidades ou faculdades da alma. Existem oito dessas - os cinco sentidos, as faculdades da reprodução e da fala, e uma coisa chamada de *princípio-governante* (*hegemônikon*), (*SVF* II 827). Esta palavra é um adjetivo na forma gramatical usada livremente antes dos estóicos para significar *capaz de comando*; mas eles foram os primeiros filósofos a formar um substantivo que designou algum componente da alma. Como o seu nome implica, o princípio-governante é *a parte mais autoritária da alma* (*D.L., Vida e obra...*VII 159), e está situado, como a centralizada faculdade sensível *Parva naturalia* de Aristóteles, no coração. A partir do coração ele comanda as outras partes da alma como se despachasse *correntes de respiração quente* (*pneumata*) através do corpo, governando-as e, através delas, o próprio corpo. Similarmente, Crisipo desenha o princípio-governante como uma aranha, com os fios de sua rede correspondendo às outras partes da alma (*SVF* II 879). Exatamente como uma aranha é sensível a qualquer perturbação na rede, a qual ela controla por seus pés, o princípio-governante recebe mensagens a respeito do mundo externo e dos estados corporais internos por meio de correntes de ar as quais ele administra” [20].

Ou seja, não há menção igualmente nos estóicos dos progressos realizados no oriente relativamente à fisiologia. É provável então haver aqui uma lacuna de comunicação. Seja pela precariedade dos meios da época, seja porque o conhecimento não estivesse socialmente ratificado. Os estóicos, como o demonstrado, não desconsideravam Aristóteles e, portanto, velavam pelo conhecimento técnico. E mesmo em isolamento, Epicuro não se mantinha desinformado sobre a movimentação intelectual de seu tempo. É quase certo que fazia ‘contrabandear’ de outras escolas, através de seus discípulos, os seus dados cognitivos[21]. Recordemos ainda que o progresso técnico estava iniciando a movimentação que destruiria para sempre a escolha dos teóricos de se isolarem em uma posição de superioridade.

Os prazeres do corpo são imediatos, existem no momento e desaparecem. Os da alma, entretanto, podem ser experimentados também posteriormente ao momento de sua ocorrência primeira, graças à atenção que se pode prestar neles e à memória. Ao processo Epicuro chama “condensar”, o que seria um modo de salvar para reutilização. Essa propriedade faria dos prazeres da alma algo superior aos prazeres do corpo? Essa escala pode ser deduzida em Epicuro, todavia, ele mesmo não a proclama, não diz que os prazeres espirituais sejam superiores aos corpóreos. Cabe a dedução porque o espiritual pode ser reutilizado inúmeras vezes e porque é a razão que deve regrar o prazer e não o corpo. Porém, é engano imaginar que os prazeres do espírito ou da razão não tragam problemas.

E em que medida *pensar*, que é a manifestação do espírito ou da razão por excelência, traz problema ao pensante? Na medida em que a erudição se transformaria em vício, desviando o pensador dos assuntos importantes da vida prática e mesmo de outros temas da vida espiritual? Ou na medida em que se concentrasse nos aspectos fúteis da cultura, como

[20] Op. cit., p. 171.
[21] Uma prova de que ele sabia do que acontecia nos muros das outras escolas, é a agressividade que podia dedicar a seus adeptos. Ver Lévy op. cit., p. 29.

ocorre nas teses de Sêneca? Essa última hipótese está mais perto da verdade, porque, na máxima de número XII, Epicuro chega à notável conclusão de que sem a Ciência da natureza, uma Física, não haverá prazeres puros[22]. O que são estes prazeres puros? São aqueles que não trazem nenhuma preocupação em seu bojo. A vida na incerteza dos pensamentos míticos é exemplo da fruição de um prazer impuro, pois traz ao viver preocupações ou ansiedade (nessa medida, a erudição vazia igualmente se encaixa na idéia de prazer impuro, porque embora não sendo um pensamento mítico, carrega em seu bojo a ansiedade de saber as coisas fúteis). Quer dizer, mesmo o prazer de pensar tem limites. O equilíbrio é uma meta procurada por Epicuro. O limite do prazer do pensamento nasce nas idéias que causam preocupação ou ansiedade. No caso do pensamento mítico, a preocupação com ou o temor da morte, no caso da erudição vazia, por exemplo, a ansiedade pela próxima novidade ou curiosidade fútil.

Por outro lado, a Física não correria ela mesma o perigo de se tornar erudição vazia? E perder a função defendida por Epicuro, de purificar os prazeres? Evidentemente que sim, todavia, o mestre nunca foi defensor de uma ciência especializada e pregava o uso *instrumental* da ciência, quer dizer, ela seria ferramenta para outra coisa, algo maior, a conquista da felicidade. Assim, ela ajudaria os homens a compreender o funcionamento da natureza e desmistificar os céus, purificando-os dos deuses e suas ações ligadas a impulsos idiossincráticos ou à idéia de justiça humana.

A razão, na máxima XIX, reaparece como um limitador de prazer. Isso é um bem ou um mal? Aqui Epicuro reduz ao mesmo tamanho o tempo infinito e o tempo finito. O que certamente é um consolo para os mortais, que então se contentariam com a própria finitude. Este é o lado positivo aos homens, que com tal idéia sofreriam menos. Mas se a razão não lhes dissesse isso, o que lhes aconteceria? Seguramente o delírio de que poderiam ter prazer ilimitadamente no tempo e na intensidade, porque sonhariam com a eternidade, uma das promessas do pensamento mítico. A conseqüência dessa hipótese, já vimos, é a angústia. Reduzindo a existência à materialidade, Epicuro elimina a ansiedade pelo impossível e otimiza o prazer presente.

A necessidade é uma dor. E, portanto, a satisfação é um prazer. Suprimindo a primeira, o segundo não aumenta, apenas varia. Para Epicuro, precisamos do prazer quando sofremos, e sofremos quando ele não está presente, e quando não sofremos, não temos necessidade do prazer. Por essa razão que ele diz ser o prazer o princípio da vida bem-aventurada ou feliz.

Pode-se reduzir a felicidade ao prazer? Ter prazer é ser feliz? Ou a felicidade pede algo que o prazer não pode dar?

Já por uma questão de nomenclatura, não se pode dizer isso, porque Epicuro usa a expressão *Macaríos Zen* para 'Vida bem-aventurada' (*Bienheureuse*, na tradução francesa, que chamamos também de *Vida feliz*), ou a expressão *Eudaimonia* para 'felicidade' e *Hedoné* para 'prazer'. Portanto, concluímos que são coisas diferentes.

Ou seja, se o prazer não é a própria felicidade, está muito perto disso. Seguramente um dos elementos que os separam é o tempo. O prazer teria uma duração menor que a felicidade, mais longeva. E, em compensação, a felicidade seria uma elaboração mais racional ou exclusivamente racional. Quer dizer, ela não é natural, mas construída. Daí os

[22] De fato, as duas hipóteses são verdadeiras, ainda porque uma se liga umbilicalmente à outra; para a confirmação da primeira, oferece-nos os elementos necessários o capítulo *11. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*

grandes descaminhos que desenham os homens para chegar a ela. Essa distinção parece valer apenas para os seres humanos adultos e de consciência desenvolvida, porque até certo momento da vida, vivem os homens inconscientes ou têm a consciência em desenvolvimento, como as crianças. Então, nesses casos, a felicidade estaria ausente ou ela seria representada pelo prazer, pelas escolhas imediatas daquilo que é prazeroso e pela rejeição do que é nocivo. Breve felicidade, e, arriscada. Posto que o elemento não racional que decide a escolha pode muito bem se enganar sobre a natureza daquilo que lhe gera o prazer imediato. Lembremos que o prazer refinado pela razão após o desaparecimento do *sygenikón*, não corresponde, ainda, à felicidade. Pois esse amplia o espectro dos objetos conhecidos pela experiência para indicar prazer e dor efetivos e ocultos em eventos ou objetos à primeira vista prazerosos ou dolorosos. Mas a ciência da felicidade vai além porque dispõe o espírito em uma condição capaz de enfrentar eficientemente novos perigos, interpretando as refinadas armadilhas da existência social e trazendo tranqüilidade a quem a pratica.

Contudo, em pelo menos um momento do texto, Epicuro confunde prazer e felicidade. É este o parágrafo 132 da *Carta a Meneceu* [23], no qual ele diz que se refere ao não sofrimento do corpo e à não perturbação da alma ao afirmar que o prazer é o fim buscado, procurando se separar das pessoas dissolutas e dos prazeres do gozo. Pode ser uma variação pontual, para delimitar território, separar claramente o Epicurismo do Hedonismo, ainda assim, a fusão de objetos está lá presente. Pois essa definição de prazer (o não sofrimento do corpo e a não perturbação da alma) é a mesma da felicidade. A conclusão a que chegamos é que a felicidade pode ser chamada de prazer, mas nem sempre o prazer pode ser chamado de felicidade; especificamente quando esse oculta em seu intestino uma dor futura.

O comportamento dos dissolutos é negado enquanto fonte de felicidade por qual razão? Porque as festanças, as mesas fartas, o sexo, não trariam a felicidade? Se evidentemente trazem o prazer? Aqui está outro dos pontos da divergência entre prazer e felicidade. O primeiro eventualmente acarreta a dor, ao passo que a felicidade, jamais. O prazer pode trazer a dor, por exemplo, quando do abuso da bebida e da comida, com as previsíveis conseqüências orgânicas. A felicidade, entretanto, nunca traz conseqüências negativas. Ela sempre é equilíbrio e está na medida certa. É o raciocínio sóbrio que gera a felicidade, oferecendo elementos para novas escolhas e recusas e para o afastamento das perturbações que ameaçam a alma[24]. Felicidade, pois, relaciona-se com equilíbrio e razão, não com o prazer sem limites dos dissolutos. E relaciona-se com o prazer simples da satisfação porque onde ela não está presente, a dor existe, e aonde a dor existe, não ocorre a felicidade porque o prazer da satisfação se vê ausente.

Quanto ao desejo, elemento tão intimamente ligado ao prazer, não se pode esquecer que para Epicuro existem dois tipos, os desejos naturais e os vãos ou desnecessários. E sobre os primeiros ele concentra sua análise, simplesmente desconsiderando os segundos, talvez como se quisesse dizer que não se deve dedicar tempo àquilo que é vão ou fútil.

As referências primárias de Epicuro sobre o desejo se encontram no parágrafo 128 da *Carta a Meneceu*[25] e nas máximas capitais de números XXVI, XXIX e XXX[26].

---

[23] Op. cit., p. 223.
[24] *Carta...*,parágrafo 132, p. 225, op. cit.
[25] Op. cit., p. 221.
[26] Op. cit., pp. 239 e 241.

Fazendo-se a compreensão do problema nesta ordem, temos que relativamente aos desejos naturais, Epicuro procede a uma subdivisão, cujo primeiro grau diz que alguns desejos são necessários e outros apenas naturais. O segundo grau diz que dentre os desejos necessários, uns o são para a felicidade e outros para a ausência de sofrimento no corpo, e ainda outros para a própria vida. O que esses últimos desejos querem dizer precisamente? Desejos necessários para a própria vida? Suponho, por exclusão, que sejam aqueles relativos à habitação e às vestimentas e coisas tais, já que desejos assim são necessários indiretamente, mas aparentam não ser naturais e também não trazem diretamente a dor ao corpo se não satisfeitos. O corpo precisa do calor para se proteger do frio, e esse pode advir da sua fonte mais usual, a roupa, essa, contudo, é dispensável em ambiente aquecido pelo fogo, por exemplo. Uma habitação é algo desejável, mas os homens podem tranqüilamente sobreviver ao léu, como os seus antepassados das cavernas ou Diógenes, o cínico, que morava num barril.

"Aquele que observa estes desejos e aprende a satisfazê-los, bem como a evitar o que não lhe basta, chega à saúde do corpo e à tranqüilidade da alma" [27]. Quer dizer, uma das medidas da felicidade é *saber controlar o querer*, porque da artificialidade de certos desejos, nascem dores de complexo diagnóstico e de impossível alívio a não ser pela extirpação do próprio desejo. Por exemplo, o desejo de imortalidade. A única forma de curar o desejoso de tal aberração é lhe extrair a causa, pois não há qualquer possibilidade para um homem de atingir tal estado.

Demonstrando que Epicuro em nada foi original quanto ao tema, Platão, na *República*[28], já toca no assunto. O ateniense diz que existem dois tipos de desejos, os necessários e os não necessários. Sendo que a necessidade equivale à naturalidade. Os desejos necessários ou naturais assim o são para a vida, para o bom funcionamento do corpo. Como a alimentação frugal[29], também chamada de *opson*, necessária tanto para o bom estado ou *euxia*, como para o vigor do corpo [30]. Os desejos não necessários são nocivos ao corpo e à alma [31], como o desejo de pratos refinados e os desejos amorosos[32]. E alguns desejos não necessários vão além do que é indispensável ou realmente vantajoso, chegando ao estado de contra-natureza, como o desejo do incesto e o de assassinato[33]. Curioso, para não dizer difícil, é tentar entender em que lugar colocar o desejo amoroso senão no campo natural ou necessário anímico. Para Platão, exclusivamente anímico (embora não necessário anímico), ao que tudo indica. Porque, Freud e a Medicina moderna nos revelaram fartamente, a boa saúde do corpo e da alma depende também da sanidade no campo afetivo e sexual.

Através da *Máxima* de número XXVI sabemos que os desejos necessários, quando não satisfeitos, trazem a dor. E que, portanto, os desejos não necessários, quando não satisfeitos, não trazem a dor. São fáceis de dissipar, basta o seu objeto (o objeto do desejo)

---

[27] *Carta a Meneceu*, parágrafo 128, p. 221.
[28] VIII, 558e.
[29] *República,* 559ab.
[30] *República,* VIII, 559 b. Divergem, pois, Platão e Epicuro neste ponto, porque para Epicuro necessidade e naturalidade são coisas diferentes. E o que Platão chama de desejos naturais para a vida são aqueles destinados ao bom funcionamento do corpo, dentre os quais, suponho, não se deva incluir a habitação e as vestes. Carlos Lévy tem visão semelhante a Platão: "Os desejos necessários para o bem estar do corpo são aqueles que o colocam ao abrigo das intempéries e das agressões com as quais a natureza pode ameaçá-lo. Aqueles sem os quais a vida não pode existir são a fome e a sede". *Les Philosophies*...p. 91.
[31] *República,* 559 b.
[32] *República,* 559 c.
[33] *República,* IX, 571 d.

ser difícil de alcançar ou ameaçar com algum dano. Note-se que o problema com esse desejo não é a dor da ausência do objeto desejado, mas a *dor do processo de sua realização*. Na sua ausência pura e simples, eles não doerão.

Nas *Máximas* de número XXIX e XXX reaparecem as duas subcategorias de desejo: os naturais e os necessários, mas nenhuma categoria nova. Para fazer oposição a elas, mais precisamente classificadas enquanto desejos naturais e necessários e naturais e não necessários, (e fazer, conseqüentemente, oposição à categoria maior na qual se incluem, a dos desejos naturais), há aqueles desejos que não são nem naturais nem necessários, nascendo da opinião vazia (os chamados desejos vãos ou desnecessários). E como nascem da opinião vazia, não se dissipam pela própria natureza e nem trazem a dor se não satisfeitos, como ocorre aos desejos naturais. É através das opiniões vazias que se sucedem a eles que eles se dissipam. Note-se que o modo de sua dissipação é mais difícil do que o da dissipação dos desejos não necessários, pois esses assim o são através da supressão do objeto do desejo, ao passo que os desejos não naturais e não necessários demandam um trabalho no plano das opiniões para serem destruídos. E, sabemos, destruir uma opinião é mais complicado do que destruir um objeto real.

A nota de Conche completa a informação: Desejo natural e necessário: Aquele cuja satisfação faz cessar a dor. Exemplo, a sede. Natural e não necessário: Sua satisfação não suprime a dor, só daria o prazer, como a fome de iguarias. O desejo nem natural nem necessário: O desejo de honra e homenagens, o qual, deduzo, não traria nem o prazer nem faria cessar a dor [34].

Concluindo a ligação entre desejo e dor, e, portanto, a reflexão sobre o mal ou as dores dentre os temas aprofundados na sugestão do discurso de Epicuro, vemos que são legítimos apenas os desejos naturais, os do corpo, como comer, dormir e beber. Os anímicos trazem a possibilidade da dor. Porque podem se traduzir no querer desmesurado ou sem sentido, como o desejo de reconhecimento. Nessa linha de raciocínio, nenhum desejo anímico seria legítimo, o que ameaça um dos grandes valores da vida para o próprio Epicuro: a amizade[35]. O desejo de saber representaria uma exceção para essa possibilidade, como dá a entender Epicuro quando fala dos pensamentos puros. Contudo, ele não se expressa acerca de um livre desejo de saber, o saber e seus limites simplesmente estão aí, como dados próprios do Homem. Ele não coloca o saber como uma necessidade humana absoluta. A interpretação correta para o entendimento de Epicuro sobre o problema mostra que o saber abandonado é o 'intelectual' ou erudito e que mesmo as conquistas primárias para a vida feliz por ele defendidas são adquiridas através de um saber específico, através da arte de viver.

Por fim, é necessário que se faça uma consideração sobre a relação entre prazer e morte, o limite tanto do prazer quanto da dor.

Para Epicuro, a ciência de que a morte nada representa, torna a vida prazerosa, ainda que conheçamos a sua condição finita. Ou exatamente por isso, porque então paramos de querer a imortalidade. E o desejo de imortalidade é uma das grandes angústias humanas. Primeiro, porque ela é impossível, segundo, porque impede o desfrute das benesses da vida,

---

[34] 1, op. cit., p. 241. Sharples nos fornece exatamente a mesma nomenclatura. Confira-se pp. 86, 87 de *Stoics, Epicureans and Sceptics.*

[35] Mas como se verá mais à frente, a amizade possui enquanto fundamento a utilidade. Confira-se o capítulo *O que dizem os comentadores sobre a relação Epicuro e Sêneca.*

ofuscando o conhecimento da mecânica do universo. Por outro lado, o conhecimento de que o prazer acabará não traria a angústia? Não residiria aí o temor dos homens relativamente à morte? Epicuro não levanta diretamente o problema, responde-o lateralmente: se o prazer vai cessar ou não, não se poderá saber, pois o morto estará sem os sentidos, não terá a *consciência* do prazer. Esse é o mesmo argumento utilizado por ele relativamente ao medo. Tudo o que se tem então é o tempo presente, que deve ser aproveitado com sabedoria.

Aquele que aprende não haver nada de temível na morte, aprende imediatamente que nada de temível há também na vida. O temor da morte, pois, impede o bem viver. Epicuro nos diz que tolo é quem teme a morte, não porque sofrerá quando ela chegar, mas porque sofre já em vida [36]. Sofre daquilo que pode ser. A presença da morte não nos deve causar qualquer perturbação e sofrer à sua espera, é sofrer por nada.

2. DESDOBRAMENTOS DO CONCEITO DE FELICIDADE

Outros elementos enriquecem a definição de felicidade apresentada.

O conceito de felicidade em Epicuro remete ao mais básico em termos de existência, quer dizer, dor e prazer. A dor e o prazer, se dizem respeito ao corpo, são facilmente identificáveis. Localiza-se a origem da dor em um rápido exame, a porção do corpo na qual ela ocorre, e a sua causa se estabelece com a ajuda de médicos e a anamnese de seu processo gênico. Quer dizer, olhando para trás, o doente sabe o que causou a sua dor, se pisou num objeto cortante e isso lhe gerou a ferida no pé, se sua gripe tem origem no contato com um vírus em circunstâncias de baixa da imunidade, facilitada pelo consumo de substâncias geladas ou exposição ao tempo frio. O médico vai auxiliá-lo a entender, por exemplo, a formação de seu cancro de medula, ou, dito de outra forma, as doenças mais graves e obscuras de compreensão para um leigo. Contudo, como determinar as dores anímicas? Como saber, sem o recurso das modernas teorias psicológicas ou psicanalíticas, o que é e qual a origem de uma perturbação espiritual?

O ponto central da problemática acerca da felicidade de Epicuro está aí. E sem querer pular etapas e dar a causa oculta da pergunta por felicidade em Epicuro, temos que a felicidade ou infelicidade, no fundo, ou primordialmente, é um problema anímico. Senão, vejamos. Se todas as necessidades corporais do Homem forem satisfeitas, poder-se-á dizer que ele é feliz? Se ele tiver o que comer, o que beber, com quem fornicar e se a sua saúde estiver perfeita, é possível dizer que essa criatura é feliz? Deveria ser assim; mas, desgraçadamente, não é. Há algo além, ou aquém, na identidade humana. E esse algo é de ordem imaterial, é anímico, é cultural. Os homens precisam de outras manifestações que supram necessidades não materiais, interiores. O caos começa aí. Porque então ele cria a religião, a arte, a filosofia; e porque ele define a sua identidade a partir dessa ausência interior. O que é esse querer ou esse buraco que o óbvio da mesa e da cama não preenche? Longe de nós invadir o que é terreno particular da Psicologia (e ciências ou pára-ciências afins), o que pode nos afundar em um pântano de sentidos. Vamos chamar simplesmente de alma, como o faz Epicuro, e trabalhar a partir da determinação de sua presença. Essa coisa interior, de fato, é o fundamento da questão, porque não se vê Epicuro falando dos meios para atingir a sobrevivência, ao contrário, o tempo todo ele se remete aos caminhos e descaminhos do imaterial, da *alma*, em suma. O mestre, tão venerado em seu tempo que

[36] *Carta...*, parágrafo 125, p. 219, op. cit.

cidades inteiras mal comportavam o número de aficionados por suas palavras[37], não nos dá uma receita de como ganhar dinheiro ou de como tratar determinada doença do corpo. Oferece, sim, um guia para as almas, que a tradição chamaria de *Tetraphármakos* ou *Quatro remédios*. Então, a concentração da pesquisa deve se localizar aí.

Quem é que precisa de Filosofia?

De acordo com os filósofos, todo mundo precisaria de Filosofia, por suas qualidades de esclarecimento. Mas embora ela tenha essa propriedade de organizar e esclarecer as visões particulares sobre o mundo, são apenas uns poucos que a ela se dedicam efetivamente. E inegavelmente há aqueles que a detestam, seja por considerá-la perda de tempo, seja por questões de ordem política, porque ela exatamente leva ao esclarecimento, coisa que não é bem vinda, por exemplo, em sociedades totalitárias.

Conseqüentemente, a inclinação à Filosofia se faz pela sensibilidade ou afinidade, além de se fazer pela mera razão. Quando ela se faz pela razão, o espírito do interessado reconhece nela qualidades úteis para sua vida, quer dizer, temos aqui um sujeito já equilibrado e que vê na Filosofia uma possibilidade de melhorar ainda mais a si e ao mundo que o cerca. No caso da sensibilidade, da empatia irracional ou não explicada, a guinada à Filosofia se dá por uma questão de angústia. O sujeito perturbado por um problema existencial qualquer se abre às verdades filosóficas a fim de encontrar soluções para seus questionamentos privados.

Meneceu parece ser o segundo tipo de alma. Aquela que se encaixa dentre os amantes da filosofia por uma questão particular perturbadora. Qual a base de segurança para se afirmar isso? A pergunta inicial da *Carta*, que quer saber sobre o tempo correto do filosofar. Se ele fosse o primeiro tipo de alma, não faria pergunta dessa ordem, mas outra, de natureza específica dentre os temas da Filosofia, não questionaria a sua legitimidade[38].

Mais importante, porém, não é a pergunta de Meneceu, mas a resposta de Epicuro.

E a resposta de Epicuro, no primeiro momento oferece a definição de felicidade, confundindo o próprio exercício da Filosofia com a sua conquista: "Que ninguém, (Meneceu), sendo jovem, tarde a filosofar, nem velho, abandone a filosofia. Pois não é, para ninguém, nem muito cedo nem muito tarde para assegurar a saúde da alma. Aquele que diz que o tempo de filosofar ainda não chegou ou que já passou, se assemelha àquele que diz que o tempo da felicidade ainda não veio ou que já se foi" [39]; e, a seguir, considera os seguintes temas: os deuses, a morte e os desejos. Temas que vão derivar no *Tetraphármakos*, os dois primeiros diretamente e o terceiro se desdobrando em mais um, como conseguir as coisas boas e como evitar as coisas ruins.

Agora devemos perguntar: Qual a origem do aparecimento desses temas na fala de Epicuro?

---

[37] Marcel Renault, *Epicure*, p. 7.

[38] Para o entendimento do estatuto da *carta* enquanto modo de expressão no mundo helenístico, ver *Anexo 3*. A título de adiantamento, podemos dizer que duas são as hipóteses para explicar o uso de tal forma literária. A primeira é de cunho pedagógico, a segunda, de ordem prática.

As cartas possibilitam uma espécie de discurso que não se presta às outras formas filosóficas, nem à dissertação, a exposição crua da tese, nem mesmo ao diálogo, com seu dimensionamento e confronto. Elas permitem uma *pedagogia na intimidade do leitor*. E, por outro lado, representam um meio prático de comunicação à distância, para aqueles que não podem estar na proximidade de um mestre.

[39] *Carta a Meneceu*, parágrafo 122, p. 217, op.cit.

Certamente eram temas presentes no pensamento de Meneceu e de toda sociedade que o cercava à época. Eram eles fonte de inquietação para as almas mais sensíveis, e porque não dizer, preocupação em menor grau para todos os viventes. Os homens, via de regra e no geral, preocupam-se com a transcendência ou a divindade, a morte e os seus desejos e suas dores. A inquietação singular do período helenístico, no seu começo, tempo de Epicuro, época de transição do mundo helênico para o helenístico, é *a busca da identidade num mundo em transformação*. Assim, a resposta do mestre a Meneceu pode ser entendida como o oferecimento de uma posição estável num ambiente hostil, uma luz num círculo de confusão. E a partir de que referências isso pode ser afirmado?

Quando não há referências ou indícios no texto do autor, maiores informações sobre sua gênese precisam ser procuradas no mundo que o cerca, seja no meio social e sua dimensão política, seja entre seus possíveis pares, no caso, os homens da Filosofia. Desse modo, por exemplo, encontramos em Sêneca claras referências bibliográficas em seus textos para determinar a origem de sua preocupação com a felicidade. O tempo todo ele se queixa da vida pública, da administração dos negócios do estado. Fica evidente então que esta é a origem da pergunta e da resposta sobre a felicidade. E ao fazermos o caminho natural do texto para a sociedade aberta - natural porque o próprio Sêneca dá pistas sobre isso, falando acerca de seus detratores, ou seja, conectando texto e vida pessoal - descobrimos que a vida política romana era bastante atribulada, confundindo sempre a dimensão pessoal do existir com a dimensão pública, gerando fenômenos como um César que exigia da mulher até mesmo a aparência de honestidade.

No caso de Epicuro, não há qualquer referência no texto que indique um viés histórico em suas respostas? Deve-se ler a *Carta a Meneceu* como produto exclusivo dos temas comuns ao universo humano e que, portanto, se repetem sempre? Temas da alma humana extemporâneos?

Ocorrem no texto somente duas passagens que podem ser associadas diretamente ao plano histórico. A primeira se localiza no começo da *Carta*, quando Epicuro diz a Meneceu que ninguém é jovem ou velho demais para assegurar a *saúde da alma*. Então, ele, no seu negativo, fala da existência de uma *insanidade anímica* no meio social. Por que no meio social? Porque ele não particulariza a insanidade em Meneceu, e se fala em tese, essa deve ser fruto de dedução, não de indução, ou seja, provavelmente tenha partido da observação de muitos casos de doença da alma até chegar em Meneceu e não da extensão do caso de Meneceu para o resto da população.

Na segunda, respondendo ao seu tempo, ou àqueles que o antecederam, Epicuro critica os que aconselham o bem viver ao jovem e o bem morrer ao velho e aqueles que dizem que seria melhor não ter nascido, e que uma vez vivo, é melhor morrer o quanto antes. Essa última opinião revela imaturidade, pois a morte está ao alcance das próprias mãos, e a primeira, inocência, porque devemos saber viver em qualquer tempo da existência[40].

Para essa passagem, o comentador Marcel Conche[41] levanta duas hipóteses culturais para a fala de Epicuro. O filósofo estaria respondendo mais do que ao seu tempo, estaria dialogando com autores mais ou menos próximos a ele no tempo, Mnerme para a primeira

[40] *Carta* ...op. cit., parágrafo 126, p.219.

[41] *Carta...*, op. cit., nota de número 6 da página 219 e de número 2 da página 221.

crítica e Theognis, Sófocles e Aristóteles para a segunda[42].

O problema em questão no primeiro caso é o elogio da vida jovem, a única que seria digna de ser vivida. Um modo de pensamento não raro de se encontrar, hoje e em qualquer das idades da história humana. Condenação dos outros tempos da existência. Mnerme condensaria esse espírito dizendo que a juventude seria a única época da vida que valeria a pena ser vivida porque nela se encontraria a presença de Afrodite, e que os velhos, os quais seriam desprezados pelas mulheres, teriam como exclusiva esperança morrer rápido e sem dor. A miopia de tal raciocínio começa no simples fato de que as mulheres também envelhecem, elas não são uma entidade superior ao tempo, e se estende na verdade de que mulheres não mais jovens igualmente podem proporcionar prazer e algumas jovens não proporcionam prazer algum. Mnerme, na realidade, cristaliza o mito da mulher jovem e bela, conferindo-lhe grande poder sobre as consciências desavisadas. Porém, Eros certamente possui outras formas.

No segundo caso, o problema se concentra numa condenação geral da existência, recomendando a morte o mais breve possível, já que o nascimento, ao nascente, é algo inevitável. Ora, está aí um problema bem fácil de resolver, nos diz Epicuro[43]. O que acontece verdadeiramente nessa circunstância é um enfado infantil, uma frivolidade fora de lugar[44]. Posto que se a reclamação em relação à vida passasse de uma queixa pueril, o reclamante encontraria na morte voluntária a saída[45].

A segunda passagem de Epicuro contradiz a sua ânsia por independência intelectual ou a reafirma no sentido de que ele pode retomar a tradição, mas não se fazer um beneficiário dela. Aí, porém, ocorre a vinculação à tradição pelo viés da negação. E simultaneamente re-assinala a presença da insanidade no meio social. A insanidade traduzida por um modo de pensar incorreto. Qual seja, achar que apenas a juventude é a época boa para se viver e reclamar da vida louvando a morte sem ter coragem para dela se retirar. Desconsiderando-se a referência aos autores localizados por Conche, essa fala de Epicuro reveste-se de muita

---

[42] Mimnerme, Minerme ou Mnerme de Colófon, provavelmente tenha nascido na Lídia (atual Zília), embora haja a suspeita de que ele possa ser de Smirna. Ele viveu na segunda metade do século VII a. C., tendo florescido entre 630 e 600. Além de poeta, tocava flauta e foi o autor de elegias nas quais cantava seu amor por Nanô. Uma epístola de Horácio, a de número I, 6, resume o seu pensamento em questão: Se sem amor e sem brincadeira nada é agradável, que tu possas viver dentre o amor e as brincadeiras.

Theogonis de Mégara (século VI a C.) poeta elegíaco, do qual muitos poemas foram endereçados ao seu amado Cyrnus. Além desse amor homossexual, que compreende uma política e uma *paidéia*, transmitindo ao amado seus valores, os poemas de Theogonis estavam também muito preocupados com a etiqueta e a boa educação e faziam um importante retrato da sociedade aristocrática num mundo em transformação. Não apenas Epicuro teria se referido a ele em sua obra, mas igualmente Xenofonte, Platão, Aristóteles, Musonius Rufus, Clemente de Alexandria e Nietzsche, na *Genealogia da moral*. Nietzsche teria tomado como particular referência o fragmento LVIII, que diz assim sobre a mudança em seu mundo: Nós lutamos mais e mais/ignorantes e cegos/por um resultado desconhecido e indesejado/evitando parecer doentes, incompreendidos/abraçando o mal como um bem aparente.

Sófocles c 496- 406 a C., grego que escreveu 123 tragédias, sendo que apenas sete permaneceram e duas podem ser datadas com precisão. Ele alterou a estrutura da tragédia grega através da introdução de um terceiro ator, o que conferiu maior complexidade à trama e à construção das personagens. O comportamento de suas personagens em relação aos deuses apresenta profunda ambivalência. Sófocles retrata personagens humanas envolvidas em dilemas cruéis, freqüentemente antecipados pelos oráculos. Um exemplo de suas peças é *Édipo rei*.

[43] *Carta* ...p.221, op. cit.
[44] Idem.
[45] Ibidem.

importância porque é uma resposta direta ao seu tempo. O filósofo levanta a voz para particularizar um ataque. Ele não nomina o seu destinatário, que pode ser tanto um autor específico como uma voz geral do meio social; trata-se, entretanto, de um reforço da idéia de que a composição de suas teses reflete o estado das coisas em sua época. E ainda que não seja possível dimensionar o problema, o número ou a profundidade dos adeptos de tais conceitos combatidos, seguramente se pode dizer que esses tinham um peso considerável, caso contrário, sendo um fenômeno particular, de pouca importância, provavelmente nem Epicuro nem os outros autores, Theognis, Sófocles e Aristóteles, os tivessem tomado como objeto de sua atenção.

Esse foi o fio condutor da hipótese vertebral deste trabalho. Uma interpretação que corria o risco de parecer forçada não fosse a sua possibilidade evidente e a confirmação por parte da tradição filosófica. É a tradição, e não o próprio Epicuro, que vai chamar os quatro princípios recomendados a Meneceu de *Tetraphármakos*. Quatro remédios. Ora, não há remédio onde não exista a doença, e saber qual é essa doença é o interessante aqui. Conseqüentemente, a hipótese de trabalho é histórica, porém, fundamentada. Fundamentada na suspeita inicial localizada no texto do autor e a seguir nos seus pares filósofos. Que pares filósofos são esses? Primeiro, os próprios epicuristas e depois, Cícero; e na Idade Contemporânea, comentadores como Lévy ratificam a tese[46].

O que buscamos oferecer é uma visão histórica do aparecimento das teses de Epicuro sobre a felicidade. Uma vinculação do pensamento com o tempo no qual ele ocorre, porque ainda que o filósofo se proclame desvinculado do mundo material e trabalhe o homem ideal, a visão histórica enriquece em muito as suas teses e por muitas vezes as esclarece. E a visão histórica diz aqui que as teses de felicidade de Epicuro refletem a ruína do mundo helênico e a constituição do mundo helenístico, indicando, ao final, uma identidade própria em um universo instável. Ou, dito em outras palavras, *a definição da felicidade em Epicuro reflete a busca por uma identidade*. No texto, achamos o reflexo dessa perturbação classificado sob o nome de *insanidade*. E tal insanidade é trazida precisamente pelo mundo em revolução; nesse universo, Epicuro localiza a necessidade de um *phármakos*, de um remédio para as almas se fazerem felizes.

Como assegurar que o temor da morte, a impiedade contra os deuses, a confusão sobre a idéia de bem e de mal são frutos de uma transformação político-social? Ou mesmo a idiossincrática angústia de uma alma? Não há como. O que se pode fazer é a leitura de determinados problemas filosóficos à luz histórica, tanto porque entre as épocas e os pensamentos ocorre uma vinculação de necessidade, ainda que seja pelo avesso. Pode-se perguntar também: Se tais idéias não encontram nesse universo a sua origem, aonde mais a encontrariam? Excetuando o temor da morte, coisa que toma até mesmo os animais, não há outra origem mais provável para elas, e no caso da morte deve-se fazer a ressalva de que o temor poderia não ser aquele natural, mas aquele outro trazido por um terror fabricado pelos homens.

3. A ALMA DOENTE E A SUA CURA

A idéia de *pathos*, doença da alma, é comum entre os filósofos antigos.

Ela aparece recorrentemente para designar a alma perturbada por uma afecção.

[46] Por exemplo, *De finibus* II, 22. E para Lévy, *Les Philosophies*...p. 34, op. cit.

O que não aparece nunca, ausência como um padrão no pensamento desses filósofos primeiros, é o modo de adoecimento da alma, com eles partindo sempre da situação dada, do doente. E o mesmo se passa com Epicuro.

Ainda que Epicuro não faça uso do termo *pathos*, ele fala sempre em mal ou bem, de modo genérico, ou se refere à alma já sã ou equilibrada, o que pede outros termos, *psiqué igiainon* [47] e *psiqué ataraxian* [48]; a mecânica de adoecimento das almas não é narrada, não se diz como uma alma fica doente, o que seria um modo eficiente de prever e evitar a *contaminação* de outras almas.

Em sua defesa, os filósofos diriam que basta praticar os seus preceitos para que as doenças anímicas sejam evitadas. Contudo, conhecer o modo de atuação dos agentes patológicos tornaria o problema mais claro. Então eles contra-argumentariam que estão implícitos em seus princípios de cura os princípios de ação da doença. Sendo assim, examinemos esses princípios, os de Epicuro, especificamente para o caso.

O *tetraphármakos* prescreve ter sobre os deuses opiniões piedosas, aprender que não se deve temer a morte, saber que o bem é fácil de alcançar e possuir a ciência de que as coisas ruins são breves no tempo ou toleráveis na intensidade. Tais formulações carregam em seu seio o próprio elemento original? De acordo com essa hipótese, os homens do tempo de Epicuro tinham opiniões cruéis sobre os deuses, temiam a morte, desconheciam que o bem estava ao alcance das mãos e o procuravam longe de si mesmos e ignoravam que o mal tem duração breve ou tolerável.

De fato, temos aí uma boa pista para saber de que forma Epicuro representava o pensamento comum ao seu tempo. E ao nos aprofundarmos na leitura da *Carta*, informações complementares a essas aparecem, mas nada que as negue. Por exemplo, Epicuro nos deixa saber que havia determinadas pessoas, filósofos, chamados de *físicos* ou *filósofos da natureza*, que pensavam uma necessidade inflexível para ela, ou seja, tudo seria determinado, coisa com a qual ele não concorda[49]. E aqui certamente temos uma crítica velada a Demócrito e seus seguidores, cujo atomismo preconizava que a disposição das partículas no universo seria regrada absolutamente pela natureza. Isto é, não haveria como escapar ao destino que Deus teria traçado aos homens. Embora os deuses de Epicuro sejam realmente surdos aos apelos humanos, isso não quer dizer que os homens não possam mudar o seu destino, portanto, está errado, sob seu ponto de vista, achar que os homens não gozam de nenhuma liberdade. Porque os eventos no universo possuem três causas, o destino ou a ação dos deuses ou natureza, o acaso e a ação voluntária dos homens[50]. Quanto ao bem, Epicuro proclama a valorização da independência individual, quer dizer, quanto menos o indivíduo precisar de coisas exteriores a si mesmo para a felicidade, mais facilmente ele a alcançará. Quem se contenta com pouco, melhor desfruta da abundância se ela ocorrer, não sofre se ela não acontecer e, por outro lado, tudo o que é natural é fácil de conseguir, ao passo que o vão é difícil de alcançar[51]. As coisas simples oferecem o mesmo prazer que as sofisticadas, uma vez saciada a necessidade ou calada a dor da necessidade[52]. Para justificar sua idéia, Epicuro recorre ao universo alimentar. E afirma que um prato simples oferece o mesmo prazer que um refinado, sendo, inclusive, mais próprio à saúde,

[47] *Carta a Meneceu*, 122, p. 216.
[48] Op. cit., 128, p. 220.
[49] Op. cit., 134, p. 225.
[50] Idem.
[51] *Carta a Meneceu*, op. cit., 131, p. 223.
[52] Idem.

porque quando nos empanturramos, dele fazemos uso para nos desintoxicar[53]. No fundo, essa defesa da simplicidade nas coisas da vida representa uma condenação da artificialidade? Artificialidade entendida enquanto a posse daquilo que está mais além do necessário? Mesmo um homem rico deveria viver em termos simples? Epicuro, na verdade, é omisso quanto a essa questão. Mas é importante tentar entendê-la, mesmo porque no mundo não existe apenas pobreza. Um homem abastado deve manter um regime frugal ou comer aquilo que seu dinheiro pode comprar? E quanto às outras benesses trazidas pela riqueza? A ideologia pregada deve se estender? Uma cama dura ao invés de uma grande e confortável? Uma morada simples ao invés de um palácio? Quanto às refeições, a solução seria o prato refinado desde que comido com moderação? Já que um prato elaborado pode fazer muito bem, tão bem quanto um prato simples, desde que comido na medida certa? Coisa difícil de explicar, porque Epicuro não é um filósofo da moderação, mas da simplicidade. Então, ainda assim a resposta seria a opção pelo simples, aliás, como ele mesmo o fez durante sua vida enquanto filósofo, se contentado com um pouco de vinho, água e pão, e pão de segunda categoria[54]. Diferentemente de Sêneca, que abertamente defende a preparação do espírito não apenas para os momentos de dureza; assim, a alma desfrutaria o melhor dos dois mundos, da riqueza se ela a possuísse, e da pobreza com as dádivas tais quais elas são compreendidas por Epicuro, porque estaria pronta a todo acontecimento. Ao final do parágrafo 131 da *Carta...,* Epicuro fala do destino, da falta de temor que sua idéia de simplicidade traria diante dele. Mas tal me parece inapropriado. Deve-se preparar o espírito para os momentos ruins e até lá, usufruir do bem que é chegado, tal como o senso comum o entende e apesar das restrições de Epicuro ao dinheiro, um incontestável bem ao senso comum[55]. A nota do comentador ao final do parágrafo dá a entender que Sêneca pactuaria com Epicuro a idéia de assumir a simplicidade da vida, no que ela está totalmente errada. O que prega Sêneca é exatamente o despojamento de espírito, mas se na vida material a riqueza aparecer, quanto mais, melhor. Diz a nota: "Se nós reduzimos nossas bagagens, como diz Sêneca, àquilo que a fortuna não pode nos tirar, não teremos mais nada a temer" [56]. Antecipar uma possível ação desastrosa do destino, não me parece sábio. Da forma como Epicuro, e na seqüência o comentador, coloca as coisas, não é cabível imaginar que se trate do despojamento apenas espiritual, a parte material da vida aqui está certamente envolvida. Para demonstrar a forma de pensamento de Sêneca, podemos tomar várias passagens do *Da vida feliz*, como por exemplo, o livro XXI, capítulo

[53] Ibidem.
[54] Renault, *Epicure*, op. cit., p. 7 e 8.
[55] Carlos Lévy nos ajuda a esclarecer o *ascetismo* de Epicuro: "Uma vida livre é estranha ao desejo de aquisição das riquezas, pois esse desejo implica necessariamente na servidão em relação a um poder qualquer e, de toda maneira, a liberdade se define como a abundância permanente de todos os bens, visto que o homem livre só tem necessidade de uma riqueza segundo a natureza, limitada e fácil de obter. Porém, o que faria ele se, por acaso, se encontrasse provido de grandes riquezas? Ele as distribuiria de modo a suscitar a seu respeito o sentimento de benevolência". *Les Philosophies Hellénistiques*, p. 93 (a localização precisa *é Sentenças Vaticanas* LXVII). Veremos mais sobre o assunto no capítulo *O que dizem os comentadores sobre a relação Epicuro e Sêneca*. Adiantamos a consideração de que a distribuição de dinheiro com esse propósito é ingênua, pois ela igualmente desperta o sentimento de frustração em quem não o recebe e de inveja naqueles desejosos de popularidade. O fato, porém, é que Epicuro, entre a condenação da riqueza e a riqueza efetiva, encontrou um lugar ideal, e material, o enriquecer sem se tornar escravo de uma máfia ou de um rei, através da doação de seus seguidores, e um lugar apenas teórico à sua pretensão de não atrair os baixos sentimentos para a riqueza.
[56] 7, op. cit., p. 223.

4[57], no qual ele toca no problema da riqueza e da condição do filósofo. Diz ele que o sábio não é indigno das dádivas da fortuna e deve desfrutá-las. Porém, ele não ama esses privilégios, somente faz uso deles. A sua ausência não o faz sofrer; além de tudo, é mais agradável trabalhar em meio à riqueza e nesse meio existem as virtudes da temperança, da liberalidade, do discernimento e da magnificência. No meio miserável, isso existe em exceção. É antes da riqueza, do excesso, da força, que partem a bondade, a humildade e a generosidade. Por outro lado, o dinheiro, a riqueza, não traz a felicidade se analisada segundo a razão de Sêneca. Ela apenas melhora as condições de existência. E assim como a pobreza oferece os riscos do embrutecimento, da supervalorização do banal, a riqueza tem também os seus perigos, o amolecimento do caráter e o cultivo do prazer excessivo; numa expressão, o afastamento da virtude. É necessário o equilíbrio em ambas as situações, e para a situação específica da riqueza, Sêneca diz: "Eu prefiro moderar meus prazeres a reprimir minhas dores" [58]. Não há dúvida de que o excesso traz o sofrimento. A riqueza nas mãos do tolo representa ameaça. Se Epicuro parece ter feito voto de pobreza, Sêneca não o fez de jeito nenhum. Como igualmente não fez voto de riqueza. Se para Epicuro pobreza e virtude parecem andar lado a lado, para Sêneca elas andam separadas por quilômetros.

Relativamente ao mal, o mestre Epicuro, que morreu reclamando de dores terríveis - morreu de cálculo na bexiga[59], doença bastante simples de se tratar nos dias de hoje -, nos informa que as dores são toleráveis porque as crônicas são breves no tempo e as de maior duração acabam causando mais prazer do que dor ao doente[60]. Assim sendo, uma das grandes preocupações da existência humana não deve trazer perturbação à alma, a partir da ciência de sua natureza. O complexo é atingir esse grau de discernimento, já que muitos se desesperam com um simples corte no dedo.

Especificamente sob o ponto de vista anímico, em que medida acontece a relação entre o desejo e a dor? O desejo produz a dor? Se não desejamos, não existe a dor? Devemos nos contentar com aquilo que nos traz a fortuna? A tarefa que nos colocamos deve ser heróica ou estar ao alcance de nossas mãos?

Observados os princípios que regem o conceito do desejo sadio para Epicuro, quais sejam, os da necessidade e da natureza, não teremos a produção da dor a partir do desejo. Esses princípios, todavia, parecem se ater exclusivamente aos desejos corporais. Recomendam moderação no que comer e beber e são claros relativamente ao prazer que guia as escolhas dos homens, separando o nocivo do prazeroso.

Para sairmos desse âmbito restrito, é preciso fazer ilações a partir do conceito geral. Quer dizer, pensar no plano anímico o que está tão corporalmente disposto. O que deve caber à alma que num paralelo ao corpo lhe faça bem e não lhe traga prejuízos posteriores? Qual o alimento adequado ao espírito? Pode-se falar em alimento do espírito? Referentemente àquelas atividades interiores que agem onde as coisas óbvias do corpo não podem alcançar, a música e a arte em geral, a religião, a literatura, a filosofia e manifestações afins, cuja base é a palavra, o que hoje é chamado via de regra de Ciências humanas, qual a que Epicuro recomenda? E qual a que ele condena? Como Platão, que fez referências diretas ao

---

[57] Página 26 da Edição Les Belles Lettres, 1923.
[58] *Da vida feliz*, livro XXV, 3, p.32.
[59] Marcel Renault, *Epicure*, p. 8.
[60] *Carta a Meneceu*, 133, p. 225, op. cit. e *Máximas Capitais* IV, 140, p. 231, op. cit. E, nos alerta Sharples "Talvez isso fosse mais verdadeiro nas condições da medicina antiga do que nas de agora" (op. cit., p. 89).

tema, e condenava a poesia[61], Epicuro não toca no assunto; todavia, sabemos através de seus comentadores que ele tinha suas restrições intelectuais. Por exemplo, de acordo com Marcel Conche[62], ele condenaria a dialética porque através da aplicação da regra dos contraditórios aos futuros singulares, ela chegaria ao *necessitarismo* universal e negaria toda contingência no universo, coisa que sabemos que Epicuro combatia veementemente, e, segundo Marcel Renault[63], ele proibia a maior parte das ciências, seja por achá-las inúteis, seja porque elas desviariam da verdadeira função da Filosofia, que é, para ele, ao menos, bem conduzir a própria vida e chegar à felicidade. Entre as condenações citadas por Renault, além da dialética, estão a geometria, apelidada de mentirosa, e a retórica, chamada de inútil[64]. Ou seja, assim como se deve selecionar o que se destina ao corpo, deve-se escolher o que vai à alma. Há uma dieta do imaterial a ser aceito e a ser recusado. Contudo, infelizmente para os homens, não há um *sygénikon* operando nesse plano. É o longo e árduo trabalho da educação que o irá aparelhar para lidar com as armadilhas da cultura. E o próximo passo é saber da interação entre corpo e alma, de como um afeta o outro, de como a doença do primeiro pode atacar a segunda e a perturbação dessa levar à doença do primeiro. Ligação inegável para o homem moderno e igualmente para Epicuro, posto que para ele a alma era entidade também material, composta de átomos, o que a colocaria ainda mais próxima do corpo[65].

Isto posto, deve-se ter em mente que os conselhos de Epicuro se dirigem tanto ao corpo quanto ao espírito, e que a sua não observação, em qualquer dos níveis, acarreta a infelicidade geral. Pois não se pode ser feliz com fome ou não se pode ser feliz tendo-se o que comer, mas com a alma atribulada. E as horas finais de Epicuro, sob extrema dor, não podem ser ditas felizes, ele apenas encontrou na memória dos bons momentos vividos conforto para o seu sofrimento. Assim, relativamente à pergunta do tamanho da tarefa que o homem deve realizar, a resposta obviamente coloca tal tarefa no âmbito do exeqüível, não do heróico se ele desse tamanho não for, porque a sua não realização gera angústia. Isso quer dizer que não se deve desejar? Que não se deve desejar o acima das forças e das possibilidades, sim. Todo desejo deve se encontrar no limite de uma chance real de concreção, caso contrário, temos a alma perturbada por uma angústia.

E por fim, a morte. Por que Epicuro diz que ela nada representa? Se a princípio representa tudo? A destruição de tudo?

---

[61] *República*, livro X, no qual Platão condena a poesia e a pintura por serem elas capazes de retratar apenas um aspecto da realidade, diferentemente da ciência, que toma todos eles como seu objeto, que tem o Ser integral enquanto o seu fim. Um poeta ou um pintor não tem, de acordo com essa tese, conhecimento do que faz, faz apenas *mímesis*, imitação da realidade.

[62] Nota 3 da *Carta a Meneceu* , p. 224, op. cit.

[63] Op. cit., p. 13.

[64] Idem. Dialética aqui parece se diferenciar da retórica na medida em que essa seria apenas a arte do belo discurso, e aquela, uma ciência próxima da lógica.

[65] Renault nos fornece alguma informação sobre o problema à página 68 de *Épicure*: "As doenças e os sofrimentos do corpo têm repercussão sobre a alma; existem doenças do espírito, como o delírio, a loucura, a letargia e a epilepsia; as bebidas, como o vinho, que agem sobre o corpo, perturbam do mesmo modo o espírito". Sharples complementa: ""O começo e a raiz de todo bem é o prazer do estômago; mesmo a sabedoria e os refinamentos (da cultura) se referem a ele" (Epicuro citado por Ateneu, 12. 546 = LS 21M). Como Cícero faz seu narrador epicurista dizer, o reconhecimento de que os prazeres e as dores mentais têm sua origem no corpo não os impedem de serem muito maiores do que os do corpo (*Dos fins* 1.55 = LS21U)", (op. cit., p. 91).

O conselho de Epicuro diz para não temer a morte. Porventura, o grande temor dos homens. Porque representa o fim, seja para os crédulos na transcendência, seja para os incrédulos. No segundo caso, porque se trata de um limite absoluto, a destruição completa. No primeiro, porque se trata de uma modificação radical. Porém, por que a única certeza da vida é tão temida pelos homens? Provavelmente porque eles se apegam à idéia de si e amam viver, e esse amor obscurece a verdade inquestionável da morte.

A resposta específica de Epicuro recomenda o destemor à morte não porque ela seja uma fatalidade, ato inevitável. Mas porque ela não existe. Em suas palavras: "Nada representa para nós" [66]. E por que tal estatuto? Porque a existência para Epicuro é, na sua base, sensação, e a morte ocorre na privação dos sentidos. Desse modo, não há como perceber a morte, e para aquele ao qual ela ocorre, paradoxalmente ela não existe. Em outras palavras, o recurso de Epicuro para descartar a importância da morte é a consciência. Mais especificamente, a falta dela. Porque os seres viventes têm a consciência da morte de outros, mas não a de si próprios. A de si mesmos, eles não podem ter, e uma vez mortos, não saberão o que se passa consigo. Assim, sofrer com reflexões sobre o próprio fim, é sofrer sem razão, porque não se tem a consciência da dor na morte. Só se pode sofrer, vivo.

A seguir, Epicuro separa mais claramente o comportamento do homem popular e o do sábio. O primeiro teme a morte como o pior dos males e enquanto a cessação das coisas da vida, ao passo que o segundo não teme a morte e nem a vida. Ambas lhe são indiferentes, e sempre ele procura o melhor, o que é feito não na sofreguidão do querer e nos horrores do medo, mas pela consciência. "O sábio não procura o mais longo dos tempos para a vida, mas o mais agradável" nos diz Epicuro[67]. Então se trata de qualidade aquilo que o homem deve buscar, não de quantidade. Na vida e na morte.

Através do simples movimento de classificação da morte enquanto privação de sensação, Epicuro dela elimina o dado moral do bem e do mal. Ela igualmente não pode ser nem um bem nem um mal sob esse ponto de vista, porque o morto é incapaz de perceber e diferenciar um do outro. Pois, não há como temer o mal que adviria da morte baseando-se nos valores de certo e errado estabelecidos durante a existência. E tão pouco acolher o bem que porventura deles pudesse decorrer. Nem dor, nem gozo. Após a morte, o nada. Aplica-se ao caso moral os termos da morte pensada exclusivamente sob o ponto de vista físico.

Também sob essa perspectiva da inconsciência, o suicídio não representa a libertação da angústia existencial, tão pouco a liberação de terríveis dores físicas e, em compensação, a morte natural não significa tragédia nem a fuga de uma grande tragédia, pois a consciência da dor igualmente se esvai. Isto é, não há solução para certos problemas da existência. Pode-se dizer, outrossim, que a morte não é solução para nada.

Examinados os princípios do *Tetraphármakos*, vemos que as preocupações relativas à morte, à dor, ao divino e ao bem apresentadas por Epicuro, tirando as suas idiossincrasias, por exemplo, a pluralidade dos deuses, permanecem essencialmente as mesmas. Ainda hoje os homens temem a morte, apavoram-se com a dor, tanto que ela se tornou um ramo específico da medicina, deliram e se perdem frente ao divino, com fenômenos religiosos de massa dignos da consciência mais embrutecida e têm o bem como o objetivo da existência, muito embora se percam pelos caminhos da vida até chegar a ele. Problemas que, parece-me, haverão de se perpetuar com a humanidade e enquanto a sua marca peculiar. Trata-se

[66] *Carta a Meneceu*, parágrafo 125, p. 219.
[67] Op. cit., parágrafo 126, idem.

de questões gerais e atemporais.

Contudo, a par desses esclarecimentos, ocorre ou corre um outro elemento desprezado pelos filósofos. Deve-se considerar a alma infeliz produto de uma tibieza própria ou fruto da cultura? Ou ainda, resultado de uma natureza defeituosa?

Essa questão é fundamental nesta dissertação, e as pesquisas nos levam a afirmar como verdade o fato de que há esse mecanismo de adoecimento ou comprometimento da alma. E qual é ele? Epicuro, e tão pouco em Sêneca, o mencionam. Eles partem já da alma doente para suas análises. Ou localizam a causa desse adoecimento no comportamento inadequado, como o comer em excesso, o freqüentar ambientes contaminados, por assim dizer, como prostíbulos e casas de jogos. Entretanto, existe algo além desse comportamento inadequado, há um fator causal para esse. E tentar saber isso é uma das propostas aqui. Por que razão uns inclinam-se para o chamado correto e outros para o torto ou viciado? Eu suponho a cultura enquanto a causa primeira desse adoecimento. É ela que vai produzir as almas comprometidas. Cultura manifestada pela influência do grupo ao qual pertencem essas almas, o que se expressa na obediência à opinião alheia (Sêneca) e nas deformações de visão do mundo (Epicuro), que geram, por exemplo, o afastamento da própria natureza e a impiedade contra os deuses. Em compensação, cultura é o que também vai gerar as respostas dos filósofos relativamente à solução dos problemas, dito de outro modo, as suas respostas singulares sobre felicidade. Epicuro definiria felicidade enquanto uma combinação de *ataraxia* e *aponia* porque sentia uma ameaça no mundo, seu mundo transformado, a Grécia tomada pela Macedônia; ele pedia uma estabilidade, ou, a identidade perdida do homem grego no mundo helênico. Em nenhum momento Epicuro se queixa particularmente dessa realidade, contudo, ele mesmo foi vítima das transformações sociais de seu tempo, sendo obrigado a sair de Atenas logo após a morte de Alexandre. A sua vida em uma comunidade, separada do restante da cidade é inegavelmente um modo de se isolar dela e se proteger. E no caso de Sêneca, as queixas são abertas e claras. Ele reclama o tempo todo da vida pública, tomando-a como fonte de infelicidade. O que acontecia na sociedade romana em seu tempo? Sêneca atravessou três administrações imperiais, duas delas notadamente conturbadas, a de Calígula e a de Nero (a outra, intermediária entre essas, foi a de Cláudio), e o seu suicídio deriva imediatamente dessa última. Então, aqui será bem mais fácil fazer conexões entre o momento histórico do pensador e o resultado de suas teses.

Finalizando, é importante tentar determinar se as almas doentes o são por culpa própria ou assim se tornam por conta da cultura, porque se chegarmos à conclusão de que elas - que não suportam o seu entorno ou se tornam vítimas dele - não o são por tibieza ou mesmo má constituição atômica (coisa cabível no caso de Epicuro), ou seja, que a culpa é do ambiente, daí teríamos um problema coletivo, pedindo a necessidade de transformação social, tornando então legítimo uma ação para transformá-lo. As fugas de Epicuro e Sêneca, traduzidas mais especificamente pelo isolamento em uma comunidade e pelo retiro da vida pública, fariam tanto sentido quanto agir publicamente para mudar o estado das coisas. O problema é particularizar o nome do agressor sob o nome de cultura e contestar algo tão grande quanto uma sociedade inteira. Como e a quem dizer que o mundo está errado e que os homens devem tomar outro caminho? E o protesto deve se localizar no plano individual, quando a integridade pessoal estiver ameaçada? Ou ele deve se estender, a fim de aconselhar os demais acerca de um abismo que eles não vêem, poupando, inclusive, as próximas gerações?

Pelo que conhecemos do pensamento dos gregos antigos, eles jamais suporiam que uma

alma nasce defeituosa, pois ela seria em si o reflexo primeiro do que os homens têm de melhor (podemos usar como exemplo Aristóteles, *De anima* 3.4 430a1, e os estóicos, *Aetius* 4.11.1 = LS 39E. Aqui as almas são apresentadas como uma tábua rasa sobre a qual se imprime posteriormente ao nascimento o conhecimento). Então, o caráter não teria nada de mal sob o ponto de vista inato, uma possibilidade para o pensamento moderno (veja-se, por exemplo, a Psiquiatria), obrigando-nos a reconhecer que tudo o que eventualmente possui de torto, é adquirido após a geração.

Assim, o mal está nos outros. Enquanto o bem pode ser encontrado apenas em nós mesmos. A solução dos helenísticos (ou da maior parte deles) para esse confronto foi o retiro, a fuga do combate na esfera macrosocial. Embora seja legítimo agir para garantir a própria vida, o que, no fundo, fazem os homens em geral, eles preferiram viver como se não estivessem nesse mundo, como se estivessem ao lado. Mas como veremos posteriormente, o sonho de uma autarquia, anterior ao próprio Epicuro e mais comum do que se podia imaginar, só é possível quando a sociedade que a abarca permite a sua existência. Por outro lado, qual a voz da alteridade que efetivamente implicava em dor para determinadas almas? A do estado, a do exército, a da religião, a da tradição? Os queixosos não particularizam a fonte da agressão, de onde deduzimos que todas elas lhes eram perniciosas.

4. O CONCEITO DE FELICIDADE EM SÊNECA

A dificuldade maior para se definir o conceito de felicidade em Sêneca está em que ele mesmo, tal como Epicuro, não o define. Ao contrário, ele mostra os meios de como chegar a ele, a ela, a felicidade. Então, o filósofo se utiliza de um conceito dado sobre o que é a felicidade, faz uso de uma idéia comum. Ou seja, a felicidade para Sêneca é o *Bem supremo*. Bem supremo que podemos deduzir como aquilo que é o melhor que um ser humano pode conseguir em sua existência[68].

Isso posto, como Sêneca define o modo de alcançar a felicidade?

É no livro *Da vida feliz*, escrito no ano 58, 7 anos antes da sua morte, que aparecem mais reflexões acerca do tema. O que faz do *Da brevidade da vida* (do ano de 49) uma propedêutica para esse trabalho.

Para Sêneca, o caminho da felicidade prescreve obediência à natureza individual, o aproveitamento das graças que porventura o destino traga, bem como a aceitação das desgraças que ele porte, e o uso sábio do tempo, quer dizer, a economia racional do bem que é irreversível.

Esses tópicos pedem particularização.

O que é natureza individual?

---

[68] Todavia, define o que é uma vida feliz. Em momentos diversos, como esse: "Uma vida feliz é então aquela que concorda com a sua natureza e só podemos chegar a ela se a alma está primeiro sã e em possessão perpétua desse estado de saúde, depois corajosa e enérgica, a seguir admiravelmente paciente, pronta a todo acontecimento, cuidadosa sem inquietude do corpo e daquilo que o concerne, industriosa enfim a procurar outras vantagens que ornam a vida sem admirar nenhuma, pronta a usar dos dons da fortuna, não a se sujeitar a eles" (*Da vida feliz* III, 3, p. 4).

Ao longo do texto *Da vida feliz*, Sêneca opõe duas idéias: natureza individual e opinião alheia. A partir daí, pode-se entender que a natureza individual ou interna é aquela que define o indivíduo a partir das próprias aspirações e afinidades; já a opinião alheia é o fenômeno exterior a esse universo que representa a negação da verdade interior particular. A opinião alheia em Sêneca é fonte de infelicidade, ela é geradora de uma idéia falsa do que seja a felicidade, e quem a obedece, corre sério risco de se fazer infeliz. Como essa opinião alheia é representada em Sêneca? Através da idéia de multidão ou de grupos que exercem influência sobre um infeliz, curvando-o aos próprios interesses. Conseqüentemente, o sujeito infeliz é um escravo da opinião alheia; está surdo para a própria natureza e ouve apenas as vozes exteriores. Nos tempos modernos, chamamos isso de *Cultura*, ou seja, essas vozes exteriores são representadas por valores que se fazem verdades para os indivíduos em uma coletividade, que chegam até eles por múltiplos meios e que podem lhes forçar uma realidade distante do seu viver cotidiano e próximo. Qual o prêmio de alguém que aceita a imposição de uma realidade alienígena? Sêneca diz ser a glória, o aplauso. O infeliz escravo da opinião alheia encontra prazer momentâneo no reconhecimento de proeza bem avaliada por seu grupo. Os tempos não mudam nesse sentido, e tanto hoje como no passado se pode fazer ressalva sobre a imaturidade de certas personalidades para aceitar tal coisa ou a pressão cultural que coloca como naturais valores para os indivíduos, quando na verdade esses são plenamente artificiais e produtos de anseios de outros.

Se existe uma natureza individual, a exclusiva responsável pela idéia de felicidade em Sêneca, por outro lado, existe uma natureza universal. E para complicar as coisas, os seres particulares, humanos ou animais de outra espécie, são porções dessa natureza maior, e a natureza maior encontra representação no indivíduo através da consciência. Ou seja, em Sêneca, para a humanidade existem determinadas regras e valores que em última instância representam a natureza maior, também chamada de natureza divina ou Deus. Todavia, isso não confere o direito para que a alteridade coloque seus valores contra a natureza individual; mesmo nesse estado de coisas, é a natureza interna o determinador da felicidade. Quer dizer, a natureza universal diz que a felicidade é produto da obediência à natureza particular. A cultura deve respeitar esses limites, pois ela não representa a natureza universal como repetidamente insiste em se fazer crer. Na tentativa de representação social dessa natureza universal, dessa felicidade universal, fracassaram tanto as utopias quanto as tiranias. Ainda porque as vozes da cultura de uma sociedade não estão de acordo, nunca, sobre o *dever ser* do indivíduo; a prática sempre demonstra outra coisa, a distância entre a ordem política e uma natureza universal. Um outro estóico, Marco Aurélio, sonha com a representação ideal da natureza nas relações humanas: "A injustiça é uma impiedade. A natureza universal, tendo constituído os seres razoáveis uns para os outros, desejou que eles se ajudem mutuamente segundo seu valor respectivo, sem se prejudicar de maneira alguma. O homem que transgride esse desenho da natureza comete evidentemente uma impiedade contra a mais venerável das divindades"[69].

A dimensão corpórea da natureza igualmente é contemplada nas especulações de Sêneca. Ele identifica estritamente a felicidade com a natureza física, dizendo que viver feliz é o mesmo que viver segundo a natureza. E a natureza à qual ele se refere é a corporal. Ele explica que se trata este "Viver de acordo com a natureza" de um conjunto de regras a

[69] *Pensamentos*, Livro IX, 1, p. 97.

serem obedecidas a fim de manter a saúde do corpo e os prazeres ou a satisfação que ele possa oferecer[70]. Quais são essas regras? Poupar as qualidades físicas e as aptidões do corpo, não se submeter aos seus caprichos nem aos caprichos dos objetos exteriores; com a ciência de sua condição efêmera, manter-se senhor do bem que ele pode trazer. Tal posição é bastante semelhante à de Epicuro, sempre preocupado com a dimensão física do ser, com o corpo e as dores de que ele possa padecer. Sêneca não é um sensualista tal como Epicuro, sua física, se é que se pode dizer que ele possui uma, não considera a matéria feita de átomos, e sua moral se atém quase que exclusivamente aos aspectos intelectuais dos homens. Na relação corpo-alma, ele vê a segunda como o timoneiro, o primeiro como o barco a ser conduzido e também enquanto ameaça de infelicidade, pois fonte de paixões como a lascívia e a embriaguez.

Boa parte do *Da vida feliz* e algumas passagens do *Da brevidade da vida* tratam do tema da riqueza. E essa preocupação é de ordem biográfica: Sêneca foi acusado por seus detratores de um dos crimes mais comuns imputados aos filósofos: o da riqueza. Ou, o de defender a pobreza vivendo em estado abastado.

Sêneca, de fato, era um homem muito rico, como se deveria esperar de um senador do império mais poderoso da Antiguidade[71]. E essa condição, para determinadas mentes, não é compatível com a defesa da pobreza. O que até poderia ser verdade. Contudo, Sêneca jamais fez a defesa da pobreza. Ao contrário.

A filosofia de Sêneca relativamente à riqueza e aos demais aspectos positivos da existência professa um explícito aproveitamento[72]. Venturoso aquele que tem dinheiro, que tem saúde, que foi brindado pela sorte de um modo ou de outro. Que aproveite. Pois nada é seguro nesta vida e o barco pode naufragar a qualquer momento. O entendimento de que Sêneca defenderia a pobreza ou de que haveria contradição em sua filosofia, é obra de uma interpretação equivocada ou de uma mente mal intencionada. E ao longo de todo o *Da vida...* os "detratores" são também os interlocutores de Sêneca, ele está sempre respondendo aos que o atacam por uma razão ou outra. A causa dessas acusações é a mencionada contradição entre a palavra e o fato. Contradição que se estenderia do plano da riqueza para o do caráter mais pessoal, e aí Sêneca observa que igualmente é acusado pelos detratores de *covardia, submissão, sensibilidade à dor e aos sentimentos ruins, suscetibilidade à própria reputação, culto ao refinamento e ao luxo e de manter relações com pessoas frívolas, a sua mulher, que ostentaria a riqueza da família, e de estimular a frivolidade nos outros* (ele seria dono de jovens escravos que se vestiriam muito bem) [73].

---

[70] *Da vida feliz*, livro VIII, capítulo 2, p. 9.

[71] Apenas para não ficar na teoria, é bom esclarecer que Sêneca, em apenas quatro anos de trabalhos para a realeza, acumulou uma fortuna pessoal de trezentos milhões de sestércios, segundo Tácito, *Ann. XIII, 42* e Dion Cassius, *LXI, 10* (Bourgery, tradutor e editor da edição conjunta de *Da brevidade da vida* e *Da vida feliz* aqui utilizada, avalia o total da riqueza de Sêneca em torno desse valor, o que é subestimar os demais anos de acúmulo. Ver nota 1 à p. 21 do *Da brevidade*). O que em valores mais ou menos atuais daria 60 milhões do falecido franco francês (confira anotação do tradutor de Tácito, Henri Goelzer, Les belles lettres, 1953, p. 391, nota 3). Numa conversão atual, isso significaria aproximadamente R$1.125,600,00 reais, pelos valores do Banco Central. Mas não esqueçamos que a edição dos textos de Sêneca é de 1923.

[72] Toma-se aqui o sentido ordinário da riqueza e de bens afins. Para o comum dos homens, eles são bens positivos e desejáveis. Mas existirão aqueles que levantam a voz em desacordo. Epicuro é um deles, como se viu mais atrás (nota 55), colocando restrições ao valor da fortuna monetária.

[73] *Da vida feliz*, livro XVII, capítulos 1 e 2, pp. 20 e 21.

Interessante é notar que a acusação de concupiscência não aparece aqui. E ela levou, de fato, Sêneca ao exílio, em 41 a C., quando Messalina, mulher de Cláudio, o acusou de adultério com Júlia Lívia. Porque tal ocorreria? A distância no tempo? Já que o seu exílio teria acontecido quase duas décadas antes? O adultério teria caído em desuso enquanto ofensa moral e crime? Certo mesmo é que por volta dos anos 40 a sociedade romana era suscetível a fenômenos como o adultério, o que revela um moralismo exacerbado e um moralismo exacerbado revela sempre a presença marcante daquilo que mais deseja combater, ou seja, se o mundo romano era moralista, isso se dá porque a prática do imoral grassava por todos os lados.

Portanto, Sêneca não defende a pobreza e muito menos ataca a riqueza. Longe disso. Ele diz que a única virtude encontrada no meio pobre é a resistência contra a depressão, a tenacidade da sobrevivência[74]. E no meio rico encontrar-se-iam várias, como a liberalidade, a temperança e o discernimento[75]. Seria um absurdo o rico abandonar a riqueza para voluntariamente viver na miséria, e mais ainda apenas porque isso satisfaria a razão torta de caluniadores. O sábio não faz voto de pobreza. Faz de virtude. E a virtude, a razão o diz, está em toda parte, e a razão de Sêneca diz que ela está mais presente no meio rico. Pois, para ele, seria mais natural viver em riqueza. Antinatural seria, do mesmo modo, recusar um tesouro disposto pela fortuna ou estragar os bens que se possui, como a saúde. Claramente Sêneca defende o usufruto do que vida tem de bom. Ele não faz apologia do sofrimento. No pensamento, o filósofo não deve se alienar das demais dimensões da existência, como um louco; ele deve procurar no pensamento o refúgio contra as agressões do mundo. E no mundo não há apenas agressões. Como Sêneca o reafirma dizendo que o mundo não vai tão mal quanto o querem fazer crer os seus agressores[76].

Entre as coisas boas e as ruins que existem na vida, Sêneca recomenda abraçar as primeiras, sempre. Mesmo quando ele defende o suicídio, não há traição a essa idéia. Ele o faz pelo amor ao princípio, e o suicídio é defensável somente em condições determinadas, quando não há outra saída, quando a natureza e a razão convocam[77]. O estado de indiferença, tão defendido por Pirro, cujo lema é "Não faz diferença" [78], sequer é lembrado por Sêneca. E se existe alguém que pensa de modo inverso os valores tradicionais, chamando a riqueza de mal e a pobreza de bem, e a doença de bem e a saúde de mal, Sêneca os desconsidera. Aliás, existe uma pista para o primeiro caso, o Cinismo. Sêneca faz referência a um certo cínico, Demétrius[79], o qual inverteria a ordem natural das coisas; todavia, isso não traz simpatia pelo pensamento cínico, o qual, ao que tudo indica, defendia a pobreza. Quanto a essa defesa, Sêneca diz que os cínicos fazem votos de miséria, não de virtude. Então, segundo suas teses, aquelas em questão neste momento, ele não poderia simpatizar-se com o Cinismo.

Para Sêneca, faz toda a diferença optar entre o bom e o ruim, e não deve haver um filósofo na história que recomende a aceitação do pior. Ao que Sêneca faz restrição, é a dependência relativamente às boas coisas exteriores. Não se deve estabelecer uma ligação de necessidade com os eventos bons da existência, a felicidade não deve estar condicionada

[74] *Da vida feliz*, livro XXII, c. 1, p. 27.
[75] Idem.
[76] *Da vida feliz*, livro XXVII, op. cit., capítulo 6, p. 37.

[77] Para mais acerca desse tema, ver *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*
[78] *Les Philosophies Hellénistiques*, p. 16.
[79] Pensador admirado e amigo de Sêneca de acordo com Bourgery; *Da brevidade da vida*, p. 22. nota 2.

à riqueza ou ao amor. Ela precisa ser fruto da disposição do espírito equilibrado, que sabe que tudo o que ele verdadeiramente precisa é o alcance da ciência do que é o universo e de como nele se portar. Se as coisas vêm e vão, se o mundo é instável, a razão, que oferece o porto seguro para os momentos ruins, do mesmo modo precisa saber aproveitar o que chega de positivo, porque não o fazê-lo seria estupidez e ameaçaria com a possibilidade do remorso. Escreve Sêneca, usando de ironia para com seus acusadores:

> "Qual a diferença entre eu, o tolo e você, o sábio, se ambos desejamos possuir? Uma muito grande, pois as riquezas estão para o sábio em servidão, e para o tolo, em comando: o sábio não permite nada às riquezas, elas lhe concedem tudo. Você, como se alguém lhe tivesse garantido a possessão eterna das riquezas, a elas se acostuma, a elas se agarra; o sábio se prepara sobretudo para a pobreza quando em posse da riqueza" [80].

Trata-se da chamada *ataimastia*, presente na tradição cultural grega, por exemplo em Demócrito, Heráclito e Pitágoras[81]. Os homens não são exclusivamente razão, não são apenas espírito, são também corpo, matéria perecível, e o elogio a uma postura que pode parecer ascética e lembrar a aridez da vida de monges em suas celas não significa que se deva abraçar a esse estilo de vida (e, em tese, seguramente os ideais ascéticos representam também a busca pelo melhor). Ocorre aí somente a semelhança, reafirmada pela idéia de retiro de Sêneca, que é a do afastamento do mundo aberto e suas agressões cotidianas. Todavia, o despojamento absoluto das riquezas, do afeto e mesmo da saúde, passa distante dos ideais do estóico.

Ninguém é tão cheio de graças que viva a sua vida sem experimentar qualquer dissabor.

Alguns, entretanto, parecem ser alvo preferencial da falta de sorte. Tudo lhes acontece, de doenças a frustrações amorosas, passando por acidentes e tragédias. O único erro que esses desgraçados cometem é se sentirem uma singularidade.

Tanto para uns, quanto para outros, bem aventurados e perseguidos pelo destino, a recomendação de Sêneca é aprender a lidar com os eventos difíceis.

E como se lida com um acontecimento de tal natureza?

Ao contrário do que acontecia aos gregos em geral, por exemplo, Epicuro, que a colocava inclusive acima da Filosofia, Sêneca não faz referência literal à *Prudência* em sua arte de viver. O que ele recomenda é a aceitação do inevitável, a fim de que o sofrimento seja reduzido. Sobre prever a desgraça e precaver-se, ele nada fala. Ou não fala especificamente sobre ações para evitar eventos particulares. O que recomenda é a preparação interna para os eventos desagradáveis e inevitáveis. Quer dizer, meu espírito deve estar sempre ciente de que uma desgraça pode acontecer a qualquer momento, isso, contudo, não deve alterar a minha felicidade, que só depende de mim mesmo, a aceitação daquilo que eu sou. Ou seja, não se pode desejar ao ponto da angústia uma nova situação ou a velha situação superior à nova. Se o caso for irreversível, que a lamentação ceda o lugar a uma atitude de resignação e de procura de adequação às novas condições. Por exemplo, a riqueza perdida subitamente não deve gerar o desespero, mas a razão para se viver em pobreza. Uma perna perdida em acidente não pode frutificar no aleijado a autocomiseração, mas seus olhos devem se abrir no sentido de saber como se deslocar e se equilibrar sobre a nova realidade. O desejo do melhor, outro dos pilares da filosofia de Sêneca, nesses casos deve se traduzir desse modo,

[80] *Da vida feliz*, Livro XVI, c. 1, p. 33.
[81] Uma localização mais exata é Horácio, *Epístolas* I, VI, 1.

não pela busca do inatingível ou do resgate do irremediavelmente perdido. O espírito, na acepção de Sêneca, uma vez equilibrado, é imune a todo tipo de tragédia, ele não tem uma perna a perder ou um tesouro a proteger. Sua maior riqueza é a virtude da serenidade e a prontidão perpétua. Difícil é atingir esse nível de consciência, e a fórmula, para Sêneca, é o estudo da Filosofia, a busca da sabedoria. O mais comum, todavia, é aprender através do doloroso processo da perda.

Para não dizer que num mar de palavras Sêneca não fez sequer uma referência a elemento tão importante para uma vida feliz, deve-se destacar o livro XXV[82], no qual encontramos uma frase na qual o filósofo recomenda algo semelhante à prudência, a *moderação*: "Eu prefiro moderar meus prazeres a reprimir minhas dores". Todavia, nem a palavra latina correspondente à *phrônesis* grega, *prudentia,* é a usada por Sêneca, nem decorre daí uma especulação sobre a arte de prever e precaver-se. *Malo gaudia temperare quam dolores compescere* é a frase utilizada pelo romano, e num contexto em que ele esclarece que entre os fenômenos da vida ele prefere sempre o melhor ou aquilo que lhe traz menos prejuízo, ainda que seu espírito esteja preparado para qualquer evento. Aqui ele diz preferir a temperança ao excesso; no capítulo 1 do mesmo livro XXV[83], diz preferir morar num palácio a se esconder debaixo da ponte, no capítulo 2[84], as vestimentas elegantes aos andrajos, e no capítulo 5[85], a declaração sobre a sua disposição de espírito: "Eu desprezarei completamente o império da fortuna, mas se tiver a escolha da minha condição, eu tomarei a melhor. Tudo o que me ocorrer, acabará bem, mas eu prefiro que os acontecimentos venham mais doces, mais agradáveis, menos rebeldes àquele que os maneja".

O tempo é um elemento tão importante no pensamento de Sêneca que ele lhe dedicou um livro exclusivo. Trata-se do *Da brevidade da vida*, escrito 16 anos antes de sua morte[86].

E como se liga a questão da felicidade ao tempo?

A mortalidade é marca de todos os seres gerados, conseqüentemente, os dias de que os homens dispõem para si no mundo dos vivos são limitados. E para complicar, desconhecemos a quantidade de dias que nos são dados. Essa última idéia vai frontalmente contra o senso comum, que prefere ignorar o dia da morte, pois a sua ciência lhe traria uma angústia insuperável. Todavia, se os homens carregassem latente o dia de sua morte na consciência, provavelmente desperdiçassem menos o seu tempo. Obliterar o fato

---

[82] *Da vida feliz*, op. cit., p. 32, c. 3.
[83] Op. cit. p. 31.
[84] Idem.
[85] Op. cit., p. 33.
[86] O destinatário do *De Brevitate vitae* era um certo Pompeius Paulinus, a questão indeterminada é a identidade de Pompeius Paulinus.

Bourgery nos apresenta duas versões para este Paulinus, a de Plínio e a de Tácito.

De acordo com Plínio, ele seria filho de um cavaleiro de Arles, e segundo Tácito, em *Anais*, XIII, LIII, ele teria sido um emissário na Germânia em 58. Esse personagem é certamente o mesmo que em 62 (*Anais*, XV, XVIII) fez parte de uma comissão encarregada por Nero de vigiar a gestão dos encargos públicos. Mais do que isso, Bourgery nos diz que não há razão para duvidar de que os dois personagens sejam, na verdade, o mesmo. Coisa tão certa quanto o fato de eles serem parentes de Pompéia Paulina, mulher de Sêneca (Confira-se. p. 42, Data e composição do texto). O mais provável é que Paulina fosse filha de Paulinus, e, portanto, Sêneca teria feito um tratado cujo destinatário seria o seu genro. O notável é que Sêneca, em 64, um ano antes de sua morte, usava o termo *adulescens* (idem) para se referir a Paulina. Quer dizer, a diferença de idade entre eles era algo bem grande.

inequívoco da mortalidade é marca não apenas de crianças e adolescentes, mas igualmente de homens maduros. O prêmio dessa ocultação é o afastamento da terrível verdade de que somos efêmeros, e uma vez efêmeros, nossos atos perdem o seu significado, o que pode derrubar qualquer espírito ao estado de inação. O ônus é exatamente a inconsciência de que se perde o precioso bem com atitudes e mesmo reflexões que não servem para coisa alguma.

Então a prédica de Sêneca tem como fundamento o bom aproveitamento do tempo, ela é um libelo contra o seu desperdício. Daí a questão: quem são os que perdem o seu tempo vital e de que modo eles procedem para atirarem seus dias e suas noites na lata de lixo? O texto, lembremos, é uma comunicação a Paulinus, o provável pai de sua mulher, Paulina. Possivelmente observando o estilo de vida de seu destinatário, Sêneca tenha feito uma receita particular, receita para ele e seus símiles. Quais são esses? Sêneca aqui fala à porção da humanidade que ele julga desperdiçar o valioso bem; uma vez que ponderado como todo filósofo deve ser, ele não diria que toda humanidade desperdiça o seu tempo. Porém, um filósofo, ainda que responda particularmente a uma pergunta, fala a toda humanidade, incluindo ele mesmo [87]. E quem são esses perdulários do tempo? Os similares de Paulinus ou a referência do que ele (ou o próprio autor) não deve ser? São os que dedicam noites e dias ao torpor do vinho e à embriaguez do sexo, à acumulação do dinheiro, a adquirirem glória e admiradores, a realizar mais tarefas do que comportam as horas do dia. Ou seja, personalidades dedicadas *exclusivamente a um aspecto da existência*. Tais caracteres se vêem amplamente por aí, todavia, a maior parte da humanidade não é composta de *viciados*, (esse, o melhor termo que os define, ainda porque *vício* é o adjetivo que o autor confere ao tipo de atividade das personalidades em discussão), porque se assim o fosse, o caos social impediria a marcha da humanidade. Quer dizer, de acordo com a minha leitura do mundo e com a minha leitura de Sêneca, a maioria dos homens desperdiçaria algum tempo, porém, não a maior parte do seu tempo. Resta saber duas coisas: Se os homens em geral concordam com Sêneca e se particularmente os viciados não discordariam dele.

Efetivamente os homens, de modo geral, concordariam com Sêneca se a idéia de tempo perdido fosse a do dedicar-se unicamente a uma atividade, por exemplo, o beber vinho. Contudo, dele discordariam se fosse tomada como referência qualquer daquelas atividades feitas esporadicamente. Porque para Sêneca é condenável não apenas o vício, mas todo tempo perdido ou desviado dos interesses da *própria natureza*. Então, uma noitada de jogo, vinho e sexo, é uma coisa repelida pelo filósofo, ao passo que o grosso da humanidade vê aí exatamente a sua graça. E como se definiriam os interesses da *própria natureza*? Por outro lado, um vício não pode representar uma natureza individual?

O mau uso do tempo encontra no livro II do *Da brevidade da vida*[88] uma catalogação: 1. Deixar-se absorver por uma insaciável avidez. 2. Dedicar–se minuciosamente a trabalhos supérfluos. 3. Entupir-se de vinho. 4. Entorpecer-se pela inação. 5. Esgotar-se por uma ambição dependente do julgamento alheio. 6. Vagar de acordo com o engodo incessante dos ganhos. 7. Atormentar-se incessantemente por um humor belicoso, a ponto de não

[87] Relativamente à parte da humanidade que não desperdiça o seu tempo, as palavras servem de estímulo para continuar na senda do bem. Relativamente a ele próprio, explica-nos Bourgery na introdução do *Da brevidade da vida,* p. 44: 'Assim considerado, o de *Brevitate vitae* assume um caráter particular: através de um procedimento que não é raro em Sêneca, atrás da personalidade de Paulinus, que sem dúvida pouco aproveitou de seus conselhos, é o próprio autor que se estimula a não desperdiçar sua vida com as ocupações fúteis e a se consagrar no retiro às meditações filosóficas'.

[88] Op. cit., p. 48.

relaxar a atenção relativamente aos perigos dos outros e aos próprios. 8. Passar a vida em servidão voluntária, cortejando os superiores sem receber o seu reconhecimento. 9. Procurar uma sorte que não é própria, odiando aquela recebida. 10. A ausência de um fim único para a vida, que faz perambular o "vagabundo" (aspas minhas) para cá e para lá, e 11. A falta de decisão, o que faz com que a morte surpreenda o indeciso sem que ele tenha tomado a estrada, encontrando-o "entorpecido e entregue".

Qualquer ser humano já se viu em alguma dessas situações, conseqüentemente todos já perderam algum tempo na existência. Mesmo o próprio Sêneca, que longe de ser um sábio, como ele mesmo proclamava, tinha uma natureza *perfectível*, isto é, procurava sempre o melhor embora vivesse num "abismo de vícios" [89]. Há de se perguntar se pelo menos um solitário ser humano conseguiu viver estritamente de acordo com as regras de cartilha semelhante. O que gera outra pergunta, aquela sobre o bom uso do tempo.

O que é o bom uso do tempo para Sêneca?

A resposta imediata seria a negação daqueles 11 pontos de mau uso do tempo vistos logo mais atrás: Não se permitir absorver pela avidez, não se dedicar a trabalhos supérfluos, não embriagar-se, não se deixar tomar pela preguiça ou inação, não se submeter ao julgamento alheio, não vagar de acordo com o engodo incessante dos ganhos, não atormentar-se incessantemente por um humor belicoso, não passar a vida em servidão voluntária, cortejando os superiores sem receber o seu reconhecimento, não procurar uma sorte que não é própria, odiando aquela recebida, colocar um fim único para a vida, impedindo a perambulação do 'vagabundo' para cá e para lá e decidir o que fazer da vida sem muita delonga. Porém, há mais do que isso. Porque o cumprimento de tal cartilha geraria o tempo livre, o tempo livre para o indivíduo realizar a sua chamada *natureza própria*. Então, como proceder nesse momento?

Sêneca dirá ao final do *Da brevidade da vida* [90] que o melhor uso que se pode fazer do tempo é aquele dedicado ao aprendizado, aprendizado do que é a natureza e aprendizado da ordem divina, resumidamente, o melhor uso que se faria do tempo seria aquele dedicado à Filosofia. Uma vida contemplativa - na acepção que ela toma dentre os antigos, ou seja, estudo e pesquisa intelectual, não apenas admiração do belo -, longe dos perigos e dos odores da vida civil. O livro XIX ilustra essa proposição: "Bem queira deixar a terra para voltar seu espírito e seus olhares para tais belezas! Agora, enquanto seu sangue ainda é quente, é preciso marchar com passos vigorosos em direção a um fim melhor. Neste gênero de vida te esperam numerosas belas ações, o amor das virtudes e sua prática, o esquecimento das paixões, a ciência da vida e da morte, uma profunda quietude" [91].

É necessário lembrar agora que na comunicação de Sêneca a seu genro Paulinus, tínhamos dois elementos pertencentes à elite romana. Quer dizer, a vida contemplativa proposta por Sêneca era-lhe exeqüível, bem como é exeqüível para qualquer elite de qualquer época. Os demais seres humanos são simplesmente desconsiderados; aqueles que precisam trabalhar para sobreviver e aos quais resta pouco tempo livre. E esses, talvez, mais do que todos, merecem e precisam de um guia para uma vida feliz. Eis aí um ponto fundamental de

[89] *Da vida feliz*, livro XVII, 4, p. 22.
[90] Livros XVIII e XIX, pp. 74 e 75.
[91] Capítulo 2, p. 76, op. cit. A idéia encontra apoio em outros pensadores antigos: "Aristóteles olhava a vida contemplativa como a melhor atividade humana e a mais divina (*E.N.* xii 1177b24-1178a8)", nos diz Long (*Hellenistic Philosophy*, p. 121). E completa com uma referência a Laércio: "Para um verdadeiro estóico, o estudo da natureza, em qualquer dos seus aspectos, não deixa de contribuir à harmoniosa relação entre sua própria disposição e a razão cósmica (D.L. VII, 88)". (Idem).

distanciamento entre Sêneca e Epicuro: este último, neste sentido, possuía uma leitura mais ampla do espectro social, o primeiro, foi exclusivista. Epicuro convidava os servos para filosofar com ele, Sêneca sequer menção a eles faz. O que o afasta do mundo contemporâneo, no qual as classes médias se expandiram e a escravidão foi abolida. Entender as ponderações de Sêneca fica mais complexo sem referências aos homens livres e que, todavia, despendem a maior parte de seu tempo num honrado trabalho, sem o qual não teriam o que comer e conseqüentemente forças para sequer ler uma linha de filosofia. E mesmo em relação ao rico Paulinus, Sêneca não faz menção sobre como ele dividiria seu tempo, entre administrar a própria fortuna, o que igualmente consome tempo e traz aborrecimentos, e o aprimoramento da condição pessoal. Nestes termos, a proposta de Sêneca se assemelha bastante a uma simples fuga de uma realidade massacrante. O conselho a Paulinus é para abandonar a vida pública, não a riqueza.

A natureza humana é única e una? Todos os homens, no fundo, querem o mesmo? E ainda que queiram o mesmo, devem seguir os mesmos caminhos? Sendo a natureza individual a única definidora de felicidade, como lidar com a questão da corrupção e do vício se ela der o seu assentimento a essas qualidades?

O conceito de natureza humana individual é idealizado em Sêneca. Quer dizer, ele não admite dentre o número dos humanos naturezas decididamente corrompidas, aquelas que veriam o prazer ilimitado e sem remorsos nos vícios e que jamais se arrependeriam de seus atos, mesmo na hora da morte. Essas naturezas, portanto, estão fora do seu plano de trabalho; já ao começo do *Da vida feliz* ele exclui do seu universo cognitivo esses seres, elegendo apenas as naturezas sensíveis à sua idéia de bem e de mal: "Posso chamar de feliz (uma vez que me dispus a tratar abundantemente a questão) aquele que não deseja nem teme graças à razão; pois as pedras estão isentas de temor e de tristeza, bem como as bestas; não saberia, portanto, falar de felicidade entre aqueles que não possuem a noção de felicidade" [92]. E no capítulo seguinte ele continua:

> "Coloque no mesmo nível os homens que rebaixam à condição das bestas e dos seres inanimados sua inteligência e a ignorância deles mesmos. Não há qualquer diferença entre eles e tais seres, visto que entre estes últimos a razão está ausente, e entre aqueles, ela é deturpada e engenhosa apenas para lhes prejudicar e lhes perverter; porque ninguém pode ser chamado feliz se está fora da verdade" [93].

E no capítulo 3 ele completa: "Então a vida feliz tem por fundamento imutável a retidão e a fixidez do julgamento" [94].

A partir dessas informações, assim se completa a resposta sobre a natureza individual, a *natureza própria*: embora seja a natureza individual a definidora dos caminhos da felicidade, ela, nos termos de Sêneca, jamais optaria pelo torto, pelo viciado. Porque os princípios da razão que lhe envolvem não permitiriam isso. Desse modo, a natureza convictamente viciada, aquela que tem prazer nos vícios e assim deseja permanecer e permanece até o fim sem arrependimento, coisa que não é extraordinário e que um olhar atento sobre o mundo revela sem dificuldades, está simplesmente expulsa do paraíso de Sêneca; ele se recusa a admitir que tais naturezas possam ser felizes, porque a sua felicidade está baseada não na razão, mas na sua perversão, no que chamaria de sentimentos torpes.

---

[92] *Da vida feliz*, Livro V, cap. 1, p. 6.
[93] Op. cit., Livro V, cap. 2, p. 6.
[94] Idem, p. 7.

O *Da brevidade da vida* começa dizendo que a *maior parte* da humanidade reclama que breve é o tempo disposto aos homens pela natureza. Incluindo tolos e sábios da estirpe de um Aristóteles [95]. E a seguir Sêneca se refere a uma necessidade premente trazida pela morte: "Nós não temos pouco tempo, nós muito o perdemos. A vida é assaz longa e nos foi longamente dada para realizarmos nosso grande destino, acaso façamos dela sempre um bom emprego; mas quando ela é esgotada no luxo e na indolência, quando não a utilizamos para uma boa obra, é necessário o constrangimento da necessidade suprema para que, sem tê-la visto passar, sintamos que ela já passou" [96].

Essa má utilização do tempo é o que gera a sensação de brevidade da vida, da necessidade de mais tempo para viver com maior propriedade. Esse viver com maior propriedade, nos termos de Sêneca, implica na realização do que ele chama de *grande destino humano*. E como particularizar tal idéia? O que é executar um grande destino humano? Escrever um livro? Administrar uma cidade? Constituir uma família?

Como vimos, o ponto final das especulações de Sêneca acerca do tempo está na vida contemplativa. Então, este seria o seu ponto vital mais alto. Afora isso, não haveria outra tarefa humana digna ou tão digna? Sêneca não cita qualquer. Se a idéia do trabalho edificante é coisa do Homem moderno, Sêneca parece se vincular à vertente antiga que colocava o produtor de trabalho manual enquanto ser humano de segunda categoria. Mesmo entre seus pares, ele não recomenda a administração pública, que lhe rendeu tantos problemas ao longo da vida, a ponto de lhe facilitar o suicídio[97].

Contudo, o ponto mais interessante talvez não seja o modo indicado por Sêneca como o melhor para o aproveitamento do tempo, ainda porque ele é inexeqüível em uma comunidade para todos os homens. Imagine-se uma cidade em que *todos* se dedicassem exclusivamente às delícias da Filosofia...Na verdade, ele nem se preocupa em fazer a divisão das tarefas de uma cidade como o realiza Platão na *República*, limitando-se a deixar aos brutos e às bestas de carga a administração da cidade. Diz o pensador:

> "Este vigor de espírito capaz das maiores coisas, desvie-o dos ministérios, honráveis, sem dúvida, mas pouco propícios à felicidade; imagine que, se, em tua primeira idade você cultivou todos os conhecimentos liberais, isso não foi para que contigo milhares de alqueires de trigo estivessem em boas mãos; tu concebeste para ti mesmo esperanças maiores e mais altas. (Para tais trabalhos) Não faltarão homens de uma probidade comprovada e de uma atividade laboriosa; as pesadas bestas de carga são mais aptas a carregar os fardos do que os cavalos de raça" [98].

O ponto mais interessante da especulação se localizaria no despertar que Sêneca imputa às almas perdidas: os homens, diante da ameaça da morte, refletida na passagem do tempo, abririam os olhos para o fato de que a sua vida estaria acabando sem que eles tivessem realizado algo de importante. Esse despertar geraria uma angústia que os moveriam para o reto caminho.

Em que momento do texto Sêneca diz isso? Literalmente, em nenhum; contudo, já no

---

[95] Livro I, c. 2, p.47, op. cit.
[96] Idem, cap. 3.
[97] A fala final que resume tanto o *Da vida feliz* quanto o *Da brevidade da vida* é a defesa do retiro da vida pública. Sêneca se queixa o tempo todo do tipo de alma que encontra nesse meio. E a sua morte é derivação direta dos seus eflúvios: Nero sugeriu que ele cometesse o suicídio, o que evidentemente equivale a uma ameaça de homicídio. No que foi atendido, no ano de 65.
[98] Livro XVIII, conclusão, capítulo 4 do *Da brevidade da Vida,* p. 74.

primeiro capítulo do primeiro livro do *Da Brevidade da vida*, ele oferece os elementos que permitem tal dedução. Porque ali ele diz que os homens se queixam da brevidade do seu tempo na terra, queixa que evidentemente não ocorreria se o despertar para a percepção de que mal utilizado foi o tempo pregresso não acontecesse.

> "A maior parte dos mortais, Paulinus, se queixa da parcimônia da natureza, porque nós viríamos ao mundo para uma curta duração: esses espaços de tempo que nos são dados, dizem eles, correriram com uma rapidez devoradora, ao ponto de que, à exceção de um número muito pequeno, a vida abandoaria a todos os homens em meio aos próprios preparativos para a vida. E essa suposta infelicidade pública não faz gemer somente a massa e o vulgar irrefletido: esta impressão sublevou a muitos mesmo dentre os personagens ilustres".[99]

A questão é saber se todos os homens sentem essa angústia diante da morte e se Sêneca acha que todos os homens se sentem assim diante do fim.

Relativamente a Sêneca a resposta é: todos não; somente a maior parte, como o por ele declarado na primeira linha do supracitado parágrafo. De acordo com ele, a maior parte da humanidade não sabe viver, e, conseqüentemente, face à morte, sofrerá a angústia do vazio da não realização do grandioso. O que implica na necessidade desses homens terem o desejo de realização do grandioso. Mas, uma vez admitida a presença desses dois mecanismos na psique desse grupo de homens, o destino sublime e o despertar arrependido para o tempo perdido, deve-se afirmar que eles são comuns ao conjunto pleno dos humanos, sem exceção?

A mecânica do pensamento de Sêneca cabe perfeitamente a um tipo de personalidade. Qual seja, aquela que é vacilante, que em determina altura de sua vida muda radicalmente seus valores e passa a negá-los. A essas personalidades, a sua descrição e crítica acerca da postura diante da vida e da morte caem como uma luva. O homem que passou anos na existência mundana sem outra preocupação senão o seu prazer sensível e que, para sua infelicidade, sofre um estalo e resolve mudar tudo, condenando então o que praticava com veemência. Esse sujeito é o infeliz que chora diante da morte e do vazio deixado para trás. Porém, as suas observações de nada valem a um viciado convicto, por exemplo, um sujeito que tenha passado cinqüenta anos na libertinagem (ou outro vício peculiar qualquer) e que diante da morte lamente somente o fato de não ter mais tempo para mais libertinagem. No caso da personalidade referida por Sêneca, o impacto diante da morte chama a uma tarefa grandiosa, que evidentemente seria diferente das práticas libertinas anteriores.

O problema é que Sêneca imagina que a maioria se sentiria assim diante do fim, impingida a realizar a chamada *grande tarefa* ou a se perguntar por ela no caso da vida bem vivida. E que os viciados retrocederiam em suas convicções diante da morte. Posto que o viciado, em essência, também pertence ao núcleo da racionalidade humana, mas do qual está momentaneamente separado. Na prática, sabemos que as coisas não funcionam de tal modo. Sua tese funciona exclusivamente para a personalidade suscetível tal como a descrita aqui. O pensamento de Sêneca não contempla, verdadeiramente, todas as possibilidades humanas. A simples exclusão de uma razão contraditória relativamente àquela considerada desejável, demonstra isso; seria preciso confrontar amplamente os valores e as posições, bem como uma preocupação maior em conciliar a natureza individual, que desobriga o homem de tudo, a não ser da própria felicidade, e a noção de dever.

Assumindo os pressupostos de Sêneca a fim de conhecimento histórico de suas teses,

[99] *Da brevidade da vida*, Livro I, cap. 1, p. 47.

temos que ele vê em determinada parcela da humanidade, aquela mesma que reclama da brevidade da vida - a maior, portanto-, o mau uso do tempo. A impressão desses reclamantes é uma impressão falsa, pois, por mais breves que sejam os anos de um homem na Terra, se eles forem usados com sabedoria, renderão a satisfação ao seu dono na hora da morte. O que deve excluir as crianças desse universo e incluir apenas as consciências maduras. O gerador da impressão de insuficiência de tempo é o mau uso das horas, o seu desperdício com atividades de pouca significância, os já mencionados vícios. Na verdade, essas atividades produzem duas categorias de perdulários: os *viciados* e os *atarefados* ou *ocupados*, nominação conferida pelo próprio Sêneca e que abrange os indivíduos que se abarrotam de atividades até mesmo em seu lazer, não dando nenhum tempo livre para observar a própria natureza[100]. São exemplos de ocupados, os viciados em trabalho (para usar uma terminologia moderna), os que mal acabam uma ação para começar outra e os que preenchem suas horas vagas com práticas que acabam por converter os momentos de lazer em tormento; dentre elas, Sêneca cita a coleção de vasos e a observação das lutas infantis[101]. Referencialmente a tais atarefados, a crítica vai além da exasperação, da sobrecarga de atividades; ela se estende à natureza das atividades, as quais, de acordo com o filósofo, nada trariam de acréscimo aos seus praticantes, somente lhe tomariam o precioso tempo vital.

Contrariando a percepção do estóico, a nossa impressão é a de que a maior parte da humanidade, seja nos tempos de Sêneca, seja nos tempos de hoje, ao mesmo passo que não estaria surda aos princípios universais da virtude, também não desconsideraria a sua porção material, procurando um ponto de equilíbrio entre o ideal e o possível (ele próprio sendo um filósofo da moderação, aqui adotou uma posição contra seus princípios gerais e contra seu próprio exemplo particular); e uma vez realizados os movimentos para garantir a sobrevivência, ela procuraria usar o tempo livre para o desafogo da pressão gerada pela faina cotidiana. Aqui, na maior parte dos casos, ela corre para os botequins e para as alcovas, e quase nunca para a leitura da filosofia ou para a observação da natureza íntima.

Quanto aos viciados convictos, estes ririam das proposições de Sêneca. Marchando alegremente para uma morte entorpecida. Mais vale um copo de vinho ou um capítulo do *Da vida feliz*? Mais vale uma noite em delírio carnal ou a companhia de idéias sublimes? Mesmo a natureza bruta pode ser feliz. E essa possibilidade Sêneca desconsidera. Na iminência da morte, o sentimento de perda de uma vida vazia talvez não seja tão universal quanto ele imaginou. Tal sentimento bem cabe na personalidade de indivíduos que ele concebeu, e esses existem aos montes, sim, os cindidos, os que substituem seus valores por outros ante a aproximação do fim ou perante outro acontecimento traumático em suas vidas, quicá, a morte de alguém querido a eles. Essa conversão, que muito lembra as conversões religiosas, como a do bispo de Hipona, Santo Agostinho, sob o ponto de vista da coletividade, e de uma consciência como a de Sêneca, é amplamente vantajosa; sob o aspecto individual, apenas o convertido pode dizê-lo, muito embora a permanência baixo a nova fé sinalize uma satisfação. Em compensação, não se pode julgar os resistentes 'infelizes', e muito menos forçá-los a uma conversão, seja à religião, seja à filosofia. O julgamento da felicidade ou da desgraça pessoal pode advir exclusivamente do próprio indivíduo. O oferecimento de uma outra possibilidade de vida é o máximo que o salvador deve fazer relativamente à alma que ele considera perdida. A menos que Sêneca estivesse

[100] *Da brevidade...*, Livro XII, c. 1. p. 62.
[101] Op. cit., idem, c. 2, p. 62 e 63.

desejando fazer uma das coisas que mais condena, que é a submissão ao juízo alheio. Estaria o filósofo tentando sensibilizar as almas a ponto de elas se submeterem ao seu modo de pensar? E dessa maneira, subjugando-as ao seu juízo de valores? Claro que Sêneca jamais admitiria isso, acreditando piamente que se trata de um embate de idéias, e que as suas se iluminariam pela luz da verdade. Mas no fundo, é isso mesmo. Se ele não quer converter ninguém para o seu modo de pensar e estilo de vida, certamente ele pretende sensibilizar as consciências para suas idéias, o que significa submetê-las ao juízo ou valores de tais idéias, como ocorre, por essência, a qualquer tese. Por outro lado, deve-se reconhecer que algumas das teses de Sêneca têm o mérito da universalidade, elas se prestam mesmo aos *viciados* e *ocupados* que ele condena: Não perder tempo com esperas inúteis, de namorada ou amigo, não conceder dias e anos próprios a quem quer que seja e tomar todos para si mesmo, não permitir a invasão dos limites pessoais e dedicar-se unicamente à própria natureza, são conselhos de base universal, ajudam a ser feliz tanto ao virtuoso como ao viciado.

O retiro proposto por Sêneca é uma solução particular para um problema particular. De um político cansado da guerra no senado, ele mesmo. E talvez servisse aos velhos de maneira geral. Mas aí, não há novidade, os velhos, na maioria dos casos, retiram-se de uma guerra que já lhes causa mais dor do que vitórias. Não cabe a solução do retiro para um jovem, para alguém pleno de força e desejo. Cabe-lhe, porém o estudo da Filosofia e o aproveitamento das boas recomendações. Equilibradas recomendações que ela pode lhe trazer eventualmente, pois mesmo o bem considerado em sua universalidade é capaz de se fazer um mal se deslocado para situação inapropriada. Cícero, por exemplo, acha absurdo o homem virtuoso fugir do convívio com outros homens para um retiro[102]. Ele certamente era um dos adeptos da idéia de que é entre homens que se aprende sobre homens e que a virtude deve mostrar o seu valor na lida cotidiana, o que a expõe a apoios e ataques das mais diversas ordens. Talvez Sêneca tenha se espelhado no seu fim para preferir a fuga ao combate: Como bem sabemos, Cícero acabou morto por Marco Antônio e sua língua, ele considerado um mestre orador, pendurada nas portas do senado.

5. A VIRTUDE IDEAL E A VIRTUDE POSSÍVEL EM SÊNECA

Sêneca escreveu 139 cartas (quinze perdidas), das quais quatro, as de números 71,72, 73 e 74 oferecem particular interesse aqui.

Esse grupo de cartas guarda unidade temática entre si, todas elas versam sobre a virtude como o único bem e a idéia de progresso na busca da sabedoria, as diferenças entre o sábio e o aspirante a tal condição.

Como nota biográfica, Pierre-Maxime Schuhl[103] nos informa que as *Cartas a Lucilius*, juntamente com as *Questões naturais*, perfazem as suas últimas obras. Nesse momento de

---

[102] A virtude, insistia ele, afirma-se por completo na prática, e seu melhor uso consiste em governar a república e converter em obras as palavras que se ouvem nas escolas. (*Da República*, Livro I, II).

[103] Apresentador da tradução de Bréhier para as *Cartas a Lucilius*, in *Les Stoïciens*, p.775.

sua vida, Sêneca já havia se retirado da vida pública, após a ruptura com Nero, a qual ocorreu no ano 62. O que faz o especialista Albertini fixar a data da correspondência entre o verão de 63 e o outono de 64[104].

Para Sêneca, a virtude, que equivale à felicidade, é o único bem e aquele capaz de manter os homens acima das vicissitudes do destino. Os outros são falsos bens, podendo, no máximo, ser chamados de *coisas vantajosas*, a riqueza, a saúde, a boa sorte, etc[105]. Quanto à sabedoria, essa é a condição ideal humana; difícil de alcançar, ela é bem diferente da condição do aspirante a sábio. Enquanto o sábio é fortaleza e segurança, o aspirante alterna momentos de lucidez com miopia; ele titubeia, avança e recua em relação à virtude. A distância que os separa seria a mesma que separa o mestre do discípulo.

Relativamente à primeira carta ou carta de número 71, ela ensina que o bem enquanto timoneiro da conduta, assegura a felicidade em qualquer circunstância, que estabelecer uma hierarquia de bens é inadmissível, que a felicidade do sábio possui sua fonte na razão e que a constância do esforço é indispensável aos aspirantes à sabedoria.

A carta de número 72, é a mais breve e se concentra na qualidade do caráter do sábio e nas etapas entre a ignorância e a felicidade.

A carta 73 introduz duas variações para os temas apresentados. A primeira fala da relação entre o filósofo e o meio social, e a segunda compara o sábio com os deuses. As duas questões já estão presentes em Epicuro. E se para o primeiro o meio social é ameaça e deve-se manter longe dele e respeitar as suas leis, Sêneca agradece aos governantes pela paz que lhe possibilita filosofar. Quanto aos deuses, ao final da *Carta a Meneceu* Epicuro diz que a prática da filosofia e de seus próprios princípios leva a uma condição semelhante à divina; Sêneca diz que o sábio e Deus possuem a mesma identidade (a diferença entre os dois seria apenas a eternidade do segundo), e que Deus procura o Homem. Consequentemente, duas importantes diferenças se apresentam entre o pensamento dos filósofos, porque os deuses para Epicuro são indiferentes aos homens e o meio social, juntamente com seus governantes, por definição, desconsiderada a situação política momentânea, é uma ameaça à felicidade.

Indubitavelmente a quarta carta, de número 74, é a mais inspirada, na qual se encontra um dos raros momentos de brilhantismo filosófico de Sêneca. Aqui ele parece menos um orador que escreve e menos um pensador que retoma os temas de filósofos originais. Ainda que acabe a carta reafirmando pensamento recorrente no filósofo de Samos. Talvez porque resolva responder abertamente às vozes do passado. Uma resposta às objeções da doutrina estóica do bem, a verdadeira natureza do bem, as fontes da inquietude humana e uma consideração sobre a diferença entre a dor real e a dor imaginária são os assuntos da missiva.

Para Pierre-Maxime Schuhl, as qualidades das *Cartas a Lucilius* são da ordem de unir à fidelidade ao pensamento estóico, um "senso novo da vida interior, uma compreensão delicada das atitudes que deveriam se encontrar nas relações entre os homens" [106]. Ao pé da letra, Sêneca, nessas cartas, seria o que hoje em dia se chama de *humanista*, alguém que possui um olhar de infinita credulidade na espécie humana e que tenta conferir ao seu texto requintes de caráter poético, exaltando suas virtudes, elevando a categoria humana. Mas quando Schuhl fala de "uma compreensão delicada das atitudes que deveriam se encontrar

[104] Idem.
[105] Op. cit., p. 784.
[106] *Introdução* às cartas, op. cit., p. 775.

nas relações entre os homens", não temos novidade aí. Sob uma expressão mais simples, "amizade", Epicuro propôs coisa semelhante. Essa, outrossim, não é a primeira semelhança entre Epicuro e Sêneca encontrada nas "Cartas". O que progressivamente faz de Sêneca um devedor relativamente a Epicuro, nos inclinando a pensar que o latino foi um repositor não declarado de todo o pensamento moral do grego. Schuhl[107] vê as coisas de modo um pouco diferente: ele acha que Sêneca retoma os grandes temas do Pórtico: a virtude como o único bem, separada dos prazeres, a inviolabilidade do sábio frente aos acontecimentos do destino e a indiferença ideal do verdadeiro filósofo face à morte. Epicuro já conhecia tais soluções para as questões humanas aí implicadas. Prova disso é a sua associação inseparável entre prazer e virtude (*Máximas capitais* V, por exemplo), e a sua perseguição da *ataraxia*, a qual possibilitaria aos homens enfrentar com tranqüilidade até mesmo a morte. O que complica a análise da dialética dessas idéias entre estóicos e epicuristas, é que não há um contemporâneo estóico de Epicuro à sua altura (o seu provável rival, Zenão, não teve seus textos conservados para nos dirimir a dúvida e assim, na tradição dos estudos helenísticos, ele não aparece com a mesma força de Epicuro), e não sabemos se os estóicos retomaram os temas presentes em Epicuro posteriormente à morte desse ou se mergulharam especificamente no universo do fundador da sua escola. Todavia, ainda que as escolas helenísticas fossem alienadas umas das outras, como nos fazem crer os estudiosos, porque sempre nos as apresentam separadas umas das outras, não é possível que elas não soubessem das atividades recíprocas, entre outras razões porque a distância física que as separavam era reduzida.

O propósito das cartas a Lucilius, segundo Schuhl, é alertar o estudioso da Filosofia contra a dispersão encontrada em espetáculos e leituras inadequadas, o que revela a importância do contato consigo mesmo; preconizar a prática, temporária, efetiva da pobreza voluntária, revelar a exterioridade das diferenças entre mestre e escravo e insistir para que se façam mais puras as disposições interiores [108].

A carta de número de 71 é uma resposta a Lucilius.

E o que pergunta Lucilius em sua carta a Sêneca?

Como ocorre nas correspondências entre Epicuro e seus seguidores, aqui só se sabe da fala do interlocutor muito pouco. E de acordo com o próprio Sêneca, o que pede Lucilius são conselhos[109]. Conselhos sobre o quê? Sêneca diz que são sobre pontos particulares, o que dificulta a sua resposta, pois um vasto mar os separam[110]. Então o filósofo passa a especular acerca da natureza dos conselhos, dizendo que esses são adequados para o momento no qual nascem e velhos para o momento imediatamente posterior. A solução para saber o que fazer, o que buscar e o que evitar, numa linguagem que remete imediatamente a Epicuro, é olhar para o soberano bem, o fim de toda a vida[111]. Ele é o que orienta no sentido das decisões particulares, e essas devem concordar sempre com o conjunto das orientações que ele indica. Ilustrativamente, e o que não falta às cartas são ilustrações morais e históricas, o senador diz o seguinte: "Àquele que ignora em qual porto atracar, nenhum vento é propício.

[107] Idem.
[108] Ibidem.
[109] Op. cit., p. 777.
[110] Idem.
[111] Ibidem.

Inevitavelmente o acaso possui muita influência em nossa vida porque nós vivemos ao acaso" [112].

A felicidade, outrossim, não está distante. Não é preciso atravessar um mar para a ela chegar. Diz Sêneca que ela está próxima de nós, ao alcance das mãos, e que é atingível com uma economia de palavras e sem que ela se disperse em muitos objetos particulares[113]. E completa: "O soberano bem é o honesto; e, coisa mais admirável ainda: não existe um bem além do honesto, todo o resto representa bens falsos e apócrifos" [114].

Dessa associação com a virtude, Sêneca parte para a idéia de que o homem virtuoso, e feliz, portanto, é uma fortaleza contra qualquer evento que possa lhe ocorrer. O que está bem próximo do pensamento de *ataraxia* ou não perturbação dos gregos. Se um evento ruim acontecer ao homem honesto, ele saberá aceitá-lo, sofrendo não mais do que as próprias dimensões do evento, isto é, não sofrendo igualmente pelo desejo do impossível, do melhor inalcançável. Caso seja positivo o evento, ele não achará que a sua felicidade dele depende. A constância é a marca do sábio. Nas palavras do próprio Sêneca: "A mesma virtude ultrapassa a má fortuna e regra a boa. A virtude não pode se tornar nem maior, nem menor, ela possui um único tamanho" [115]. Tese que levará o homem que a abrace a um extremo: vendo na virtude o bem exclusivo, ele não hesitará em trocar uma vida desonrada por uma morte virtuosa. E aqui Sêneca toma dois de seus exemplos favoritos: Sócrates e Catão[116]. Bem sabemos qual foi o fim de ambos. Perderam a vida defendendo o que consideravam a virtude.

Em sua lição de moral Sêneca faz uma pausa e penetra no terreno da física. De forma breve, como sói acontecer sempre em que se arrisca nesse mar (até que escreveu, por fim *As questões naturais*, provavelmente a última de suas obras filosóficas). E aqui ele o faz para dizer que tudo no universo se transforma e que a face atual das coisas é temporária. Permanente mesmo parece ser apenas o *logos*, fundamento de todo o universo. O ciclo é já bastante conhecido, nascimento, desenvolvimento e morte. O que se observa para os seres vivos e que, outrossim, ocorre para os astros no céu e ao nosso próprio astro, a Terra.[117] O que claramente concorda com a física epicurista, a qual bem antes de Sêneca proclamou que tudo o que é um dia deixará de ser, sem, no entanto, falar em ciclos. Bréhier nos lembra que essa idéia de ciclos de nascimento e destruição é comum no pensamento grego, por exemplo, entre os pitagóricos[118]. E que a idéia não é uma unanimidade entre os estóicos. Panécio não aceitava nem o abrasamento nem a destruição do mundo. A conflagração universal seria o modo através do qual o mundo seria destruído para Sêneca. (O que lembra a hipótese sugerida por Epicuro, pela qual o mundo seria destruído por um grande meteoro vindo do espaço). E como tal disposição de coisas deve afetar a razão dos homens? Para Sêneca, o espírito aceitará com mais coragem a realidade da destruição se souber que existe um renascimento[119] e terá um consolo se imaginar que se juntará aos deuses após a destruição do corpo ou que, integrado à natureza, retornará ao todo[120]. Solução bem

[112] Ibidem.
[113] Ibidem.
[114] Op. cit., p. 778.
[115] Op. cit., p. 779.
[116] Op. cit., p .780.
[117] Op. cit., p. 780.
[118] Idem, nota 1.
[119] Op. cit., p. 780.
[120] Idem.

diferente da de Epicuro, que oferece a inconsciência como modo de lidar com a morte – o que é um dado que ninguém pode contestar. Quando lhe interessa, Sêneca não titubeia em usar a imaginação a seu favor, projetando coisas boas para o futuro humano. Quando não, diz que não se deve sofrer por dores imaginárias[121].

Retomando uma questão comum aos estóicos, Sêneca reafirma o, a seu ver, caráter único da virtude, dizendo da sua superioridade relativamente a todos os demais bens ou àqueles ordinariamente considerados bens. Assim, ela não pode aumentar ou diminuir, permanecendo como a referência imutável à moral dos homens. Os demais bens, ou assim chamados, riqueza, saúde, amizade, etc., estariam, portanto, em condição inferior à virtude. A escala entre os bens é somente esta: no topo, a virtude, em segundo lugar, todos os outros[122]. A virtude é sinônimo de felicidade, não importando em que situação se encontre o indivíduo. Sob tortura na masmorra ou sobre um colchão de plumas num castelo. Imagine-se um homem desonrado usufruindo dos prazeres do mundo em um castelo; a Sêneca, isso seria uma grande dor[123]. Na prática, tal é coisa bem difícil de conceber. Seria como admitir que homens desonrados não são felizes. E a realidade desmente Sêneca a todo momento. A mecânica viva dos nossos dias nos apresenta, na verdade, uma corrida para mostrar quem é o mais cínico e o mais cretino. Esses, na acepção do romano, contudo, não são homens, são animais. E, como já vimos, ele não fala a animais[124]. Lembremos ainda que em outros textos Sêneca diz que os bens ora desprezados na idéia de felicidade são valorizados, e que a riqueza é preferível à pobreza, a saúde à doença, etc.[125]. Como entender essa aparente contradição? A partir do referencial adotado. Quando Sêneca fala do possível, ele fala dos homens comuns, quando fala do ideal, está imaginando o sábio. O sábio é a figura ideal que deve servir de êmulo ao homem ordinário na busca da perfeição.

Portanto, a régua para o julgamento do valor das ações não deve ser a própria cabeça, mas a alma tomada em sua capacidade máxima. Ou seja, a alma que reconhece seu valor de resistência às adversidades e a sua propriedade de discernir claramente o verdadeiro do falso. Essa figura quase sobre-humana do sábio não é um rochedo insensível às dores, como o diz Sêneca[126], mas ela sabe calar a parte irracional da alma e deixar falar a racional; desse modo, obtém sucesso na maestria sobre sua própria vida. Acerca da divisão da alma nessas duas partes, Bréhier afirma que Sêneca aqui é original, destacando-se tanto da proposta estóica para a teoria das almas quanto da platônica[127]. Nos termos do próprio romano:

---

[121] Confira-se o final da *Carta 74*, p. 799, op. cit., e, a seguir, a análise da *Carta 74*.

[122] Mais à frente no texto (op. cit., p. 784), aparece uma definição mais completa de virtude: "Um só bem existe, a virtude, ou , ao menos, não existem bens fora da virtude, a virtude está situada na melhor parte de nós mesmos, a razão. O que seria esta virtude? Um julgamento verdadeiro e imutável, do qual provém os impulsos da alma, pelo qual toda idéia que este impulso provoca será levada à clareza. De acordo com este julgamento, declararemos bom e igualmente bom tudo o que é tocado pela virtude".

[123] *Carta 71*, op. cit., p. 782. Existem referências à tortura também em Epicuro, confira-se o capítulo 'O que dizem os comentadores sobre a relação Epicuro e Sêneca'. E Sharples (op. cit., p. 90) nos lembra de mais uma, presente em Diógenes Laércio (10.118 = LS 22Q): "O sábio será feliz quando torturado na roda (o instrumento de tortura), embora chore ou lamente".

[124] Confira-se, por exemplo, o capítulo anterior, *O conceito de felicidade em Sêneca*, p. 34.

[125] Confira-se, por exemplo, p. 31, *O conceito de felicidade em Sêneca.*

[126] *Cartas*...(1) op. cit., p. 783.

[127] Idem, nota 2. A íntegra da nota diz o seguinte: "A distinção da alma em duas partes, uma racional e a outra irracional, tem a sua fonte na psicologia platônica (*República*, notadamente); em nada ela parece ter inspirado os fundadores do Estoicismo, para os quais as inclinações fundamentais (*ormé*) são naturalmente boas, a própria paixão vinda de um falso julgamento é, de algum modo, uma razão irracional. Nessa passagem que se

"Lembro que (a alma) é composta de duas partes. Uma é irracional, aquela que é despedaçada, queimada, que suporta a dor; a outra é razoável, é aquela que possui as opiniões inabaláveis, que não treme, que é indomável. Nela está colocado o soberano bem do Homem. Antes que esse bem esteja estabelecido, a alma perambula incerta, mas uma vez que ele é plenamente atingido, ela se encontra imóvel e estável" [128]. Mais uma vez, a semelhança com Epicuro: "É por ela (a felicidade) que tudo fazemos, a fim de não sofrermos e nem sermos perturbados. Uma vez ela atingida, a tempestade se apazigua e não mais caminhamos pela vida como se algo nos faltasse, nem como se estivéssemos procurando algo para nos completar no corpo e na alma" [129].

Sêneca termina a carta realizando uma comparação entre o sábio e o aspirante.

A distância que os separa é da ordem da perfeição. O primeiro é o ser acabado, completo; o segundo se encaminha para tal estado. E nessa caminhada, em alguns momentos ele claudicará, dando passos para trás. O que jamais ocorre ao ser consciente. Esse, na visão de Sêneca, não erra nunca. Não cai em tentação, não se deixa seduzir pelas armadilhas do mundo. Convenhamos, alguém bem raro, senão impossível, de encontrar.

E, mais do que isso, o sábio, o homem feliz ou o virtuoso em verdade só se sentirá no melhor da sua forma quando desafiado em limites que ultrapassam os desafios do homem comum. Se esse vacila diante de uma grande tarefa, o virtuoso sente que é diante dessa que ele atualiza a sua identidade legítima. O que aproxima o sábio de Sêneca do super-homem, e o super-homem, do herói.

Mais interessante do que essa postura idealizada, é o que vem a seguir na fala do senador romano: "O sábio, verdadeiramente, encadeia o destino através da virtude" [130]. Ora, essa é a verdade da perfeição mais próxima e possível aos homens: fazendo sempre ou constantemente o que é correto, as chances de ter uma boa sorte e de afastar os eventos ruins aumentam exponencialmente. É aqui que o filósofo deveria centrar sua atenção, na conquista cotidiana da correção do viver, não nos lances acentuadamente complexos do sábio-herói. Contudo, Sêneca apenas passa brevemente pela idéia, detendo-se no sentido da frase que a complementa logo a seguir: "...mas muitas pessoas que fazem profissão de sabedoria muitas vezes são assustadas pelas mais leves ameaças" [131]. Essa é a deixa para ele se concentrar na questão do progresso em direção à sabedoria. Para aqueles que se contentam em se encontrar no caminho do progresso, Sêneca diz o seguinte: "Resta ainda muito caminho a percorrer; mas para uma grande parte, o progresso é a vontade de progredir" [132]. Isso não é exatamente o que acabamos de dizer sobre as conquistas realizadas no cotidiano, mas serve como parâmetro para entender a cabeça do filósofo. Ele deseja a perfeita sabedoria, provada por um grande desafio; desconsiderando, todavia, que aceitar um grande desafio é colocar a cabeça em risco e que isso não é muito sábio [133].

---

liga diretamente à doutrina da conquista progressiva da sabedoria, característica do pensamento moral de Sêneca, se afirma a independência e a originalidade do autor".

[128] *Cartas*...(1) op. cit., p. 783.

[129] *Carta a Meneceu*, parágrafo 128, p. 221.

[130] Op. cit., p. 784.

[131] Idem.

[132] Op. cit., p. 785.

[133] Sêneca não fala em buscar o desafio, nem em aceitá-lo, mas em vivê-lo. E o que pode ser deduzido disso? Que o sábio-virtuoso-herói não deve procurar, mas tão pouco se furtar a um desafio proposto? Não dá na mesma? O simples conhecimento da existência de uma grande tarefa não obriga o sábio a agir? Literalmente diz o filósofo romano: "Todavia, o homem feliz e de uma virtude completa só se ama ao limite quando coloca sua coragem a uma prova muito dura; e quando se trata de cumprir certos deveres que são temíveis para todos

Como conciliar as duas posições? Ser herói parece ser antitético a ser sábio. E aqui a *areté*, a virtude dos heróis helênicos parece ser o êmulo da *virtus* do romano. O que não se observa na idéia de sabedoria de Epicuro. Esse não quer nada grandioso, quer o viver tranqüilo, sem o barulho das grandes empreitadas e o comprometimento com a cidade. E, no fundo, quem quer uma grande tarefa deseja ser herói, e isso confronta diretamente com o retiro de Sêneca e o seu louvor da vida tranqüila, recorrente no *Da brevidade da vida*. Para completar, o que falamos relativamente à constância das conquistas cotidianas da sabedoria, não pressupõe a paralisia nesse grau de virtude, num medo de ir à frente, e muito menos a simples vontade de progredir; mas respeita o limite humano sem deixar de flertar com a posição idealizada de Sêneca.

Quando na vida pública, o senador desejou o retiro, e quando em retiro da vida pública, celebrou o herói.

Para o alcance da celebrada virtude, é necessário inflexibilidade com os aprendizes. Porque é fácil escorregar quem não está completamente estabilizado. Assim, a constância é pedida no esforço do aspirante. Diz Sêneca:

> "Quando somos imperfeitos, escorregamos forçosamente: ora caímos, ora recuamos, às vezes mesmo tombamos. Recuaremos se não perseveramos na marcha e no esforço; se relaxamos um pouco que seja no trabalho e na aplicação constante, a marcha para trás se torna inevitável. Jamais encontraremos um aspirante à sabedoria no mesmo ponto no qual o havíamos deixado. De igual modo, é preciso nos aplicarmos e perseverarmos" [134].

Em compensação, o filósofo dá um desconto aos aprendizes, aconselhando o rebaixamento do nível da crítica quando deles se trata: "Nesse domínio (da virtude), nossa falta é exigir do homem em progresso o mesmo que exigimos do próprio sábio" [135]. Ou seja, simultaneamente à exigência de excelência, deve-se perdoar ao aspirante as suas faltas.

O começo da carta 72 parece ser uma continuação natural do fim da carta de número 71(não somos informados se o arranjo numérico das cartas é feito por cronologia ou temas). Porque essa termina aconselhando o esforço constante na busca da sabedoria, e aquela principia recomendando o estudo contínuo da Filosofia. De onde se deduz que para Sêneca o acesso à sabedoria se dá através da Filosofia. Tal idéia está presente já em Epicuro, e agora não sou apenas uma voz solitária a afirmá-lo, o próprio Bréhier vem em meu auxílio: "A afirmação de que a filosofia deve estar presente em todos os momentos da vida era familiar também a Epicuro (*Se tu és jovem, não demores a filosofar, se tu és velho, não cesses de filosofar*, Carta a Meneceu, início). Essa afirmação se explica pelo papel de princípio diretor da conduta que assume a Filosofia tanto no Epicurismo quanto no Estoicismo" [136].

Conseqüentemente, o estudo da Filosofia é recomendado para quem está interessado no alcance da sabedoria e da virtude. Mas esse estudo não pode ser uma atividade de horas vagas; ele precisa ser contínuo e praticado acima de qualquer vicissitude, porque, o diz Sêneca, ele não se mantém no ponto no qual paramos, tal qual uma substância plástica, retorna ao grau zero, pedindo novo recomeço. A analogia com o aprendiz de sábio é

---

os outros, não somente ele aceita a tarefa, mas a abraça, preferindo amplamente ouvir dizerem dele: *cada vez mais ele é um homem de bem* ao invés de: *cada vez mais ele é feliz*" (op. cit., p. 783).

[134] Idem.

[135] Op. cit., p. 784.

[136] Op. cit., p. 786, nota 3.

evidente: se esse forçosamente escorrega na subida rumo à sabedoria, o estudante de filosofia, interrompendo os estudos, cai para os seus rudimentos. Nas palavras do próprio romano: "Interromper o estudo da Filosofia é quase a mesma coisa que abandoná-la; pois esse estudo não permanece no ponto interrompido, mas semelhantemente a essas molas esticadas que oscilam se as largamos, ele retorna a seus primórdios caso cessemos de praticá-lo" [137].

A questão da ordem de realização das coisas reaparece aqui, lembrando que no *Da brevidade da vida*, ao longo de toda sua extensão, Sêneca aconselha o bom uso do tempo, sem a permissão de que as atividades cotidianas sufoquem o compromisso maior que é com a felicidade. E felicidade, já sabemos, passa pela busca da sabedoria e pela prática da Filosofia. Dessa maneira, o estudo e o exercício da razão não é algo que se faça em horas mortas, ao contrário, ele deve ocorrer prioritariamente. Acessórias são as outras atividades. Sêneca era um homem livre, na acepção que isso tinha para um antigo. Ou seja, dispunha do tempo vital como bem entendesse. E o que dizer dos escravos, ou dos libertos, mas que ainda assim precisam cuidar de coisas senão mais importantes como a Filosofia, pelo menos mais urgentes, como pagar as contas? Devem eles de algum modo conseguir o tempo necessário para a Filosofia, diz Sêneca. Ou seja, que se virem. Porque seria em situações difíceis que mais se precisaria da luz da sabedoria. Em suas próprias palavras: "Não existe qualquer momento que não seja favorável a um estudo capaz de trazer a saúde: ora, muitas pessoas não estudam em circunstâncias que deveriam impeli-las a fazê-lo" [138].

A seguir, Sêneca introduz a caracterização da felicidade do sábio. O que quer dizer que existem dois tipos de felicidade, a do sábio e a do não sábio ou tolo. A primeira, como é de se esperar, seria perfeitamente acabada, plena, não traria qualquer revés. A segunda seria repleta de falhas, ora servindo como completude, ora fracassando na construção desse sentimento. Resumindo as qualidades da *felicidade sábia* para Sêneca, teríamos: *independência,* tanto em relação ao destino como em relação aos outros homens; *constância*, permanecendo sempre e sob qualquer circunstância, e *auto-satisfação*. Porque a criatura perfeitamente feliz se satisfaz consigo mesma, desdenhando de todos os bens exteriores aos quais os outros homens atribuem um grande valor (ainda porque esses são revestidos de um valor verdadeiro se e somente se *a razão os regra e tempera* [139]). Cabe perguntar ao tolo se a sua felicidade não lhe basta. Pois evidentemente a crítica que faz Sêneca cabe apenas àqueles que a aceitam. Seria deveras interessante um debate entre um feliz tolo convicto e um sábio tentando convencê-lo da sua infelicidade. A quem serve todos os alfarrábios morais e os manuais de felicidade do mundo helenístico? Certamente aos sábios e aos que claudicam pelo mundo tentando achar um porto seguro; mas os brutos convictos rasgariam com os dentes tanta filosofia. E, mais interessante, os brutos praticam um exercício que os simples tolos aspirantes à sabedoria desconhecem ou conhecem imperfeitamente: o autoconhecimento. Todas as "bestas-feras em forma de gente" das quais tive notícia, eram grandes psicólogos de si mesmos. Sabiam perfeitamente a sua natureza, o que queriam e como lá chegar. Às avessas praticavam a receita recomendada ao sábio, não perder tempo perambulando por aí, localizar em si mesmo a fonte da satisfação, não variar o comportamento - isto é, ser mau até o fim - e, óbvio, aproveitar as graças do destino e de olhos bem abertos lidar com as conseqüências dos seus atos. Tudo isso me leva a suspeitar

[137] Op. cit., p. 786.
[138] Idem.
[139] Op. cit., p. 787.

de que um homem mau possa ser tão feliz quanto um homem bom. O problema da infelicidade não se localiza aí, mas nas falhas do autoconhecimento e na tibieza do caráter.

Também neste momento Sêneca introduz mais uma comparação entre o sábio e o aspirante à sabedoria, valendo-se da metáfora da doença e da saúde:

> "A diferença entre o homem de uma sabedoria consumada e aquele cuja sabedoria está em progresso é a mesma que se encontra entre o homem em boa saúde e aquele que se recupera de grave e longa doença, para o qual um acesso de febre mais leve parece ser saúde; o convalescente, se ele não toma os cuidados, verá seu estado se agravar logo a seguir e o ciclo recomeçará; o sábio não pode fazer da recaída nem mesmo uma simples queda. O corpo só possui saúde por um tempo e o médico que a trouxe não a garante, freqüentemente ele é chamado pelo doente que já o havia solicitado. A alma é curada de uma vez por todas. Vou dizer em que sentido eu entendo a cura: estar contente consigo mesmo, ter confiança em si, saber que todos os desejos dos homens mortais, todos os benefícios que eles obtêm ou que eles demandam não possuem qualquer peso na vida feliz"[140].

A carta acaba com o escalonamento dos tipos de aspirantes à filosofia: o primeiro é o homem de boa vontade, que apesar das quedas, insiste na busca da virtude; o segundo é a besta convicta que não vê limites em seu rebaixamento e o terceiro, aquele que está próximo à sabedoria, mas que ainda não a atingiu, podendo ter a graça de sentir-se seguro apenas por proximidade a ela. Diz Sêneca: "Esses homens não se abalam, nem mesmo escorregam mais; sem ainda estarem em terra firme, eles já estão no porto" [141]. Sêneca parece se incluir e incluir a Lucilius no tipo que escorrega e por isso recomenda o afastamento dos negócios públicos, os quais tomam o precioso tempo do aprimoramento da virtude. Bréhier observa que existe determinado paralelismo entre o conteúdo da carta e o seu pedido de afastamento da vida pública a Nero, o que está registrado em Tácito (*Anais*, XIV, 53-54[142]). Por outro lado, fica sugerido igualmente que Lucilius vivia situação idêntica, uma divisão entre o afastamento da política ou da vida pública para o aprimoramento moral e filosófico e a servidão ao estado.

Dois assuntos tomam a carta de número 73.

A relação de Sêneca com as autoridades e a qualidade da felicidade do sábio.

O primeiro traz um novo enfoque. Não se trata mais aqui de crítica, porém, de elogio. Exatamente porque o que está em questão é a vida pública na sua dimensão civil, não o seu caldeirão de almas que toma o servidor civil. O elogio de Sêneca se faz presente porque não vemos em foco a fogueira de vaidades e ambições do político, contudo, o resultado de suas boas ações.

Se Epicuro via na distância e no respeito às leis e às normas tradicionais a melhor política para uma boa convivência com o Estado e a sociedade civil, Sêneca agradece aos reis por eles lhe permitirem uma tão querida paz:

> "Penso que é errado achar que aqueles que se consagram fielmente à Filosofia são rebeldes, indóceis, desprezando os magistrados, os reis, os funcionários que gerenciam os negócios públicos. Muito ao contrário, ninguém é mais agradecido às autoridades, e com razão. O filósofo não tem uma dívida tão

[140] Idem.
[141] Op. cit., p. 788.
[142] Op. cit., p. 788, nota 1.

> grande para com nenhum outro homem como a que ele tem para com aquele que lhe permite gozar de um calmo ócio" [143].

E tal agradecimento cresce na medida em que mais o sujeito precisa da paz para realizar suas atividades, culminando no sábio enquanto o grande devedor ao estadista que lhe proporciona a paz. Talvez Sêneca aqui esteja também fazendo um auto-elogio, lembrando-se dos seus momentos no senado. O momento histórico no qual Sêneca escreveu a Carta 73 igualmente possui uma leitura dupla: se, por um lado, o pensador vivia um oásis de tranqüilidade em seu retiro, por outro, havia uma cobrança acerca da passividade dos filósofos em relação à administração estatal. Informa-nos Bréhier: "A reprovação de *incivismo* dirigida aos filósofos era freqüente em certos meios; e se tornou corrente no *entourage* de Nero a partir de 62. Tigellinus, o novo pretor que sucedeu a Burrus, levantou a acusação contra os estóicos, alegando que eles eram cheios de arrogância e de espírito de intriga (Tácito, *Anais*, XIV, 57)" [144].

Certamente o tempo de Sêneca não foi menos atribulado do que o de Epicuro; os dois apresentaram convulsões sociais importantes. Todavia, Epicuro não ousaria agradecer aos políticos por uma paz encontrada. Aliás, quem encontrou a sua paz foi ele mesmo, isolando-se do mundo. Encontrou a paz *apesar* do mundo e de seus governantes. Sêneca conseguiu a mesma paz, já em velhice, pelo idêntico caminho de Epicuro, isolando-se. Disso ele se dá conta, mas agradece, quem diria, aos governantes que lhe proporcionam, segundo ele próprio, a tranqüilidade, quer dizer, a ausência de guerra e turbação social. Na verdade, um homem na sua posição conseguiria o isolamento, tanto das convulsões sociais quanto dos negócios públicos, quando bem entendesse e, em compensação, devemos lembrar que a administração de Nero nada teve de pacífica; podemos citar, a título de exemplo, além da sua relação conturbada com Sêneca, o assassinato da própria mãe em 59 e o seu suicídio em 68. *En passant*, recai sobre ele a fama de ter colocado fogo em Roma, em 64. d C., sugerida, possivelmente, a partir dos relatos de Tácito. E bem sabemos qual o peso de um boato na antiga sociedade romana. Ou seja, demonstra-se que a paz é um oásis a ser buscado individualmente e que guerras nos cercam a todo o momento.

Conseqüentemente, mais correto é imaginar que Sêneca esteja falando de uma administração ideal e de uma condição ideal do sábio, e que tenha sofrido tanto que um mero par de anos sem os conflitos de um estado corrupto lhe relaxou a ponto de produzir tal idéia mesmo sob o governo de um tirano como Nero. Acaso Sêneca filosofasse *Quem não atrapalha, já ajuda*, estaria de bom tamanho, pois a manutenção da ordem pública é o mínimo que um governante deve fazer.

Agir ou fugir? Velha questão que assombra os filósofos desde Platão. Arriscar diretamente o pescoço tentando uma honrosa ação no amplo âmbito político, como o fez Sêneca (se é que na política ele praticou seus ideais filosóficos) ou, como o fez Epicuro, procurar particularmente a paz, eximindo-se da macro-ação política e que, no final, a todos envolve? Tudo parece ser questão de opção, e não haveria uma saída absolutamente feliz. A de Epicuro, no entanto, aposta (por omissão) no controle das condições imediatamente próximas e na possibilidade de que outras forças sociais impeçam a derrocada da organização civil. Quais sejam, os bons políticos, os bons comerciantes, os bons religiosos, etc. De acordo com uma nota de Bréhier, no final da vida Sêneca estava mais inclinado a recomendar o retiro da aventura política aos homens de bem. O que confirma sua posição

[143] Op. cit., p. 788.
[144] Op. cit., p. 788, nota 2.

no *Da vida feliz* e marca sua instabilidade quanto ao assunto:

> "A resposta de Sêneca refutando diretamente as calúnias em curso (leia-se aquelas que giram em torno do *incivismo* ou falta de patriotismo), corresponde de uma maneira muito exata a seu estado de espírito derradeiro. Ao passo que em seu tratado *Da tranqüilidade da alma* ele havia deixado aberta para o filósofo a perspectiva dos negócios públicos, no tratado *Do ócio* (*De otio*), escrito por volta de 61, ele apresenta o retiro estudioso como o verdadeiro ideal da vida filosófica e ensaia reatar essa atitude à tradição estóica" [145].

Para encerrar o assunto, deve-se assinalar ainda que Sêneca reconhece no sábio o maior devedor para com o Estado pacífico porque o sábio é aquele que tem o mais valioso bem a perder; os outros homens teriam menos a perder, porque não possuem o maior dos bens. E essa dívida se estende a Deus, pois se deve reconhecer a beleza e a harmonia do universo e agradecê-la, não tomá-la como um dado que simplesmente está aí. Então, daí se segue, na cabeça de Sêneca, que os homens devem ser gratos e pagar por essas benesses recebidas. E como pagar à paz social e à harmonia universal? Fazendo o que é correto, diria o filósofo. Interessante seria saber quais seriam exatamente as palavras de Sêneca no caso dos estados corrompidos e das manifestações naturais catastróficas. A posição de alguns estóicos para os fenômenos naturais seria afirmar que tudo compreende a natureza universal. (Marco Aurélio, Crisipo[146]). Todavia, no caso do universo humano, cabe a ação ou a aceitação? Permite-se falar mais alto o Sêneca do *Da tranqüilidade da alma* ou o do *Do ócio*? Sabendo que mesmo esse ócio estaria ameaçado por um governo totalitário? Longe do plano filosófico, é um alento perceber que os homens agem quando um terremoto destrói sua cidade e que os homens de bem estão sempre prontos para, de algum modo, interferir em uma política que claramente busca favorecer a apenas alguns poucos.

O segundo assunto retoma a loa à felicidade do sábio. Chegando aqui ao paroxismo, já que a compara com a felicidade dos deuses. E, por definição, não há felicidade maior do que a felicidade divina.

Tal comparação ocorre, outrossim, em Epicuro, mas parece ter sido um 'vício' em geral dos antigos traçar um paralelismo entre as felicidades humana e divina. O que evidentemente traz dificuldades para o comum dos sujeitos conhecer os próprios limites. Diz Bréhier sobre o caso:

> "Já em Aristóteles a vida de Deus era uma vida concentrada nela mesma, pensamento do pensamento, seguindo uma fórmula célebre. A filosofia estóica, que parece, entretanto, dever dispersar Deus através do todo como força organizadora, manteve, ao menos de uma maneira muito simples, a interioridade divina. Na carta de número 9 Sêneca nos mostra Júpiter descansando nele mesmo quando a natureza cessou de existir em função do abrasamento do mundo" [147].

Lembremos que para Epicuro os deuses, havia mais de um em seu pensamento, existiam em perfeita beatitude, eternamente olhando para o próprio umbigo. E essa era a sua felicidade, olhar sempre para o espelho, sem se preocupar com nada nem olhar para o outro. Uma felicidade narcísica. O que, se parece poupar os terrenos de preocupações que não lhes cabem, parece também não lhes servir muito, já que esses vêem nos seus semelhantes uma

---

[145] Op. cit., p. 789, nota 1.
[146] Confira-se o capítulo *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*
[147] Op. cit., p. 791, nota 2.

das fontes de sua realização. A íntegra da fala de Epicuro é a seguinte: "Pois, medites dia e noite, sozinho e com quem é semelhante a ti, sobre essas coisas e aquelas aparentadas a essas, e, jamais, seja em estado de vigília, seja em sonho, tu serás seriamente perturbado, mas viverás como um deus entre os homens. Porque em nada se assemelha a um vivente mortal o homem que vive entre bens imortais" [148].

Quanto à conjectura de acordo com a qual a única diferença entre o sábio e Deus é o tempo[149], deve-se estendê-la dizendo que na comparação que Sêneca estabelece entre os dois, Deus só *superaria* o sábio porque teria mais tempo para praticar o bem [150], posto que o sábio é mortal. Em compensação, comparando-se diretamente dois sábios, não se poderia dizer que um é mais feliz do que o outro por viver mais. O corolário disso é que a felicidade divina não é superior à felicidade do sábio. Temos aqui outra importante semelhança com Epicuro, para o qual claramente os deuses são os detentores da perfeita beatitude, e os homens comuns, da imperfeita. O sábio epicurista, no esperançoso final da *Carta a Meneceu*, viveria como *um deus entre os homens*, o que está bem próximo daquilo que afirma Sêneca.

As conexões entre o sábio e Deus, chamado também de Júpiter, para Sêneca não param por aí. Ao filósofo, o sábio precisa tomar o ser absoluto como êmulo. Assim sendo, se esse despreza todos os bens do mundo, fazendo questão apenas de manter para si a propriedade de *ser a causa universal que permite a todos usarem as coisas* [151], o sábio da mesma forma deve praticar o desapego. E ao contrário do que ocorre em Epicuro, o deus de Sêneca não é indiferente aos homens, ele se mexeria, em sua beatitude, para atender aos humanos: "Os deuses não são nem desdenhosos, nem ciumentos; eles recebem e estendem a mão àqueles que se elevam" [152]. De maneira idêntica, é preciso notar a distância da idéia divina de Sêneca relativamente à mentalidade popular: os deuses gregos e romanos são famosos por suas emoções tão humanas, como o ciúme, a fúria, etc. Seria interessante saber se o filósofo rendia culto aos deuses por formalidades sociais ou se, de maneira coerente, entrava em contato com eles exclusivamente através do pensamento.

A forma de acesso entre Deus e os homens não é de mão única. Não somente os homens se dirigem a Deus, mas esse também se dirige aos homens, e mais, os penetra: "É Deus quem chega perto dos homens; e, intimidade ainda maior, é ele que chega neles: nenhuma alma é boa se Deus não está com ela. As sementes divinas se espalharam pelo corpo humano" [153]. Bréhier explica essa relação tão próxima, de penetração, em termos da física de Sêneca: "Sêneca pensa que a razão do Homem tem uma origem divina, ela é uma parcela do espírito divino espalhado pelo corpo (*in corpus humanum pars divini spiritus mersa,* carta 66). Essa doutrina própria à época imperial não parece ser exatamente aquela dos antigos estóicos" [154]. Cabe aos homens bem cuidar da semente, para que ela dê frutos à altura da qualidade da árvore original. Em Epicuro, tal conexão inexiste. Embora os mesmos átomos que compõem os homens constituam igualmente aos deuses e a toda natureza, não há uma filiação entre deuses e homens. Os átomos não partem dos deuses

---

[148] *Carta a Meneceu*, último parágrafo, op. cit.,. p. 227.

[149] *O conceito de felicidade em Sêneca*, p.11.
[150] Op. cit., p. 791.
[151] Idem.
[152] Ibidem.
[153] Ibidem.
[154] Ibidem, nota 5.

para construir os homens, material e espiritualmente falando.

Bem como ocorre na carta 73, na carta 74 dois são os temas que predominam.

O primeiro é a inquietude na alma e o segundo, o diálogo direto de Sêneca com a tradição, posto que ele responde abertamente aos acusadores dos estóicos.

Antes de entrar propriamente no assunto, vale notar que Sêneca muda a nomenclatura do bem supremo nesta carta, passando de *virtude* para *honestidade* - ou mais propriamente *bem honesto*: "Pois aquele que julga que existem outros bens, cai sob o poder do destino e depende de uma vontade estrangeira. Quem limita todo bem ao honesto possui nele mesmo a felicidade" [155].

Ao que parece, Lucilius duvida da existência de apenas um único bem, então Sêneca se dá ao trabalho de expor a sua tese. A qual, já sabemos, diz que a virtude ou a honestidade é o único bem porque ele é constante e não está na dependência das coisas do mundo, mas no próprio indivíduo; e retamente o conduz acima das vicissitudes[156].

Várias preocupações afligem os homens. A perda dos filhos, as doenças, as infâmias, a falta de amor, etc. Informa-nos o senador romano[157]. Contudo, para a grande parte deles, a pior delas advém da preocupação com a morte. Nas palavras do próprio Sêneca:

> "Mas para a massa dos mortais a maior concentração de infelicidades vêm da inquietude que provoca o medo da morte, ameaçando de todos os lados; não existe caminho pelo qual ele não possa se insinuar. Assim, semelhantemente às pessoas que se acham em um país inimigo, é preciso olhar aqui, ali, e voltar a cabeça ao menor barulho: se esse temor não for rejeitado pela alma, viveremos com o coração acelerado"[158].

Nota-se imediatamente aí que um temor gera vários outros e a recorrente semelhança com Epicuro. Recordando a *Carta a Meneceu*, nessa Epicuro diz que a morte *nada representa para nós* [159]. Ou seja, Epicuro quer que a morte nada represente para os homens, porque ela, ao contrário, ordinariamente representa muito; os homens deveras se preocupam com o fim e se atormentam com os horrores que a imaginação elabora em torno dele. O problema é tão sério que para esse temor Epicuro elabora um *phármakos*, um remédio, o qual faz parte do célebre *Tetraphármakos* para curar as almas infelizes. E o que receita a pílula contra o temor da morte? Precisamente entender que ela nada significa, posto que é inconsciência. Quer dizer, um homem morto está privado de consciência, conseqüentemente ele não percebe nada do que lhe ocorre ou ocorrerá, daí não faz sentido algum sofrer pelas possibilidades futuras[160]. Bréhier, mais uma vez, amplia os limites de minha comparação entre Sêneca e Epicuro, dizendo que o temor da morte era um tema óbvio dentre os pensadores helenísticos:

---

[155] Op. cit., p. 792.

[156] Completando a idéia: "Cara-a-cara com parelhos acidentes, é preciso nos fortificarmos; ora, contra a fortuna não existem muralhas inexpugnáveis; é em nós mesmos que devemos estabelecer nossa defesa. Se nesse lado o Homem está em segurança, pode-se atacá-lo, mas não dominá-lo. Você deseja saber a natureza desses meios de defesa? Nós não devemos jamais nos indignar com aquilo que nos chega, e saber que esses eventos, que parecem nos magoar, contribuem para a conservação do universo e fazem parte da ordem que assegura a marcha do mundo e seu desenvolvimento regular". Op. cit., p. 796.

[157] Idem.

[158] Ibidem.

[159] Op. cit., p. 219.

[160] Confira-se *1 .O conceito de felicidade em Epicuro,* p. 15.

> "A literatura moral da época romana e da época helenística era repleta de alusões ao temor da morte. Igualmente era uma afirmação corrente tanto entre os epicuristas como entre os estóicos que a verdadeira filosofia devia ensinar a expulsar esse temor. Epicuro, ao princípio da *Carta a Meneceu*, insiste no fato de que para nós a morte, nela mesma, não é nada, visto que no momento no qual ela chega nós não existimos mais e então não podemos sofrer; Lucrécio desenvolve esse pensamento com brilhantismo no livro III de seu poema (versos 830-870). Sêneca, que retorna freqüentemente ao tema (também nas cartas 36, 54, 61), indica a preferência pela idéia estóica de submissão à ordem universal que deveria arrebatar todo aspecto temível da morte; no século seguinte Marco Aurélio retomará infatigavelmente esse último tema (*Pensamentos,* II, 17; III, 16; IV, 5, 47, etc.)"[161].

Sêneca nos mostra a seguir que esse temor da morte contamina por semelhança as testemunhas de um acontecimento trágico; desse modo, quem vê ou sabe de uma catástrofe como um naufrágio, um raio que cai sobre a cabeça de alguém, etc., imagina-se na mesma situação, podendo se deixar levar pelo terror. Evidentemente a inquietude trazida pela possibilidade da ocorrência de um tal acontecimento consigo mesmo é incompatível com a felicidade[162].

O que Sêneca recomenda enquanto solução é determinada qualidade de caráter que despreze a possibilidade futura de acontecimentos, sejam eles ruins ou positivos. Porque os ruins trazem o temor e os positivos a chance da vã esperança, que redundam em frustração. "O único caminho para se colocar em segurança consiste em desprezar as coisas exteriores e se contentar com aquilo que é honesto" [163]. A perturbação ou inquietude, como se vê, é, portanto, de duas ordens: a do medo de um fato negativo ou do desejo de algo positivo. Com a alma equilibrada evita-se as duas, porque ela ensina que é na dimensão interna que se alcança a segurança que trará a felicidade. Se viver sob o temor da morte é assinalado como o pior dos temores, viver sob a angústia da realização de um desejo também me parece uma condição terrível, porque essa nunca pode acontecer, aprisionando o desejoso em um tempo irreal e fazendo-o perder o presente. Sêneca centra mais seu foco, relativamente a esse último problema, na transitoriedade dos bens adquiridos, que a qualquer momento podem ser levados pela fortuna e aos quais, pois, não se deve ter apego. A ansiedade, o querer ter, pelo qual ele passa brevemente[164], parece ser uma característica mais pertinente à alma doente moderna, a qual, se por um lado parece ter superado o temor da morte, de acordo com a leitura dos filósofos tão comum nos homens antigos, por outro, desenvolveu esse querer desmesurado, que associa a felicidade à posse; à conquista progressiva de bens e de títulos imateriais. Um novo veículo, mais um diploma, um novo

---

[161] Op. cit., p. 792, nota 2.
[162] Op. cit., p. 793.
[163] Idem.
[164] "Nós achamos que eles demoram muito a nos ser enviados, esses objetos que excitam nossos desejos e que só chegam a um número pequeno de homens, embora sejam esperados por todos; procuramos ir ao encontro desses objetos quando eles caem; eis-nos contentes se colocamos a mão sobre um deles, ao passo que uma vã esperança de os agarrar abusou de outrem, vil presa pela qual pagamos com um grande dano, e que nos engana. Afastemo-nos então desses jogos e deixemos o lugar aos ladrões: que eles considerem esses bens suspensos acima deles e que eles mesmos fiquem, com relação a eles, mais e mais suspensos". Op. cit., p. 793.

livro, outro produto artístico a ser lançado no fim de semana ou em uma feira, etc.

Além da caracterização de equilíbrio e auto-suficiência da virtude ou honestidade, Sêneca agrega um outro valor a ela: a Providência divina.

Se em Epicuro a conquista e a construção da razão que será o fundamento da felicidade são fatos exclusivamente humanos, sem o concurso dos deuses, em Sêneca esses indispensavelmente levam o socorro da divindade. E como tal ocorre? Através da vigilância de cada um dos passos dos homens? E o aviso do perigo iminente? Absolutamente. A razão, como já vimos, é um presente de Deus para o Homem, e nela já está implícita a capacidade de prever situações de risco e se manter atrás dos perigos. Diria até que a *phrônesis* de Epicuro aqui é metamorfoseada em providência divina. Essa mão transcendental, no entanto, não age diretamente, porém, através do uso da razão pelo sujeito particular. "Quem quer que decida ser feliz deve pensar que existe apenas um bem, que é o honesto. Pois se ele pensa que existe um outro bem, começa por mal julgar a Providência, visto que aos homens justos ocorrem numerosos eventos deploráveis e que as dádivas que nos são feitas ficam efêmeras e restritas em comparação com a duração do mundo inteiro" [165].

Quanto a essas últimas queixas, das dificuldades maiores para os justos - quando se esperaria para eles grandes prêmios - e do desejo de eternidade, Sêneca tem a dizer que os justos e os bons gostam dos grandes fardos para carregar e que reclamar da transitoriedade dos bens significa uma impropriedade, já que a condição de eternidade é própria dos deuses, não de homens[166]. A solução é reter o desejo e entender que a virtude é *auto-bastante*: "Você pergunta por que a virtude não tem necessidade de coisa alguma? Ela se regozija do presente e nela não existe qualquer desejo relativamente àquilo que está ausente; não existe nada que seja grande aos seus olhos, pois cada coisa lhe é suficiente" [167]. Bréhier vê nessa postura uma constante do pensamento helenístico e uma evolução do Estoicismo relativamente ao Epicurismo:

> "A atitude é especificamente estóica e se liga sempre à aceitação razoável da ordem universal (cf. o *Manual* de Epiteto, XVII, xxxi). Entretanto, é significante constatar que a partir de princípios de base muito diferentes, a sabedoria epicurista chega a certas conclusões práticas muito próximas, obtidas pelo meio de uma verdadeira técnica empírica (disciplina dos desejos, evocação das lembranças agradáveis; Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos* X, 26 [117], 27 [127-132]). Parece então que nessa procura da tranqüilidade da alma nós nos encontramos em face de uma espécie de constante da sabedoria moral antiga à época helenística e imperial; mas é no Estoicismo que sua expressão toma, e de longe, a forma mais rigorosa e mais perfeita"[168] .

Deus não desfruta dos bens tidos ordinariamente como bons, aqueles da luxúria, da riqueza e da boa mesa, o que leva à conclusão ou de que a felicidade dos homens é superior à de Deus, ou que tais bens são, na verdade, falsos bens. Por outro lado, os animais desfrutam com mais ardor de alguns dos chamados bens em questão: eles comem com mais voracidade, fazem o sexo infatigavelmente e seu vigor físico é maior. São esses mais dois

---

[165] Op. cit., 794.
[166] Ver mais atrás análise da carta 71.
[167] Idem.
[168] Op. cit., p. 794, nota 2.

argumentos de Sêneca[169] para desclassificar os preferíveis enquanto bens genuinamente legítimos e colocar a virtude ou a honestidade no ponto mais alto[170]. O corolário dessa prédica é que a felicidade deve se ater à porção superior do Homem, não à inferior, ao espírito, não à carne: "Considere então se é necessário chamar de bem um domínio no qual o Homem derrota Deus. Mantenhamos o soberano bem nos limites da alma: ele perde seu brilho se passa da melhor parte de nós mesmos para a mais baixa, e se ele é tragado até os sentidos que se acham mais rápidos e mais refinados nos animais desprovidos de fala. Nossa suprema felicidade não deve ser colocada na carne" [171].

Utilizando uma linguagem que remete ao platonismo, Sêneca insiste na separação dos bens aparentes daqueles genuínos:

> "Os verdadeiros bens são aqueles que oferecem a razão: eles são sólidos, eternos; eles não podem ser defeituosos, nem mesmo decrescer ou diminuir. Todos os outros bens são bens de opinião e só possuem, em verdade, em comum o nome com os bens autênticos, a qualidade que constitui esses aqui não está presente neles; eles também são chamados de vantagens (*commoda*) ou, para usar nosso vocabulário estóico, coisas preferíveis (*producta*)"[172].

Imediatamente se põe aqui a estranheza: não existe exclusivamente um bem? A virtude ou o honesto? De onde é que vem então essa pluralidade de bens genuínos? São as formas desdobradas do bem supremo e único?

Aqui reaparece mais uma das 'licenças poéticas' de Sêneca[173]. O leitor que desconhece seus outros textos ficaria imaginando que outro bem genuíno poderia existir além da virtude. Esse, no entanto, é o bem supremo, os demais, da mesma família, porém, um pouco inferiores, são os bens relativos ao bem superior, os que, sozinhos, não podem ser entendidos como a felicidade, quais sejam, a coragem, a prudência e afins. Bréhier nos ajuda a compreender a questão:

> "A expressão *o soberano bem* (*summum bonum*) é uma espécie de pleonasmo, ela é praticamente equivalente à do bem (*bonum*) entendida no sentido filosófico técnico que absolutamente representa o sentido vulgar e corrente do termo; todo o contexto da passagem exige essa interpretação. Entretanto, uma diferença de nuance é possível, pois, embora o bem seja um e ele só possa ser possuído totalmente, existem diversas virtudes (a prudência e a força, por exemplo); elas não estão separadas no sábio, mas se manifestam em condições diferentes" [174].

Usar os bens preferíveis, não ser usados por eles, e ter sempre claro na mente que eles não significam a verdadeira felicidade. Essa, que é única, tem ao seu lado virtudes auxiliares, que se manifestam em condições específicas, a de resistência a uma impertinência do mundo, por exemplo. Tal é o resumo da ópera relativamente ao caso.

---

[169] Op. cit., p. 795.

[170] Bréhier aproxima os universos grego e latino, ampliando o horizonte de entendimento da questão: *Producta* é, na língua latina, a palavra técnica que corresponde à palavra grega *proména*; ela é empregada com esse sentido particular nos tratados filosóficos de Cícero (*De finibus* III, 52). As coisas preferíveis compreendem aquilo que o pensamento comum considera erradamente como bens (saúde, riqueza, prosperidade familiar, sucesso profissional, etc.); diferentemente do bem, as coisas preferíveis são suscetíveis de aumentar ou diminuir porque sua correspondência com nossas inclinações (*ormé*), que funda seu caráter vantajoso, pode ser mais ou menos completa". Op. cit., p. 795, nota 3.

[171] Idem.

[172] Ibidem.

[173] Ver nota 275, p. 74, 6. *Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca*.

[174] Op. cit., p. 795, nota 2.

Sêneca acrescenta que além de os bens preferíveis serem dádivas irregulares do destino, o seu usufruto deve acontecer com parcimônia. Tanto para que não acabem precipitadamente (ou gerem preocupações com a sua preservação) quanto para que não seja excedida a medida do seu uso. Ele recomenda uma prudência e uma economia na utilização dos preferíveis, outrossim, porque isso é reflexo de um domínio da razão no Homem, não de sua natureza mais baixa. E complementa o assunto:

> "O uso correto das coisas preferíveis constitui o domínio dos conselhos morais que devem regrar as ações convenientes (*katékonta* em grego, *officia*, em latim). O plano da moral corrente não é então mal conhecido pelo Estoicismo, mas guarda uma posição inteiramente secundária em razão da transcendência do bem e da verdadeira sabedoria; uma parte importante das *Cartas a Lucilius* se situa especialmente nessa perspectiva"[175].

O segundo tema da carta é uma resposta de Sêneca aos adversários estóicos no que tange a doutrina estóica do bem.

Se tal postura de Sêneca não é rara em seus outros escritos, aqui ela é levada a termo de maneira mais contundente, pois nos demais casos (isto é, em *Da brevidade da vida* e *Da vida feliz*), não passa de rápidos comentários sem o devido esgotamento do assunto.

Mas não se pense que o senador localiza precisamente a fonte dos ataques, como seria o ideal a um estudioso. Ele coloca os ataques na boca de um anônimo:

> "Isso não passa de, dizem eles, declarar que não existe outro bem além do honesto; uma tal defesa não o protege da fortuna, não o liberta de todo cuidado. De fato, você conta dentre os bens as crianças pias, uma pátria na qual reinem os bons costumes, pais e mães virtuosas. Você não pode encarar com uma serenidade plena os perigos que correm esses bens; o cercamento de sua pátria, a morte de suas crianças, a escravidão de seus pais lhe causarão uma profunda perturbação"[176].

Quer dizer, os críticos aqui atacam a ausência de realidade prática da postura de Sêneca. Suas palavras seriam vazias e não representariam objetivamente a condição humana. Ao que o filósofo responde com a metodologia de primeiro falar em nome dos estóicos e depois acrescentar sua visão pessoal: "Primeiro eu darei a esses adversários a resposta tradicional entre nós, depois eu indicarei aquilo que, em meu entender, é possível acrescentar" [177]. Como sabemos que no primeiro momento Sêneca está se incluindo entre o número dos estóicos? Por exclusão. A que outra turma de filósofos poderia ele estar se referindo, sendo que a mais próxima de si é a dos estóicos? E pelo comentário de Bréhier que serve como subtítulo ao assunto: "Respostas às objeções contra a doutrina estóica do bem" [178]. Sêneca procura mostrar que a presença de suas idéias é bem real, que a sua moral é de ordem prática na orientação do viver. Por exemplo, a defesa da sua idéia de virtude justifica-se na medida em que ela, de fato, reverbera sobre a realidade mais comum ao ensinar ao virtuoso não se deixar abalar com a perda de um amigo igualmente virtuoso: tal perda, que está na economia natural das coisas, não deve gerar a revolta contra a divindade, porque estável em sua posição, o virtuoso conhece que o que ele perde é tão somente o

[175] Op. cit., p. 796, nota 1.
[176] Op. cit., p. 797.
[177] Idem.
[178] Ibidem.

corpo do amigo. A presença da virtude é constante. Nos termos do próprio filósofo:

> "Se eu perdi um amigo virtuoso, não passo a sofrer de perfídia; se coloquei sobre a terra crianças pias, a impiedade não as substitui. Além do mais, não são os amigos ou as crianças que eu perco, mas exclusivamente seus corpos; ora, o bem se perde somente de uma maneira, a saber, se ele se transforma em mal; e isso a natureza não sofre, pois toda virtude e toda obra virtuosa permanecem indestrutíveis"[179].

A caracterização de auto-suficiência da virtude parece chocar, porque logo a seguir Sêneca diz dela:

> "Você não diria que levaria uma vida mais justa se seus filhos estivessem vivos do que se você os tivesse perdido, nem que essa vida seria mais ordenada, mais sábia, mais honesta; conseqüentemente, você não poderia dizer nem que ela seria preferível. Um amigo a mais não aumenta a sabedoria, nem um amigo a menos, a loucura; essa situação, portanto, não torna nem mais feliz nem mais infeliz. Desde que a virtude fique intacta, não sentiremos qualquer perda, qualquer que seja ela" [180].

Ora, a experiência mostra exatamente ao contrário. Que as perdas tendem a abalar as almas e as pessoas se fazerem menos sábias, menos ordenadas e por conseqüência mais suscetível de cometerem erros, como a injustiça. Outrossim, nos mostra que a presença de amigos nos falando de sua própria vida ou de pessoas que ele conhece, nos ajuda na busca do reequilíbrio após uma perda terrível, tal como a de um filho. Ao socorro de Sêneca, poupando-o da imagem de um monstro de insensibilidade, aparece Bréhier, outra vez, introduzindo uma diferenciação entre as qualidades das dores sentidas pelo filósofo, re-introduzindo na questão o universo das coisas preferíveis:

> "O célebre paradoxo da impassibilidade do sábio se exprime aqui em toda sua clareza; para julgá-lo exatamente é preciso lembrar da distinção entre a dor simplesmente encontrada, experimentada (*álgos*) e a dor à qual um assentimento é dado (*lípe*); é apenas a segunda que o sábio ignora. Na carta 9 Sêneca interpreta a tradição estóica dizendo que o sábio é invulnerável, mas não impassível no sentido estrito"[181].

Apesar de Sêneca assinalar precisamente o ponto no qual ele deixa de falar como um estóico e passa a dizer de fórum próprio ("Após essas palavras, eu indico aquilo que pessoalmente estou disposto a responder" [182]), parece-me, entretanto, que tal se dá quando ele faz referências ao mundo concreto, abandonando o plano teórico, o que ocorre antes do ponto assinalado. Por exemplo, ao comentar sobre a constância da virtude tanto em palácios como em ambientes desprovidos de riqueza[183]; o que é uma latência do orador no pensador, já que é prática daqueles se ancorarem no mundo imediato para se fazerem entendidos ou justificados. E o último momento no qual o senador-filósofo dialoga com a tradição revela um dado surpreendente, por um lado, e, por outro, re-assinala os seus passos na trajetória de Epicuro: aquele em que se afirma a necessidade de conhecimento das coisas divinas para o

[179] Ibidem.
[180] Op. cit., p. 798.
[181] Idem, nota 1.
[182] Op. cit., p. 799.
[183] Op. cit, p. 798.

alcance da felicidade. Pelas palavras do próprio Sêneca[184], no máximo se poderia pensar que ele estaria falando de Zeus e retomando as referências mais ordinárias acerca da lógica de funcionamento do mundo dos estóicos presente em seu *logos*. É, outra vez, Bréhier quem aparece com um dado novo: o velho Sêneca está se referindo a uma questão da Física natural para os antigos do período helenístico, quer dizer, quando ele fala das coisas divinas, refere-se também aos astros celestes e às suas leis de funcionamento, ou seja, tal como Epicuro, o latino escreveu um *Peri physeos*. Mais acertadamente, um *Sobre as questões naturais*: "O conhecimento das coisas divinas designa não a teologia ou a teodicéia no sentido moderno, mas o conhecimento dos meteoros e dos astros, uma espécie de Física celeste; essa preocupação explica que ao fim de sua vida Sêneca tenha consagrado uma parte de seu tempo livre à escrita de sua importante obra *Sobre as questões naturais*" [185]. Por mais que seja generosa a interpretação de que Sêneca antes de tudo é um produto cultural típico do período imperial estóico, é gritante a semelhança com Epicuro: a preocupação com a felicidade, a desilusão política, a defesa do retiro e agora até uma física; autorizando-nos a apontar, no mínimo, esse duplo caminho: em um sentido temos um latino enamorado da cultura grega (mesmo as peças teatrais, em sua maioria, são retomadas da cultura helena), e em outro, um filósofo profundamente devedor em relação a um antecedente histórico[186].

E o que especificamente Sêneca acrescenta ao debate entre a tradição estóica e os seus detratores?

O ponto alto da fala do senador é aquele no qual ele reconhece a dimensão falível do sábio virtuoso, quem, no entanto, apesar de ser acometido pelos mesmos males que todos os outros homens, reage de maneira superior, isto é, não se deixando abalar pelos ataques do destino e mantendo-se firme no caminho da retidão: "*Mas o quê? O sábio não experimenta qualquer sentimento comprável à perturbação? Sua tez não muda em nada, os traços de seu rosto não denunciam agitação, o frio não se insinua em seus membros? Não conhece ele, jamais, todos esses fenômenos que não nascem da vontade da alma, mas aparecem espontaneamente como por uma espécie de empurrão da natureza?* Eu admito. Porém, no sábio essa persuasão resultará em que fatos dessa ordem não serão males e nem deverão levar um espírito são a perder a coragem em face deles; tudo o que deve ser feito o será audaciosa e prontamente" [187]. Bréhier confirma o acento pessoal, e confessional, da observação de Sêneca:

> "Podemos notar que a resposta pessoal de Sêneca apresenta um caráter menos teórico e, ao contrário, mais psicológico e concreto do que a argumentação tradicional dos estóicos. É normal ver aí uma espécie de projeção sobre o plano doutrinal da longa, penetrante e dolorosa experiência do homem. Na bela récita da morte de Sêneca feita por Tácito, o historiador nota a emoção contida, mas real, do filósofo no momento do supremo adeus à sua mulher [*Anais* XV, 63]"[188].

---

[184] "... De fato, essa felicidade se encontra localizada em um lugar único, na própria alma; ela é imensa e, refratária a toda mudança, a toda inquietude, não pode nascer sem o conhecimento das coisas humanas e divinas" (op. cit., p. 799).

[185] Op. cit., p. 799, nota 1.

[186] No próximo capítulo teremos o encerramento desse assunto.

[187] Op. cit., p. 799.

[188] Op. cit., p. 799, nota 2.

A conclusão da *Carta*, em uma dialética com a consideração sobre a figura do sábio, remete-se à imagem do tolo. Sêneca nos lembra que é característica do tolo agir, simultaneamente, mole e teimosamente, colocar a alma de um lado e o corpo de outro e deixar o homem dividido entre os impulsos mais contraditórios[189]. Consideração assaz interessante, porque, concordando com o que se disse mais atrás (análise da carta 72), o problema não está em ser mau, mas em ser tolo. Quem sofre nesta vida e quem não é feliz não é a alma corrompida, mas o ingênuo, a alma que desconhece a mecânica de funcionamento do mundo e da própria natureza. Sob essa perspectiva, ser tolo é pior do que ser mau. Os objetos de glória do tolo lhe trazem o desprezo e as ações das quais ele retira seu orgulho não lhe causam satisfação[190]. E para concluir, Sêneca enfatiza que uma das características do tolo é sofrer por memória ou antecipação. O que, nesse último caso, lembra, pela enésima vez, Epicuro: "Pois não existe nada de temível na vida àquele que verdadeiramente compreendeu que não existe nada de temível na não-vida. Tolo é, portanto, aquele que diz temer a morte; não porque ele sofrerá quando ela chegar, mas porque sofre por aquilo que deve chegar. Pois sua presença não nos causa qualquer perturbação, esperá-la faz sofrer por nada" [191]. Tal espera é dita, também, no mundo moderno, enquanto angústia (Epicuro não usa a terminologia, Sêneca sim), e de fato parece ter uma importância muito grande dentre os males anímicos hodiernos[192]. Literalmente Sêneca diz dela:

> "Se alguma infelicidade é temível, ele (o tolo) vive na angústia durante a espera, exatamente como se o acontecimento tivesse chegado; tudo o que teme sofrer, ele já experimenta em conseqüência desse próprio medo. Nas doenças do corpo existem sinais precursores de uma grande fadiga: uma certa indolência suprimindo todo vigor, uma sensação de esgotamento sem nenhum trabalho que lhe dê razão, bocejos, calafrios percorrendo os membros. Da mesma forma uma alma fraca é atribulada por diversos males bem antes de ser prostrada por eles; ela os pressente e desfalece antes do tempo"[193].

O tolo está permanentemente angustiado e desconhece a razão do seu sofrer; mais vale, complementa Sêneca, sofrer por uma causa real: "O que é mais tolo do que se angustiar por eventos futuros e, ao invés de se poupar para os verdadeiros tormentos, procurar as dores e as chamar para si? O melhor é, ao contrário, diferenciar os sofrimentos, se não é possível suprimi-los" [194]. A situação remete à idéia de gozo ou sofrimento na dor, já trabalhada aqui [195]; mas a psicologia do romano não é tão apurada quanto a do grego e deixa passar tal sutileza, a condição gozosa do tolo, o que, paradoxalmente, não o mostraria, afinal de contas, tão tolo assim. Quanto à questão da memória, é possível igualmente que ela se transforme em mais uma fonte de sofrimento, basta que o tolo retome acontecimentos passados e os reviva não como história, mas como fatos dos quais ele tomaria parte direta e presentemente; nesse caso, o sofrimento apareceria na lembrança de uma batalha, de um desastre natural, etc. A imaginação, portanto, é aqui o centro de emissão do sofrimento; ao que Sêneca não atenta, é que ela igualmente é o centro do peculiar prazer do tolo.

---

[189] Op. cit., p. 799.
[190] Idem.
[191] *Carta a Meneceu*, parágrafo 125, p. 219, op. cit. Ver também o capítulo *1. O conceito de felicidade em Epicuro*, p. 15.
[192] Ver *Anexo 4*.
[193] Op. cit., p. 799.
[194] Op. cit., p. 800.
[195] Confira-se *1. O conceito de felicidade em Epicuro* pp. 6,7 e 12 e a *Máxima capital* de número IV.

Seguramente as fantasias do tolo, tanto em relação ao passado quanto ao futuro, lhe trazem um prazer que ele não encontra no mundo imediato, não fosse assim, não operaria de tal modo[196]. Nas palavras do próprio Sêneca, o fenômeno se passa da seguinte maneira (outrossim, encontra-se aí o momento inspirado de Sêneca tal como o assinalado mais atrás, p. 39, apresentação da *Carta* 74): "Similarmente, ocorre que os acontecimentos antigos e esquecidos afligem as almas voluntariamente doentes que procuram as causas da dor. Entretanto, tanto as coisas passadas como as futuras não possuem existência; nós não sentimos nem umas nem as outras. Ora, absolutamente a dor não existe se não se dá a partir da sensação. Adeus" [197]. Esse sensualismo que mais parece uma recuperação das posições de Epicuro, referimo-nos à teoria do conhecimento, Bréhier novamente associa à cultura geral dos estóicos: "Um retorno à estrita ortodoxia estóica: o conhecimento começa a partir da impressão sensível (*fantasia*), análogo ao efeito do selo sobre a cera, e fundamenta sua realidade sobre esta impressão"[198].

6. COMPARAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DE FELICIDADE DE EPICURO E SÊNECA

A primeira suspeita que vem ao espírito ao lermos atentamente as obras dos referidos autores, é que Sêneca faz uma paráfrase do trabalho de Epicuro. Pelo menos no que diz respeito à *Carta a Meneceu* e ao *Da vida feliz*, aparecido cerca de 300 anos após a primeira.

Essencialmente os seus temas e suas respostas são os mesmos.

E quais são pontos que levantam tal suspeita?

São eles a *natureza da felicidade*, objetivo da existência humana, a *maestria de si mesmo* ou independência relativamente aos eventos do mundo, a *questão da virtude e do prazer*, que em Epicuro aparece como a necessidade da opção pela dor em um primeiro momento para a seguir alcançar a libertação desta e um prazer maior, o *problema do tempo* e *os limites do pensamento*, sua utilidade e o prazer que dele possa advir.

Que Sêneca foi um leitor de Epicuro e que, outrossim, era um filósofo que considerava a tradição, não se pode discutir. Assim, está claro que ele leu, ou mais do que isso, estudou a obra de Epicuro, e particularmente a *Carta a Meneceu*. E entre essa e o *Da vida feliz*, se observam diversas semelhanças. Senão uma paráfrase ponto a ponto, com certeza uma inspiração ou repetição de seus temas e determinadas idéias.

A primeira semelhança refere-se à própria idéia de felicidade.

Claro, as duas obras em questão possuem esse mesmo objeto central, porém, há uma coincidência na escolha do tema ou são as condições históricas que levaram os autores a tocar no assunto?

Podemos afirmar com determinada segurança que foram as condições históricas que conduziram os filósofos a esse rumo. Para tal, apóio-me em dois fatos: A filosofia não

---

[196] O sábio epicurista supera o tolo inclusive nesse aspecto, pois ele se utiliza da memória para o socorrer nos momentos de dores físicas. Assim o postula Sharples: "O corpo, ou como Epicuro coloca, *a carne*, está confinado ao momento presente, enquanto a mente pode percorrer o passado e o futuro (DL 10.136 = LS 21R; Cícero, *As Tusculanas* 5.95 = LS 21T). Isso sugere que ansiedades infundadas sobre o futuro causem até mais angústia do que a dor física; isso implica também que a memória da felicidade passada possa obliterar a dor física presente" (op. cit., p. 89).

[197] Op. cit., p. 800.

[198] Idem, nota 1.

encontra a sua origem na ordem perfeita das coisas. É do caos que ela se origina. Foi assim, por exemplo, no seu começo, quando apareceu para confrontar o pensamento mítico. Se as coisas vão bem, os homens não se detêm para pensar: Por que as coisas vão tão bem assim? O que equivaleria a dizer que se tudo vai bem, na verdade algo vai mal. Eles simplesmente tratam de aproveitar o fato positivo. Portanto, a pergunta pela felicidade nasce em um momento conturbado, aliás, dois. Primeiro na estruturação do mundo helenístico no tempo de Epicuro e depois durante a crise do império romano na época de Sêneca.

Ao lado desse fato teórico, um fato histórico: à época de Epicuro apareceram outros discursos acerca da felicidade, ao contrário do que ocorre no período helênico, no qual não houve nenhum trabalho específico falando do tema.

As teses sobre felicidade de Platão e de Aristóteles vêm acompanhadas de uma série de outras teses, isto é, elas existem secundariamente dentro de um contexto maior. Quando Platão fala de felicidade em seus diálogos, ela não é o tema central, o que ocorre, ao menos, no *Filebo, Mênon, Leis* e *Teeteto*. O mesmo se passa com a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, a qual, evidentemente, não é um texto que tem a felicidade como seu escopo principal. Vozes dissonantes se levantariam para dizer que o *Filebo* é todo ele sobre a felicidade e que a *Ética nicomaquéia* trata da convivência entre os homens, portanto, dos modos de chegar à felicidade. Ao que respondemos que o *Filebo* trata principalmente do *hedoné* ou prazer e que lidar com os modos de chegar à felicidade não significa lidar com ela enquanto objeto direto.

Todavia, atravessando-se o período clássico, a felicidade aparece como tema central em pelo menos três obras do começo do período helenístico, o que parece caracterizar uma tendência momentânea. São elas, além da do próprio Epicuro, contemporâneo do nascimento do Estoicismo com Zenão de Cício, a de Denis, ou Dionísios, apelidado de *O trânsfuga* [199], o *Sobre a felicidade* (provavelmente o primeiro título do período com o termo Felicidade) e depois a de Cleanto, discípulo de Zenão, que redigiu *Do soberano bem* [200]. Isso sem falar das várias obras relacionadas ao tema e que levam nomes diversos, como o *Tratado das paixões*, de Crisipo[201] e *Do sofrimento*, de Crantor, um membro da Academia quando Polemon estava à sua frente[202]. Quer dizer, havia no Estoicismo uma preocupação com o tema, tanto que a moral era uma das divisões da sua filosofia, as outras eram a física e a lógica. As obras sobre a felicidade vão reaparecer no final do período estóico, com seus representantes mais célebres, Sêneca (*Da vida feliz, Da brevidade da vida*), Marco Aurélio (*Pensamentos*) e Epiteto (*Manual* e *Conversações*). Esse retorno da temática após o hiato do chamado Estoicismo intermediário, com Panécio de Rodes (180 - 110 a C.) e Posidônio de Apaméia (135 - 51a C.), que se dedicaram a temas como a política e a física, respectivamente[203], reflete outra coincidência histórica: assim como no começo do período helenístico, o tempo de Sêneca e Marco Aurélio igualmente marca o fim de uma era político-social e o começo de outra: A idade média cristã.

---

[199] Diógenes Laércio, *Vida e obra...*Seção os estóicos, p. 101 e 102.
[200] Op. cit., p. 105.
[201] Idem, p. 82.
[202] Em Diógenes Laércio, Crantor aparece como condiscípulo de Polemon (*Vida e obra...*livro IV, p. 185), e o título de sua obra, *Do luto* (op. cit., p. 187). Natural de Soles, na Cilícia, teria morrido de hidropisia (idem), que é uma acumulação anormal de líquido seroso em tecidos ou em cavidade do corpo . Era tão considerado que o próprio Diógenes lhe dedicou um poema (op. cit., p. 187) e Cícero o louvou no *Acadêmica* II, 135 (Long, op. cit., p. 88).
[203] Carlos Lévy, op. cit., pp. 108-111.

Posto que não se trata de texto solitário, é necessário perguntar se o seu fator motriz foi o mesmo, porque falar de coincidência nessas condições, soa inapropriado.

Declaradamente, Epicuro recusava-se a estabelecer qualquer diálogo com o universo filosófico, seja do passado, seja de seu tempo. Assim, suas volições, suas razões filosóficas de início deveriam ser procuradas internamente em sua própria escola. Os estóicos, por sua vez, se não tinham esse purismo enquanto meta - dialogavam com o passado, principalmente platônico, e Zenão jamais fez questão de afirmar uma provável independência de influências da tradição, tendo sido aluno do cínico Crates de Tebas (368-288 a C.)-, não mantinham comunicação com os epicuristas; referimo-nos aqui aos estóicos contemporâneos ou próximos no tempo a Epicuro. Sendo dessa forma, como avaliar a aparição de um mesmo tema em seus pensamentos senão como produto histórico de condições específicas? Comunidades acadêmicas isoladas uma da outra? Mesmo que extra-oficialmente as informações vazassem de uma para outra, não é inconcebível que os temas e os pensamentos dessas escolas respondessem diretamente às angústias de seu tempo. Seria melhor entendida toda a situação se pelo menos um texto fizesse referência à existência da outra escola, do pensador contemporâneo; o *isolamento*, entretanto, surge igualmente como uma marca do período helenístico. De um lado, o Jardim de Epicuro, do outro, o Pórtico, e em seus primeiros momentos, a desconsideração mútua. Posteriormente a situação mudará radicalmente, e Lévy nos informa que os filósofos helenísticos *inventaram* a História da Filosofia, talvez como forma de reparo para esse isolamento do passado[204]. E então eles se reconhecerão e se atacarão mutuamente. Platão e Aristóteles também tiveram suas escolas, mas estas eram marcas da cidade, um pertencimento à cidade de Atenas, e com ela comungavam. A associação dos estóicos, apesar de seu sonho de uma cidade de sábios, na qual a razão fosse o legislador universal[205], não recebe de nenhum dos comentadores aqui estudados uma referência relativamente à integração com a cidade, sintoma de que o convívio ente elas não era caloroso, e a dos epicuristas era uma comunidade[206], e ao se fazer uma comunidade, o fator diferencial é exatamente o isolamento do resto da cidade. Para fazer oposição a essa idéia, dir-se-ia que se a comunidade epicurista não trocava, no sentido mais amplo, com a cidade, como explicar que, por exemplo, Epicuro aceitasse em seu jardim, escravos e mulheres[207]? Não seria isso uma contradição? E ainda, como justificar que a cidade erguesse bustos e loas à figura tão popular do pensador, coisa inimaginável nos dias de hoje ou imaginável apenas a personalidades de outros ramos, como a música e a literatura? Que isolamento é esse? A comunidade estava aberta a qualquer pessoa e o reforço da idéia de separação do ideal de vida da cidade é só acentuado aqui, porque as pessoas que lá se instalavam abandonavam os valores da cidade para abraçarem os da comunidade[208]; quanto à perturbadora popularidade de Epicuro, ela provavelmente se deva à simplicidade de suas idéias, que não almejavam o refinamento intelectual dos clássicos, e à sua proposta, viver feliz, o que, na essência, é o que a maioria das pessoas quer. Vemos aí o aplauso distante ao ídolo que não se deseja alcançar.

---

[204] *Les Philosophies Hellénistiques*, p. 10.
[205] Op. cit., p.178.
[206] Op. cit., p. 31.
[207] Op. cit., pp. 27 e 31.
[208] Lévy reforça a idéia: 'Se deixamos de lado a dimensão utópica inerente ao estoicismo das origens, os filósofos helenísticos, de maneira geral, consideravam o engajamento na vida da cidade muito mais como uma fonte de males do que como o caminho de acesso à virtude e à felicidade'. Op. cit. p. 8.

Feita a gênese da eleição do assunto felicidade, cabe agora discuti-lo no seu âmbito específico ou conceitual, ou seja, compará-lo entre os autores.

"É pela felicidade que tudo fazemos, a fim de não sofrer e nem sermos perturbados. Uma vez ela atingida, a tempestade se apazigua e não mais caminhamos pela vida como se algo nos faltasse, nem como se estivéssemos procurando algo para nos completar no corpo e na alma" [209].

"Viver feliz, irmão Galion, todo mundo o deseja, mas para descobrir no que consiste aquilo que torna a vida feliz, ninguém enxerga claramente; e é tão difícil chegar à felicidade que todos se afastam dela quanto mais a ela se precipitem com ardor crescente, por menos que se afastem do bom caminho. E quando o nosso nos leva em sentido contrário, a nossa pressa faz crescer a distância" [210].

O parágrafo inicial do *De Vita Beata* guarda essencial semelhança com o parágrafo 128 da *Carta a Meneceu*, porque em ambos os casos a felicidade é colocada como o fim último da existência, e, por outro lado, o tema da procura e do errar também está presente em ambos os autores. O que leva a suspeitar que o *Da vida feliz* é um texto diretamente inspirado na *Carta a Meneceu*. Especificamente, Epicuro fala que o objetivo da vida é a felicidade. E Sêneca, que viver feliz é o que todos procuram. E Epicuro diz que uma vez atingida a felicidade, a tempestade cessa, ou seja, o incômodo existencial, interior, se apazigua, e a caminhada pela vida prossegue sem esse peso terrível. Sêneca, por sua ocasião, fala que até chegar ao bem supremo, coisa difícil de se fazer, os homens erram para lá e para cá, porque desconhecem como chegar a ele. E nesse errar, evidentemente, está implícito o sofrimento. Ou seja, são passagens bastante semelhantes, e Sêneca, leitor confesso de Epicuro[211], de um modo ou de outro, quer dizer, voluntária ou involuntariamente, deixa transparecer a influência do mestre de Samos.

O segundo ponto de consonância entre Sêneca e Epicuro se localiza na idéia de independência.

Assenhorear-se de si mesmo e assim se fazer o mais independente possível das coisas exteriores é deveras valorizado por Epicuro porque contar consigo mesmo é a aposta que deve ser feita sempre. Ao passo que contar com a alteridade e com o destino é uma incerteza sempre. O filósofo desse modo ilustra a idéia: "Aqueles que se contentam com pouco sabem melhor aproveitar as circunstâncias de abundância. Porque têm menos necessidade dela" [212]. Da mesma forma, ele faz o elogio da simplicidade, que se converterá em um de seus pontos do *phármakos*, afirmando que o bem está nas coisas singelas e, conseqüentemente, a felicidade. Um prato de comida simples daria o mesmo prazer que um banquete e seria superior a esse porque não traria os incômodos da indigestão. Suprimida a necessidade, e a dor que vem em seu bojo, o mais singelo dos pratos daria um prazer extremo. A felicidade, nessa linha de pensamento, não se localizaria na conquista de objetivos distantes, o bem se encontraria nas coisas próximas e nas metas mais facilmente exeqüíveis. Epicuro quer constituir um espírito independente do mundo, das suas transformações, das ameaças que ele representa. Assim sendo, ele saberia se portar tanto nas situações adversas bem como nas favoráveis. Todavia, ocorre que o pensador

---

[209] *Carta a Meneceu*, parágrafo 128, p. 221.
[210] *Da vida feliz*, Livro I, cap. 1 p. 1.
[211] Ele comenta a obra de Epicuro, por exemplo, na *Carta a Lucilius* 33, 4, de acordo com Lévy, op. cit. p. 36. E no *Da vida feliz*, livro XIII, c. 4, p. 15, ele se confessa seu admirador.
[212] *Carta a Meneceu*, 131, p. 223.

desenvolve tão brevemente o assunto da abundância, exatamente uma linha, quando diz que a alma preparada para as condições difíceis ou para a simplicidade melhor aproveita as circunstâncias de abundância, que a impressão restante é a de que ele estava preocupado verdadeiramente com a dureza da vida, o que certamente relaciona-se com a sua condição social, por causa ou efeito. Epicuro não nasceu pobre, quer dizer, não era um miserável sem ter onde morar e o que comer, e recebia de seus pais o que Lévy chamou de "somas importantes" [213]. Seu pai, Neócles, um colono militar ateniense instalado na ilha de Samos, e sua mãe, Queréstrata, possivelmente uma espécie de 'curandeira', a se julgar verdade ao menos uma parte das acusações que os detratores de seu filho lhe faziam. E o que eles diziam? Acusavam-na de bruxaria[214]. Quer dizer, ele teve recursos para levar uma vida mediana, com, no mínimo, uma casa para se abrigar e comida à mesa. Entretanto, quando constituiu sua escola, ele teve aí condições reais de enriquecimento, e, ainda assim, preferiu a vida modesta (ensinar a filosofia era um grande negócio no mundo helenístico). Lembrando que essa "modesta" incluía a disposição integral do tempo apenas para filosofar e que o filósofo tinha alguns servos à sua disposição, aos quais convidava para a prática [215]. Lévy nos relata que a escola vivia de doações e de contribuições dos alunos[216]. O propósito era harmonizar pensamento e vida? E o pensamento de Epicuro não cabe aos ricos? Considerando-se a fala de Epicuro a Meneceu, e a referência exclusiva de uma linha à abundância, pode-se deduzir que o alcance de suas teses era universal, contudo, o seu foco se dirigia sim para a condição mais desfavorável. O que leva a imaginar que majoritariamente aqueles que aderiam ao seu pensamento ou que o cercavam viviam uma instabilidade econômica. A escola de Epicuro tinha em suas fileiras mulheres- e prostitutas, como Leontion, que se tornou esposa de Metrodoro[217], o mais fiel seguidor de Epicuro-, servos e estrangeiros, os quais certamente não representam os avatares da tradição ateniense. Assim, seria natural a presença aqui de uma preocupação mais profunda com as turbulências sociais e com a sobrevivência em tempos desfavoráveis.

Sêneca da mesma forma pregava a independência relativamente aos fenômenos do destino ou do mundo exterior ao indivíduo.

Quer dizer, defendia uma prontidão para tudo aquilo que possa acontecer. Seja de ruim, seja de bom. A diferença em relação a Epicuro é o viés. Se Epicuro estava mormente preocupado com as coisas ruins, Sêneca olhava principalmente para o lado bom da existência. Seu conceito de felicidade diz claramente que o homem deve adaptar-se às condições inelutáveis do destino, mas ao mesmo tempo ele precisa saber aproveitar aquilo que lhe chega de positivo[218]. O que demonstra sabedoria, posto que não há razão para não desfrutar das coisas boas advindas como que por graça. O filósofo não se faria um louco se, defendendo uma posição de austeridade, jogasse pela janela o dinheiro recebido de uma herança ou algo semelhante? E lembremos que Sêneca disse que não fez voto de pobreza, mas de virtude [219]. E a virtude para ele tem mais campo fértil no ambiente rico. A independência que aqui se fala se dá na seguinte medida: eu uso as circunstâncias benéficas

[213] Op. cit. p. 25.
[214] Idem.
[215] Ibidem.
[216] Op. cit., p. 30. E Peter Green confirma a hipótese. Atribuindo ao rico Idomeneo a tarefa de gerenciá-la sob esse aspecto e de ainda divulgar o sistema de Epicuro. *Alexander to Actium*, p. 60.
[217] Lévy, op. cit., p. 31.
[218] Confira-se *4.O conceito de felicidade em Sêneca.*
[219] Confira-se, por exemplo, *3.A alma doente e a sua cura*, p. 22.

que me chegam, todavia, não sou usado por elas. Eu desfruto do dinheiro que tenho, não sou escravo dele. Se a maré virar de repente, estou preparado espiritualmente para me ver tão bem quanto nos momentos de calmaria. Não há contradição entre uma boa existência e a prática filosófica. Por que Sêneca tem essa visão e Epicuro praticamente desconsidera a vida em riqueza? Provavelmente por que Sêneca tivesse muito dinheiro, o que lhe possibilitava uma vida bastante confortável. Coisa da qual ele nunca abriu mão. O trágico da história é que tanto Sêneca quanto Epicuro foram acusados de sustentar uma contradição entre pensamento e vida prática. Já se explicou aqui a ausência de contradição no caso de Sêneca [220], e no caso de Epicuro, ele foi acusado de levar uma vida em luxúria: freqüentar bordéis e se esgotar com as prostitutas, beber em demasia e comer lautos banquetes [221]. E tal é a sua imagem popular, tanto que os hedonistas vulgares, ainda hoje, tomam Epicuro como a sua referência, ele, que se contentava com um pouco de água e pão. E tais calúnias lhe afetaram, tanto que a elas ele faz uma menção no parágrafo 131 da *Carta a Meneceu*: "Quando nós dizemos que o prazer é o fim, não falamos dos prazeres das pessoas dissolutas e daqueles que residem no desregramento, como o crêem aqueles que ignoram a doutrina ou não lhe conferem seu assentimento ou lhe interpretam equivocadamente, mas do não sofrimento para o corpo e da não perturbação para a alma" [222].

O terceiro ponto de concordância entre Epicuro e Sêneca se dá na questão do entrelaçamento entre virtude e prazer.

Tanto para um, como para outro, não pode haver prazer onde não há virtude, porque os autores não consideram a possibilidade de existir o prazer em ambientes e situações de corrupção, idéia defendida a partir das conseqüências posteriores desse suposto "prazer".

Para Epicuro, o prazer e as virtudes são co-naturais e não se pode separar o bem viver ou viver com prazer das virtudes. Quais os desdobramentos dessa tese? Já que Epicuro se detém no primeiro conceito? O prazer para o filósofo é aquilo que ao nascimento vai guiar as escolhas individuais, até que se tenha discernimento para associar a esse julgamento primário o concurso da razão. E quando isso ocorre, os homens aprendem que certos prazeres devem ser rejeitados e certas dores devem ser aceitas. Isso graças aos resultados que elas podem acarretar. Assim, na leitura da *Carta a Meneceu*, vemos que quando Epicuro fala de prazer, ele não fala de excessos ou dos óbvios prazeres da carne, mas da ausência de perturbação na alma e de dor no corpo, o que se confunde com a própria definição de felicidade. E o alcance dessa condição muito tem a ver com a virtude porque é ela que vai orientar o indivíduo na direção do prazer genuíno. Dentre as virtudes, Epicuro coloca especial atenção na *Prudência*. E o que é a Prudência? Para Epicuro é o maior dos bens, a mãe de todas as virtudes, e ensina precisamente que não se pode viver com prazer sem viver com prudência, honestidade e justiça, e nem viver com prudência, honestidade e justiça sem viver com prazer [223]. Deste modo, um prazer, para receber tal classificação, não pode ocultar uma ameaça; como aquelas que se escondem atrás das paixões amorosas, a princípio uma promessa de inigualável deleite[224].

Sêneca é muito mais prolífico em relação ao tema da virtude do que Epicuro, saindo de uma simples formulação geral para chegar em casos particulares do cotidiano.

---

[220] Por exemplo, *4. O conceito de felicidade em Sêneca*, p. 28.
[221] Lévy, op. cit. p. 28 e 29.
[222] Op. cit., p.223.
[223] Ver também *1. O conceito de felicidade em Epicuro,* p. 6.
[224] Idem.

Como Epicuro, ele igualmente não define o que é virtude, partindo do seu significado comum, qual seja, a qualidade dos bons, oposta aos vícios, retidão moral. E a partir da leitura do que escreve Sêneca envolvendo o assunto, deve-se acrescer a essa qualidade a nobreza de espírito, a superioridade[225].

A questão fulcral do relacionamento entre virtude e prazer permanece a mesma. Qual seja: É possível levar uma vida gozosa e ao mesmo tempo virtuosa? A resposta igualmente se mantém: não. Se se entende por vida gozosa aquela que envolve os excessos dos prazeres concupiscentes. Não é possível passar as noites na esbórnia e no dia seguinte cumprir a retidão que pede a virtude. Ainda porque o corpo não suportaria o ritmo. Por exemplo, uma cabeça curtindo os efeitos do álcool e do esgotamento físico provavelmente não atingisse a concentração necessária para um dia de estudos ou para a atuação em um fórum. E esse último lugar, de acordo com Sêneca, é um dos ambientes onde se encontraria a virtude, juntamente com os templos e as cúrias[226]. Claro que aqui Sêneca faz uma leitura idealizada das coisas. Pois bem sabemos que, na prática, os fóruns, os templos e as igrejas concentram amplamente aquilo que há de pior na espécie humana.

Volúpia (como Sêneca prefere classificar os prazeres) e virtude são coisas antitéticas, onde existe uma, a outra não pode caber. E no livro VII do *Da vida feliz*[227], o filósofo critica aqueles que associam o prazer à virtude, afirmando que não saberiam viver *agradavelmente* sem viver honestamente e vice-versa. Pode-se ver aí um ataque a Epicuro, mas então dever-se-á admitir que Sêneca não entendeu o que disse Epicuro quando este proclamou que não se pode viver com prazer sem viver com prudência, honestidade e justiça, e nem viver com prudência, honestidade e justiça sem viver com prazer. Pois o prazer a que Epicuro se refere certamente não é o prazer dos excessos. Como não se pode admitir má compreensão em um filósofo da estatura de Sêneca, é preciso procurar uma solução teórica. E essa estaria na sua afirmação de que algumas coisas são agradáveis, mas não honestas e outras honestas, mas penosas e ainda assim dignas de serem procuradas mesmo dentre os sofrimentos[228]. Aí está, para ele, a negação da associação - absoluta - entre o prazer e a virtude, a honestidade e o prazer. A virtude nem sempre é prazerosa. Esse princípio, na verdade, já existe em Epicuro quando ele fala dos prazeres e de que eles devem ser selecionados e algumas dores aceitas tendo como fim um prazer maior. A diferença está então na qualidade do prazer que Epicuro associa à virtude. Coisa para a qual Sêneca parece não querer se ater. E tal ocorre porque ele estaria atacando aqueles que vêem no argumento uma forma de justificar o abuso dos prazeres (*aqueles*, mas não Epicuro): com a hipótese de que não saberiam viver *agradavelmente* (isto é, nos excessos), sem viver honestamente, estariam tentando justificar as ações concupiscentes, vendo no prazer uma honestidade natural. Não se pode ter a reta conduta e esta ser errada; são coisas, na essência, inconfundíveis. O prazer extremo está, na concepção de Sêneca, em seguir a virtude. Assim, não seria possível passar horas e madrugadas no bordel e, sem conseqüências, retornar para a vida luminosa, reta, a de trabalho, por exemplo. Com certeza máculas apareceriam. Nos termos do próprio Sêneca, não se pode ter uma felicidade ao mesmo tempo honesta e agradável (sob o ponto de vista da volúpia vulgar), porque a honestidade admite apenas a honestidade (e, portanto, o chamado "agradável" não o seria

[225] *Da vida feliz*, Livro VII, capítulos 2 e 3, p. 8.
[226] Op. cit., capítulo 3, p.8.
[227] Op. cit., p. 8.
[228] Op. cit., livro VII, capítulo 1, p. 8.

em verdade), e assim, nesta combinação não indicada, o soberano bem perderia sua pureza, e ele só admite em si o melhor [229]. E na seqüência, Sêneca completa: mesmo a alegria nascida da virtude, ainda que seja um bem, não faz parte do bem absoluto. O que também ocorre ao entusiasmo e à tranqüilidade, que igualmente são bens que existem enquanto conseqüência da felicidade, não enquanto sua causa[230].

Além disso, há mais uma hipótese para a posição de Sêneca, de caráter histórico: a sua posição radical de não permitir qualquer associação entre virtude e prazer se justificaria graças aos ataques que vinha sofrendo por parte de seus detratores, e assim, uma resposta dura seria o modo de afastar qualquer suspeita sobre seus argumentos e sobre si mesmo. E tal posição se revela verdadeira porque ele admite posteriormente que prazer e virtude podem se associar sim, nas seguintes bases: a virtude conduz e o prazer ou a volúpia vem atrás[231]. O prazer pode acontecer exclusivamente se for uma decorrência da virtude. Quer dizer, a idéia de que Sêneca sustenta uma hipótese não verdadeira *ad hoc* se confirma. E essa hipótese provisória só se justifica por conta de que o meio que cercava Sêneca e Galion, irmão mais velho de Sêneca e destinatário do *Da vida*, era freqüentado por almas que viviam embebidas em excessos, dessa maneira, urgia que Sêneca não permitisse qualquer associação entre os prazeres corrompidos e a virtude. Por outro lado, os seus pares filósofos interpretavam equivocadamente a filosofia de Epicuro, fazendo dela um culto à volúpia, aí, por extensão, atacavam o filósofo e até a aparência de retidão se fazia necessária para o caso, como no caso da mulher de César...

Sêneca faz a defesa de Epicuro contra os referidos ataques[232].

Primeiro ele diz que não é Epicuro que os levam à devassidão, mas entregues ao vício, eles escondem sua devassidão no meio da Filosofia. E depois, que eles não consideram o que a volúpia de Epicuro possui de sábio. E apenas pelo fato dessa palavra, "Volúpia", estar presente no universo filosófico de Epicuro, de um filósofo, eles vêem aí uma justificativa e um pretexto para se entregar às paixões sensuais[233].

A seguir, Sêneca fala que os cultuadores da volúpia perdem o último baluarte da virtude: a vergonha do que lhes falta, pois eles louvam aqueles que se enrubescem e glorificam a própria vida. Traduzindo em termos mais próprios, eles perdem *a vergonha na cara*. Não mais se encolhem ao serem apanhados em situações constrangedoras. O perigo do elogio à volúpia (e, portanto, da vida na volúpia) está em que ela oculta a virtude[234].

A confirmação de que a volúpia é um mecanismo viciado, que começa pequeno e vai até o descaramento total, acontecendo à luz do dia, ocorre quando ela se fundamenta sobre princípios filosóficos, no caso, os de Epicuro. Quer dizer, sem fundamentos a volúpia se manteria na obscuridade e passar o tempo comendo, bebendo, fornicando e sem fazer nada além (leia-se produtivo para terceiros também), não ousaria se manifestar, se caracterizando apenas como um mau negócio. Então, o que ocorre ao pensamento de Epicuro é a má

---

[229] Op. cit., Livro XV, 1, p. 18. Outrossim, a impossibilidade de se unir virtude e volúpia é reconfirmada no capítulo 3 deste livro XV, p. 18, pois isso contaminaria a virtude e a faria escrava da fortuna, porque a liberdade da virtude só se reconhece invencível se não vê nada mais precioso do que ela mesma. A conseqüência de tal união seria uma vida cheia de ansiedade e suspeita, uma existência vacilante, inquieta e atenta às vicissitudes.

[230] Op. cit., Livro XV, capítulo 2, p. 18.

[231] *Da vida feliz,* Livro XV, III, p. 18.

[232] Ao menos em dois momentos: capítulos 2 e 3 do livro XIII do *Da vida feliz* (op. cit., p.15).

[233] Capítulo 2 do livro XIII do *Da vida feliz* (op. cit., p.15).

[234] Capítulo 3 do livro XIII do *Da vida feliz* (op. cit., p. 15).

reputação: "Ele está afamado como uma escola de perdição, coisa que eu não repito como a maior parte de nossos filósofos" [235].

Deve-se ainda comentar acerca de dois pontos, o caráter da volúpia e da virtude e os tipos singulares da virtude.

A virtude seria imorredoura, permanente, resistente ao ataque do tempo, ao passo que a volúpia seria transitória e fugaz [236]. Desse modo, o prazer trazido pela virtude se manteria inabalável através dos tempos, já o da volúpia precisaria ser constantemente renovado, aproximando-a do vício; daí vem uma censura de Sêneca à volúpia. Porque a coisa mal começa e já acaba, e mal acabando, pede mais. Criando um círculo sem fim; e pode-se imaginar o que é viver nesta ânsia de renovação constante dos prazeres. O prazer trazido pela virtude, no entanto, seria conquista permanente, uma vez ela atingida, jamais o virtuoso teria que se arrastar pelo mundo atrás de prazeres, trocando sua dignidade pelo abafamento da sua dor do querer.

Claro que à fugacidade é compreensível uma censura, pois tal como o vício, ela representa um buraco sem fundo. Entretanto, a transitoriedade me parece ser um problema mais simples de resolver, posto que é da essência das coisas desse mundo o acabar. A renovação, na medida do possível, sem sacrifícios, seria a resposta. Óbvio que Sêneca não concorda com isso e faz o elogio à permanência da virtude, que não comporta nem saciedade nem arrependimento. Aí se deve perguntar: Uma vez virtuoso o homem, sempre virtuoso? O caráter virtuoso nem por um momento claudicaria? E se isso acontecesse, tal representaria a ruína do virtuoso, o impossibilitando de retornar ao bom caminho? Sêneca fala em tese, e, portanto, não admite falhas na virtude. Todavia, alcançar a sabedoria ou a virtude perfeita é meta bastante difícil.

Nessa questão de permanência e transitoriedade, Sêneca esboça uma Física ou teoria física, dizendo que não pode haver fixidez naquilo que por natureza está em movimento, levando-o a concluir que não há base sólida naquilo que vem e passa muito rápido para encontrar seu fim no próprio uso de si. Quer dizer, não pode haver base sólida ou permanente na volúpia até mesmo por uma questão de natureza. A sua natureza é passageira, a natureza da virtude, fixa e permanente. A sabedoria, evidentemente, optaria pelas vantagens que Sêneca vê na virtude.

Sêneca diz que não se adquire a virtude sem sofrimento. Ou seja, a virtude traz a dor no primeiro momento; daí se explica porque ela seja tão difícil de ser praticada. Ocorre que, segundo Sêneca, certas virtudes precisam de estímulo para existir, e outras, de um freio. Para domar o destino e seus percalços, por exemplo, é preciso a paciência, a energia e a perseverança, virtudes que exigem árdua luta, isto é, estímulo. Para controlar a riqueza, em compensação, precisa-se das virtudes refletidas, aquelas da natureza da moderação, ou o freio. Como a liberalidade, a temperança e a doçura, as quais impedem a alma de cair ou se corromper no ambiente de luxo. No ambiente pobre, que se apliquem as virtudes mais corajosas, aquelas que sabem combater, e nos ricos, as mais refletidas ou pensadas, as que

---

[235] Capítulo 5 do livro XIII do *Da vida feliz* (op. cit., p. 16). Em compensacao, Renault transfere a fama a determinados 'epicuristas' romanos: "A expressão *vil porco da tropa de Epicuro* continua em uso; inexata se a aplicamos aos primeiros epicuristas, ela qualifica justamente certos romanos, dos quais a ignorância igualava a grosseria, e que se apressavam, como diz Sêneca, em esconder seus vícios sob o manto da filosofia". Op. cit., p. 108. Isso confirma a idéia vulgar que se fazia - e em certa medida ainda se faz - de Epicuro. Confira-se *6. Comparação entre os conceitos...*

[236] *Da vida feliz*, capítulo 3, livro VII, último parágrafo (op. cit., p. 8).

se manifestam com ponderação. E mostrando sua natureza, Sêneca declara preferir praticar essas últimas virtudes, as da riqueza, que demandam tranqüilidade[237]. Preferir as que demandam coragem e agitação seria menos sábio? Talvez seja mais arriscado, e arriscar-se seja menos sábio do que se manter em ambiente mais seguro.

O uso do tempo marca o quarto ponto de concordância entre Epicuro e Sêneca.

Em ambos os autores o elemento basilar da existência recebe atenção especial; no caso de Epicuro, porque gera a pergunta inicial que dá ensejo à *Carta a Meneceu*, e no caso de Sêneca, porque recebe um livro para cuidar especificamente de si, o *Da brevidade da vida*.

Quando Epicuro responde inicialmente a Meneceu, ele diz que ninguém é jovem ou velho demais para praticar a filosofia ou para ser feliz. Então a pergunta de Meneceu tinha precisamente esse foco, e pode ser, num exercício de invenção, imaginada nos seguintes termos: "Mestre Epicuro, qual o tempo correto para o filosofar"? Certamente o pupilo estava preocupado com a maturidade ideal para a prática da filosofia ao mencionar o tempo, e o complemento da reposta de Epicuro, o comentário acerca da saúde da alma, deve ter acontecido diante de uma perturbação percebida no interlocutor. Apenas após essa observação é que Epicuro toca no assunto felicidade[238].

Essa pergunta de Meneceu acerca do tempo correto do filosofar não é original no contexto do pensamento antigo. Em pelo menos outros três momentos ela se repete, todos em Platão: *República*, livro VII, 540 a, quando ele recomenda a Filosofia após os 50 anos de vida ou 30 de estudos; *República* VI, 488 d, com o personagem Adimanto, o qual concorda em linhas gerais com Cálicles, o sofista ateniense (*Górgias*, 484c-485d), que diz que a Filosofia é boa para se praticar na juventude, com moderação, pois na idade madura ela desviaria o homem de seus deveres para com o estado e suas obrigações para com os deuses, fazendo-o ridículo a tagarelar dentre os jovens[239].

Sêneca estende a preocupação com a felicidade humana do *De brevitate vitae,* do ano 49, ao *Da vida feliz*, nove anos posterior[240]. E por que Sêneca vê no tempo um elemento fundamental para a felicidade?

Porque nele está também uma possível causa da infelicidade humana. O motor do desenvolvimento filosófico acerca do tema em Sêneca é precisamente a *perda* do tempo. Uma vez que o tempo é um elemento que não se pode repor na marcha linear dos dias, ele reveste-se de valor único; assim, a felicidade está comprometida com essa marcha, os homens, se querem ser felizes, precisam saber como dispor do tempo. Ocorre que muitos se perdem pelo caminho e fazem um mau uso daquilo que Sêneca chega a chamar de "O mais precioso dos bens" [241].

E o que vem a ser o "mau" uso do tempo?

Se o primeiro ponto de ligação entre Sêneca e Epicuro é o fato de eles tratarem da questão do tempo, o segundo se localiza exatamente na qualidade, na forma de usar o tempo.

Epicuro diz que o mais importante não é a quantidade de anos vividos, mas a qualidade, literalmente: "Da mesma forma que (o sábio) não escolhe a refeição mais abundante, mas a

---

[237] Op. cit., livro XXV, capítulo 8, p.33.

[238] Para o conhecimento - ou reconhecimento - das primeiras linhas da *Carta*, ver o capítulo *Desdobramentos do conceito de felicidade*, a partir da página 16.

[239] Confira-se a nota 1 de Marcel Conche, p. 217 da *Carta a Meneceu*. Op. cit.

[240] Para maiores informações sobre o assunto ver *4. O conceito de felicidade em Sêneca*, pp. 26 e 31.

[241] *Da brevidade da vida*, VIII, 1, p. 57.

mais agradável, não é do tempo mais longo que ele desfruta, mas do mais agradável" [242]. Essa reflexão vincula-se tanto ao primeiro momento da *Carta*, quando Epicuro aconselha a Meneceu sobre o tempo correto do filosofar, quanto ao momento no qual fala da morte, rebatendo aqueles que aconselham ao jovem bem viver e ao velho bem morrer [243]. E a tradução mais correta de seus pensamentos parece ser a de que equivalem-se os tempos da vida e que os homens devem vivê-los de forma semelhante, ou seja, sempre da maneira mais agradável.

Sêneca mostra-se partidário da mesma ideologia, defendendo a idéia de que a vida não é curta para quem sabe aproveitá-la, e é longa demais para aqueles que a desperdiçam. Em suas palavras: "Nós não temos pouco tempo, nós muito o desperdiçamos. A vida é longa o suficiente e muito nos é dado para que cumpramos nosso grande destino se dela fazemos sempre um bom uso" [244].

São definições teóricas de *bom* e *mau* uso do tempo as oferecidas até aqui. Epicuro e Sêneca não particularizam a questão?

Epicuro não entra nos pormenores do que seria o bom e o mau uso do tempo. Então, é necessário que se faça uma dedução de seus princípios, uma aplicação prática para que tenhamos uma idéia daquilo de que ele fala. O que é o mais agradável para Epicuro? Uma vez que os homens devem procurá-lo nesta vida? A partir das referências que temos, concluímos que o mais agradável é a ausência de dor no corpo e de perturbação na alma, traduzidas por refeições frugais, um comportamento que não ameaçe os semelhantes (e a si mesmo) e a distância dos excessos. Quando se pensa em excesso, logo vem à cabeça a imagem do universo amoroso. E qual a recomendação de Epicuro para a questão? Epicuro é omisso quanto a ela na *Carta a Meneceu* e nas *Máximas Capitais*, a partir das quais é possível deduzir que se nenhum prazer é um mal em si mesmo (máxima de número VIII[245]), por outro lado, deve-se agir sempre com parcimônia. O amor ocuparia lugar entre os desejos naturais e necessários? Ou faria parte do rol das coisas fúteis? Bom é lembrar que o desejo natural e necessário é aquele que faz cessar a dor. A dor do querer amoroso não é uma dor importante a ser considerada? Ou trata-se de uma paixão de alma desequilibrada? E que pede a aplicação de uma medicina? Certamente Epicuro condenaria qualquer paixão, e entre elas, a amorosa; veja-se, por exemplo, a *Sentença Vaticana* de número 18: "Se suprimimos a visão, os encontros e a vida em conjunto, a paixão amorosa desaparece" [246]. Em compensação, ele não faz qualquer loa em relação à atividade amorosa, digamos, necessária. Ou seja, para ele, ela inexiste. E, portanto, podemos confundir, aqui, paixão e desejo. Quem faz menção ao caso em termos favoráveis é Lucrécio: "Fugir do amor não significa se privar das alegrias de Vênus, ao contrário, significa gozar sem pagar resgate" [247]. Em compensação, o seu aparente silêncio contrasta com a vida cotidiana no Jardim, que atraía, e aceitava, mulheres e cortesãs. Ora, temos aí uma contradição com a máxima que defende a supressão da visão, dos encontros e da vida em comum. Ou será que Epicuro se referia a eses aspectos dentro de uma vida a dois? Ainda assim, sua posição é indefensável, porque a mera visão de um indivíduo do sexo opsoto, para um heterossexual,

---

[242] *Carta a Meneceu*, parágrafo 126, p. 219.
[243] Idem.
[244] *Da brevidade da vida*, livro I, cap 3, p. 47.
[245] p. 233, op. cit.
[246] In *Lettres et maximes...*op. cit., p. 251.
[247] *De rerum natura* IV, 1073-1074, *apud* Lévy, op. cit. p. 91. O que, convenhamos, é uma posição mais sábia do que a de Epicuro. Porque, antes de tudo, é mais fácil do que o alcance da morte absoluta do desejo.

basta para lhe despertar o desejo. E sem falar do incentivo ao homossexualismo que representa a vida exclusiva entre indivíduos do mesmo sexo[248].

Mais claro no desdobramento prático dos princípios da filosofia é Sêneca. Ele sim nos oferece exemplos do que seria o aproveitamento e o desperdício do tempo. No livro II do *Da brevidade*[249], temos a explicação do que é "Desperdiçar a vida": Deixar-se absorver pela avidez, dedicar-se a trabalhos supérfluos, entupir-se de vinho, entorpecer-se pela inação, esgotar-se por uma ambição dependente do julgamento alheio, vagar de acordo com o engodo dos ganhos, atormentar-se incessantemente por um humor belicoso, passar a vida em servidão voluntária, ocupar-se em procurar uma sorte que não lhe é própria, odiando aquela recebida, perambular para cá e para lá, sem objetivo e não tomar uma decisão na vida, acabando por ser surpreendido pela morte[250]. Particularizando ainda mais esses especialistas em perder o tempo, temos as pessoas atarefadas, sejam aquelas apegadas ao trabalho, sejam aquelas que abarrotam até mesmo o tempo livre com o excesso de atividades, fazendo-se um importuno para si mesmas. E como se estraga o tempo livre? Com atividades tais como a coleção de vasos, a observação de lutas infantis, a classificação de cavalos segundo a idade e a cor e a recepção dos mais novos campeões de atletismo[251]. Sem falar da arte da "Perucaria", isto é, daqueles que desperdiçam seu tempo nos salões de cabeleireiro experimentando modismos, supervalorizando o que é acessório e dando vazão ao vício da vaidade; daqueles que se esforçam para aprender a compor e a cantar, torturando sua voz, excedendo a sua natureza e se fazendo impróprios ao cantarolar em ocasiões sérias e tristes, e dos festins e seus preparativos, nos quais os anfitriões apresentam um zelo exagerado com detalhes como a prataria, a roupa dos filhos, a comida e a prontidão dos empregados em servir e limpar a sujeira dos convidados. Esses detalhes, que parecem virtuosos e necessários em uma boa recepção, para Sêneca são nocivos na medida em que refletem o espírito corrompido do seu organizador. E corrompido por que mal? A afetação, que o seguiria também pela vida cotidiana afora. Essa afetação pode se apresentar enquanto luxo e elegância para a sociedade em geral, mas na verdade significa desvio na proporção

---

[248] Lévy nos ajuda a entender mais o problema: "Este duplo aspecto do desejo amoroso, ao mesmo tempo necessário e fonte de dor em razão de seu caráter insaciável, explica a ambigüidade da posição de Epicuro: ele reconhece (Diógenes Laércio X, 6), que esse tipo de prazer faz parte daqueles sem os quais é impossível conhecer o bem, mas interdita ao sábio cair amoroso" (op. cit., p. 92). Lucrécio é ainda mais radical quanto à paixão amorosa, chamando-a de *Ferida cega* (idem). Lévy explica essa posição dizendo que "O desejo amoroso incontrolável é, com efeito, visto como tanto mais temível por que, contrariamente ao que acontece à sede e à fome, os simulacros que vêm do ser amado são mais sutis para produzir a saciedade e o próprio ato de amor não pode acalmar a *ferida cega* ((*R. N.*)1120) do amante" (op. cit., p. 91). Deve-se lembrar ainda que Lucrécio, em uma das versões para sua loucura e morte, teria sido envenenado por um *filtro do amor*. (Ver mais a respeito em *Anexo 5*).

[249] Capítulo 2, p. 48, op. cit. Ver também o capítulo *4. O conceito de felicidade em Seneca*, p.31.

[250] Além de Sêneca, Marcial e Plínio, o jovem, fazem referências a essa classe de homens sem objetivo na vida ou com um objetivo bastante idiossincrático: "Os mais energéticos espíritos, sem espaço para sua energia, desenvolveram uma classe que obteve o nome de 'Ardeliones'. Sêneca, Marcial e o jovem Plínio nos deixaram imagens desses indolentes corpos ocupados, correndo pelos fóruns, teatros e grandes casas em uma improdutiva procura de algum objeto trivial de interesse, esperando de patronos que ignoram sua existência, seguindo algum desconhecido à cova, impelindo desordem ao matrimônio de uma senhora bem casada ou a uma cena na corte de justiça, retornado no começo da noite, vestidos com essas tolas ocupações, para caminharem o mesmo esgotante circuito no dia seguinte" (Samuel Dill, *Roman Society*... p. 12).

[251] *Da brevidade...,* Livro XII, 2, pp. 62 e 63.

em que fragiliza o afetado para viver em situações difíceis ou mesmo regulares de um homem comum, além do tempo que toma para cuidar dos assuntos de fato importantes.

Obviamente os tempos modernos inventaram outros modos particulares do lazer, contudo, o espírito da má utilização do tempo permaneceu: ainda hoje se vê em profusão homens e mulheres abarrotando o seu tempo livre com atividades que acabam por lhes sufocar, quando não são estranguladas pelo trabalho cotidiano, que ganhou o status de vício para determinados casos, sob o nome de *workaholism*.

Falta tornar um pouco mais transparente o que seria o bom uso do tempo para os autores.

Através da mera dedução dos princípios, em Epicuro só se pode saber que o conselho é para viver da melhor maneira possível, ficando em posição secundária a extensão dos anos vividos. E a busca da felicidade é o que deve marcar qualquer época da vida, juventude ou velhice. Ao final da *Carta a Meneceu,* Epicuro recomenda a prática dos seus ensinamentos, chegando-se através deles a uma condição divina entre os mortais. O que parece exagero, mas que se esclarece quando se percebe que Epicuro explica que isso se dá àquele que vive entre *bens imortais*: "Tais coisas, então, e aquelas que lhes são semelhantes, medite-as dia e noite em ti mesmo e com aqueles que são semelhantes a ti, e, jamais, em estado de vigília ou de sonho, tu serás seriamente perturbado; ao contrário, viverás como um deus entre os homens, pois não se assemelha em nada a um mortal o homem que vive entre bens imortais"[252]. Não há nenhuma recomendação para freqüentar este ou aquele lugar ou realizar determinada tarefa. Há sim, relativamente à pessoas. Epicuro recomenda que se conviva com pessoas igualmente interessadas nas mesmas coisas, isto é, na procura da felicidade e na filosofia - o que implica na revisão dos conceitos particulares e na meditação sobre os seus ensinamentos acerca do que é viver. Trata-se do conhecido elogio do mestre à amizade, que aparece pela primeira vez na *Carta* em seu último parágrafo, ao passo que é coisa recorrente ao longo das *Sentenças vaticanas* [253] e nas *Máximas Capitais*, por exemplo, quando o filósofo diz que "De todos os bens que a sabedoria pode oferecer para a felicidade da vida inteira, de longe o maior é a possessão da amizade" [254].

O bom uso do tempo para Sêneca tem o seu paroxismo na investigação filosófica [255]. Isto é, o uso ideal do tempo para ele se encontraria no isolamento para o aprendizado das coisas divinas e o conhecimento de si mesmo. Nem a cama com a mulher, nem a reunião com os os amigos. Todavia, o afastamento do mundo para a contemplação intelectual. Um longo tempo distante das coisas do mundo para a prática filosófica. O que tem de tão bom neste afastamento do mundo que parece ser uma estranheza aos olhos do comum dos homens? Ainda que existam lídimos amantes da vida filosófica, encantados realmente com as informações e novidades trazidas por este modo de conhecimento, deve-se creditar essa supervalorização do retiro às ameaças que Sêneca via na vida mundana. A vida civil, mormente a dos dirigentes do estado, está, a seu ver, repleta de ameaças, e a alma boa é circundada por almas viciadas, viciadas pela inveja, pelo ódio, pela ambição. Assim, retirar-se para um ambiente limpo seria a ação ideal[256] .

---

[252] Op. cit., parágrafo 135. p. 227.

[253] Por exemplo, 23, 28 e 52, op. cit., pp. 253, 255 e 261.

[254] XXVII, op. cit. p. 239.

[255] Livros XIV e XV do *Da brevidade da vida*, op. cit., p.68 e 69.

[256] Informações complementares sobre o retiro de Sêneca nas páginas 30 e 38 de *4. O conceito de felicidade em Sêneca*, e *5. A virtude ideal e a virtude possível em Sêneca,* pp. *30, 38, 44, 47 e 48*.

Não basta poupar-se das inutilidades e dos vícios da vida, como os já mencionados torpor do vinho, a embriaguez da luxúria, a vaidade ou o refinamento extremado (*4. O conceito de felicidade em Sêneca, p.32, etc.*), que tanto tomam o tempo; é preciso algo mais para chegar ao status do sábio e assim melhor aproveitar a existência. E no que consiste esse algo a mais? No estudo dos sábios ou filósofos, que abrirão os segredos de toda a história humana. Ou, nas palavras do próprio Sêneca: "Quando caminhamos através dessas verdades sublimes (dos fundadores das doutrinas filosóficas)...nenhum século nos é interdito, conseguimos acesso a todos e se a grandeza de nossas aspirações tende a libertar os limites da fraqueza humana, temos um vasto espaço de tempo a percorrer" [257]. Outrossim, Sêneca convida a um encontro com gente da estirpe de um Carneades, de um Sócrates e de um Epicuro, o que renderia uma fuga do estreito limite de tempo dado aos homens, colocando-os em contato com meditações infinitas e eternas[258].

Insistindo na louvação da amizade aos sábios, Sêneca diz que ela é perfeita, não traz efeitos colaterais, não toma o tempo e não pede nada em retorno, apesar de tanto oferecer e de até mesmo "Ensinar a morrer" [259]. A companhia desses homens sábios diz a verdade sem injúria e pode ser consultada a qualquer momento[260]. E na família dos sábios se pode entrar voluntariamente, ao contrário do que ocorre à família original. E dela se recebe seu nome e seus bens, que crescerão à medida que forem repartidos[261]. Para Sêneca, os sábios formam uma família, uma família ideal. E aqui ele evidentemente se esquece das querelas históricas entre as diversas seitas filosóficas, e entre os membros de uma própria seita, o que representa o comum das famílias, o comum dos humanos. O que dizer da traição de que Sócrates foi vítima? E do apóstata da seita de Epicuro, Metrodoro de Estratonice? [262] E ele próprio nunca teria sofrido ataques por parte de outros pensadores?

Diz Sêneca que os sábios abrirão os caminhos da eternidade a quem os consultar[263]. Além de os colocar em posição inatacável. Eles seriam o único meio de ultrapassar a condição mortal. Se as honras e os monumentos erigidos pela ambição se esboroam com o tempo, aqueles erguidos pela sabedoria permaneceriam. E, acrescenta Sêneca, a tudo o tempo destrói, exceto a sabedoria. Diz ele: "A velhice não ameaça a obra à qual a sabedoria se consagrou; nenhuma era a apagará nem a degradará, a idade seguinte e as gerações sucessivas trarão sua contribuição à veneração que sua obra inspira" [264]. Por essa razão,

> "A vida do sábio por muito se estende, vai além da dos outros homens. Somente ele está livre das leis da humanidade, todos os séculos lhe estão submetidos assim como estão a Deus. O passado ele captura pela lembrança, o presente ele o utiliza; o futuro, dele ele desfruta antecipadamente. A extensão da vida é feita, para ele, da reunião de todos esses momentos em um só" [265].

---

[257] *Da brevidade*..., Livro XIV, c. 1, p 68.
[258] Idem, capítulo 2.
[259] Livro XV, op. cit., cap. 1, p. 69.
[260] Idem, cap. 2.
[261] Idem, cap. 3, p.70.
[262] Abandonou o Jardim e lançou acusações contra Epicuro que se cristalizariam no imaginário popular, por exemplo, a vida em luxúria. Confira-se Lévy, *Les Philosophies Hellénistiques*, p. 36 e outras passagens neste texto, por exemplo em *7. O que dizem os comentadores sobre a relação entre Epicuro e Sêneca.*

[263] *Da brevidade*..., Livro XV no cap. 4. p. 70.
[264] Idem.
[265] *Da brevidade*..., Livro XV, p. 70, capítulo 5.

Esse louvor à sabedoria e a amizade à sabedoria suscitam pelo menos duas questões. A primeira diz respeito à condição dos filósofos citados por Sêneca: Todos eles já estavam mortos à sua época. Então, temos uma relação de vivos com mortos, ou de vivos com livros e idéias. Assim, não há como sofrer decepções nesse intercâmbio. Porque temos uma coisa dada. Essas se localizariam na interpretação das idéias ou numa possível falta de alcance esperado para elas. Ou, dito de outra maneira, teríamos as decepções exclusivamente intelectuais. E o que dizer a um novato amante da Filosofia que encontrará teses díspares e de mesmo peso a respeito de igual objeto? Como animá-lo a prosseguir na busca da verdade? Como não desanimá-lo se lhe mostram o desencontro histórico de idéias entre os mais ilustres filósofos? Para ficar só no período helenístico, como conciliar o Pirronismo e sua indiferença com qualquer bem intencionada tese moral do Estoicismo?

A segunda idéia suscitada é sobre o futuro. Em que medida fala Sêneca que o estudioso da Filosofia goza antecipadamente do futuro? Imagino que seja na antecipação segura e certa do que virá. Como se a história cumprisse um destino e a verdade se colocasse acima de todas as coisas. Ora, sabemos que a história não é teleológica e que a verdade é um fenômeno particular, isto é, as gerações futuras precisam reproduzir as condições sociais e históricas do passado para que os valores e as verdades desse momento sejam mantidas. Assim, o gozo antecipado de Sêneca é apenas uma projeção psicológica, ainda que fundamentada. Fundamentada na conquista dos grandes pensadores que lhe eram caros, e que, por outro lado, atravessaram os séculos, dando uma legitimidade lateral à sua tese.

Para concluir o assunto, temos mais uma referência esclarecedora sobre o ideal de vida e bom uso do tempo de Sêneca: ele proclama a Paulinus, o aconselhando a se retirar da vida pública, que a ocupação superior é o estudo da essência de Deus, sua condição, sua forma, o modo da manifestação de sua alma, o que ocorre com os seres após a sua morte corpórea, o que mantém o universo unido (os corpos pesados no centro, os leves na parte superior), por qual razão ocorrem as revoluções celestes e coisas do gênero[266]. No tipo de vida que contempla tais reflexões, o estudioso encontrará também boas ações, o amor das virtudes e sua prática, o esquecimento das paixões, a ciência da vida e da morte e uma profunda quietude[267]. Resumindo, a vida superior proposta por Sêneca é a calma e tranqüila dedicada ao aprendizado e ao aperfeiçoamento intelectual humano.

O quinto e derradeiro aspecto de concordância entre Epicuro e Sêneca se localiza na restrição à atividade intelectual.

Tanto um como outro coloca limites às operações da mente, o que pode parecer surpreendente em pensadores e mais ainda em pensadores que preconizavam o isolamento do mundo aberto e conseqüentemente o abandono ou diminuição das atividades aí encontradas.

Restrições da mesma ordem, mas de objetos diversos.

Como já visto aqui[268], sabemos que Epicuro tinha restrições às atividades intelectuais, especialmente àquelas vinculadas à mentalidade clássica, por exemplo, a retórica e a geometria. A retórica porque seria inútil e a geometria, mentirosa. Só para notar: Na entrada da academia de Platão se encontrava a insígnia: 'Aqui não entre quem não souber geometria'. E no Jardim Epicurista bem se poderia pendurar a tabuleta: 'Bem vindo aquele que nada souber de geometria ou desprezar tudo aquilo que dela sabe'.

---

[266] *Da brevidade...,* livro XIX, op. cit. c. 1, p. 76.
[267] Op. cit., capítulo 2, p. 76.
[268] Página 23, *2. A alma doente e a sua cura.*

Essa crítica à erudição tem como fundamento a idéia de que ela afasta o interessado nas coisas intelectuais, o amigo do saber, o filósofo, daquilo que verdadeiramente interessa na vida, segundo Epicuro: a felicidade. A filosofia de Epicuro tem como escopo a felicidade e tudo aquilo que se colocar no seu caminho não lhe serve como enriquecimento e sim como estorvo. Daí o seu desprezo pela erudição dos clássicos. Esta urgência em ser feliz certamente é fruto do tempo atribulado em que vivia, pois não há como ser refinado - no sentido do acúmulo - em tempos de crise, nesses momentos se vai diretamente ao que interessa. A título de ilustração, Platão floresceu no século de Péricles, tempo no qual a cultura em geral viveu grande desenvolvimento, momento político de estabilidade no mundo grego e particularmente ateniense.

A outra dimensão da restrição de Epicuro ao intelecto está na qualidade do pensamento praticado. Para ele existem certos pensamentos impuros ou pensamentos que conduzem a prazeres impuros, que são aqueles que trazem a preocupação ou a ansiedade em seu bojo[269]. E evidentemente o prazer puro é aquele que não traz qualquer efeito colateral. O pensar, portanto, não é livre totalmente, ele pede rédeas para não se perder em caminhos que levam a lugares sombrios.

Em Sêneca, essa restrição ao pensar se dá na esfera do fútil. Ele condena duplamente determinadas atividades intelectuais: por se transformarem em vício, um vício vazio, de importância nenhuma, que não melhora em nada o ser humano, e por tomarem o tempo que poderia ser dedicado aos aspectos intelectuais realmente relevantes, o que recai no problema do mau uso do tempo.

Em verdade, são inesgotáveis as formas de desperdiçar o tempo. Na perspectiva de Sêneca, faltavam ainda três modos através dos quais as pessoas atarefadas podiam se perder nos seus vícios: o jogo de xadrez, de bola ou o se bronzear sob o sol[270]. Entretanto, ele confere atenção especial a um aqui: A erudição. Igualmente a leitura, o culto da atividade intelectual, representa uma armadilha. Se ele se oferece a princípio como libertação da ignorância e a conquista dos altos valores humanos, por outro lado corre o risco de significar o embrutecimento, disfarçado sob a máscara do refinamento cultural. E quando isso acontece? Isso acontece quando a erudição se concentra em questões inúteis e menores, cujo valor está em arrancar elogios de salão. Por exemplo, a memorização de datas e feitos históricos e, especialmente, de detalhes do passado ou da literatura. Sêneca nos cita alguns: Quantos remadores tinha Ulisses, sim, o personagem de Homero na Odisséia, em seu barco? Qual livro foi escrito primeiro? A Ilíada ou a Odisséia?[271]. E qual foi o primeiro general romano a vencer uma batalha naval? E qual o primeiro a usar elefantes num cortejo triunfal? (Pela ordem, Duílio e Curius Dentatus) [272]. O valor desse tipo de conhecimento se esgota na curiosidade, é o que hoje em dia chamamos de cultura do entretenimento, tal qual se vê nos programas de perguntas e respostas da Televisão, conhecimento que Sêneca diz não enriquecer a consciência e que quando da sua publicação não faz parecer o autor mais sábio, apenas mais tedioso[273]. Até mesmo o valor de informação histórica desse gênero de saber é negado por Sêneca, porque ele se atém à porção festiva (e oca) dos fatos. Ele conclui a sua condenação a esse tipo de inteligência: "Ainda que eles (os narradores de tais

[269] Confira-se página 11, *1. O conceito de felicidade em Epicuro.*
[270] *Da brevidade da vida*, livro XIII. Especialmente cap. 1, p. 65.
[271] *Da brevidade da vida*, Livro XIII, c.2, p. 65.
[272] *Da brevidade da vida*, Livro XIII, c.4, p. 66.
[273] *Da brevidade da vida*, Livro XIII, c.2 , p. 65

histórias maravilhosas) sejam honestos, no que os seus relatos ajudarão a rechaçar as paixões? A quem eles farão mais corajoso, mais justo, mais generoso?" [274].

Está bem próximo Sêneca de Epicuro no tocante à cultura vazia. Ambos se preocupam com a direção a ser dada ao pensamento, objetivando o melhor do ser humano. A diferença está em que Sêneca tinha uma vida integrada à sociedade, e mesmo para o retiro, que aconteceu no exílio, e não ao final de sua vida, como tanto desejava, levou consigo as referências sociais (ele verdadeiramente não rompeu com o mundo que o cercava e nem com o seu passado histórico, sendo grande apreciador e conhecedor dos heróis da filosofia e das letras). Já Epicuro cortou o mal pela raiz, e desse modo não teve que conviver com as futilidades de salão. A outra semelhança se localiza no fato de que Epicuro rejeitou mesmo a alta cultura que lhe cercava, condenando ciências como a retórica e a geometria. Sêneca não condenaria a retórica, mesmo porque ele era um senador, trazendo para os seus textos os vícios dessa arte[275]. Todavia, rejeitava ciências como a Lógica e o conhecimento puramente teórico[276], concentrando-se na busca do que realmente lhe importava, a felicidade. "Desejar saber mais do que o suficiente é uma forma de intemperança, a perseguição dos estudos liberais torna os homens tediosos, prolixos, sem tato e complacentes; eles não aprendem o que precisam porque já aprenderam as coisas supérfluas.". Escreve ele nas *Cartas a Lucilius* [277]. Essa não é uma postura dos estóicos em geral; esses consideravam que o saber facilita o acesso ao bem supremo.

> "Em certo sentido, claro que o objetivo prático do *viver bem* pode ser dito que seja fazer a física e a lógica subordinada à ética no Estoicismo. Mas o ponto de vista estóico é o de que esses últimos assuntos não podem ser praticados adequadamente a menos que se trate de um homem bom ou sábio, e, inversamente, ser um homem bom ou sábio requer suprema competência em física e lógica"[278].

E, completa Long: "O processo de desestímulo do rígido intelectualismo do Estoicismo começou com Panécio; estóicos romanos como Sêneca e Epiteto seguiram sua trilha com a ênfase no progresso ao invés da perfeição e em concessões à falibilidade humana. O Estoicismo se tornou mais caloroso e mais receptivo ao lado emocional da natureza humana, todavia, cessou de ser um sistema conceitual elaborado" [279]. Traduzindo, segundo Long, até Panécio, os estóicos tinham uma postura defensora do idealismo que imagina possível a atualização da bondade e da sabedoria num mesmo homem; a partir dele, esse sonho cai em desuso, ocorrendo uma valorização do progresso no sentido da melhoria do

---

[274] Op. cit., livro XIII, capítulo 9, p. 67.

[275] Bourgery assim avalia a presença do orador nos textos do filósofo: Em todos os tratados de Sêneca tais imperfeições são encontradas, mas, sobretudo, nos da primeira época. O que seria suficiente para dar conta da incoerência do seu desenvolvimento e mesmo da inexplicável peroração que se soma à exortação a Paulinus para enfraquecer e estragar o seu efeito. Somos surpreendidos aí pela maneira de trabalhar de Sêneca, derivada de um retórico ao invés de um filósofo. E esta constatação, que contenta nossa curiosidade, nos consola um pouco em não encontrar em seus escritos a bela ordem que desejamos em um pensador, e particularmente, em um estóico. *Da brevidade da vida*, introdução, página 45. Op. cit. outra referência à p. 53, nota 173.

[276] Long, op. cit., p. 233.
[277] 88, 37, *apud* Long, op. cit, p. 233.
[278] Op. cit., p. 119.
[279] Op. cit., p. 233.

ser humano. Isso equivale a admitir a imperfeição humana, e ser um humano imperfeito, mas com o desejo de melhorar sempre é bem mais fácil do que atingir a sabedoria e a perfeição, o que, de fato, na realidade se mostra inexeqüível.

Encontramos exclusivamente pontos de concordância entre Epicuro e Sêneca quando se fala da *Carta a Meneceu*, das *Máximas capitais*, do *Da vida feliz* e do *Da brevidade da vida* e nenhum ponto de divergência?

Evidentemente que não.

E entre as discordâncias, ressaltam-se duas, em relação à morte e em relação à amizade.

O ponto de vista de Epicuro, nos textos acima referidos, jamais faz menção ao suicídio. Ele, o tempo todo, assinala que a morte nada deve significar aos homens e que o importante é que ele saiba viver; este saber viver, ainda que implique no saber morrer, como marca a *máxima capital* de número XX[280], na qual está dito que o sábio abandona a vida sem a sensação de prejuízo, de ter deixado qualquer coisa de importante para trás, não recai na defesa do suicídio. Postura ilustrada pela atitude de Epicuro em respeito ao próprio fim, quando sofria de dores terríveis. Se ele fosse um defensor do suicídio, estaria aí uma ocasião propícia para verificar a sua tese[281]. Porém, nas *Sentenças vaticanas*, especificamente na de número 38, surge uma novidade em relação ao tema. Aqui o suicídio aparece defendido, embora com restrições. Epicuro diz que tal ato é aceitável para os não sábios e em situações extremas, mas para o sábio, não existem situações extremas, então ele não lhe cabe. O que não representa uma dissenção com sua outra posição; primeiro porque ele ficou silente sobre o a ssunto, e segundo porque quem adotasse seus princípios de vida não seria levado a uma situação extrema que tornasse adequada a autodestruição.

Sêneca, ao contrário, defende claramente o suicídio. Tanto que chegou a praticá-lo. E quais as bases para a sua defesa do fim voluntário?

Ele cita o caso de Deodoro[282]. Um filósofo epicurista que Bourgery diz ser completamente desconhecido[283].

Esse Deodoro teria cortado a própria garganta não porque em desespero, pela ausência de amor em sua vida, pela falta crônica de dinheiro ou por doença grave. Ele teria se matado, espanto, no momento da vida no qual todas as coisas estavam bem. Já que Sêneca diz que o suicida estava feliz e com a consciência pura[284]. Tal postura é louvada por Sêneca porque isso lhe permitiu ter consciência e testemunho da própria morte. São as palavras do suicida: "Eu vivi, eu segui o caminho que a sorte me traçou" [285] . Ou seja, o fundamento da defesa do suicídio por Sêneca se localiza na coerência do princípio de vida; uma vez aceito que este princípio está correto, ele deve ser levado até o fim, e para Sêneca, os seus princípios de aceitação do que é inevitável e de busca sempre do melhor estão corretos, ainda que redundem na própria destruição. Assim, o suicídio é defensável em condições determinadas, quando não há outra saída, quando a natureza e a razão convocam. Aí, só resta para o condenado ir feliz ao encontro de seu ponto final. Duro é conceber a falta de alternativas para o caso de Deodoro. Tal postura é harmoniosa com o restante do Estoicismo, a se julgar verdade a análise de Long, a qual reconhece a adequação de qualquer acontecimento, bom ou ruim: "Parece que os estóicos estavam comprometidos

[280] Op. cit., p. 237.
[281] Ver mais às pp. 29 e 35 de *4. O conceito de felicidade em Sêneca.*
[282] *Da vida feliz*, livro XIX, capítulo 1, p.23.
[283] Idem, nota 1.
[284] Op. cit., Livro XIX, c. 1, p. 23.
[285] Idem.

com a exigência de que, a partir da perspectiva cósmica, tudo o que acontece, concorda com a natureza, e, portanto, está correto. Então, nada poderia estar errado (Marco Aurélio, II, 17)" [286]. Quer dizer que não existe o mal, o ruim, o perverso? Existe sim, mas sem entrar no detalhe de uma discussão complexa que foge ao escopo do trabalho, deve-se dizer, apenas para não deixar a questão sem qualquer luz, que o Homem é dotado de razão e com ela ele está *orientado* a procurar a retidão[287], e, por outro lado, a criação do defeituoso é obra dos homens, não da natureza: "Se nós percebemos as ações da natureza como contraditórias, isto é devido às limitações da visão humana, além do mais, a natureza não determina as ações dos homens maus. Harmonizar as dissonâncias, e não criá-las, é o trabalho da natureza", nos explica brilhantemente Long[288]. O que é ruim para um indivíduo, pode fazer sentido ou ser bom para o todo que o envolve[289]. A par disso, os homens são criaturas morais, quer dizer, são livres para desviar do reto caminho e para dar conscientemente o seu assentimento às obras da natureza: "Diferentemente de todos os outros seres naturais, apenas o Homem é dotado pela natureza com a capacidade de entender os eventos cósmicos e promover a racionalidade da natureza por seus próprios

[286] Op. cit., p. 181.

[287] "O Homem está naturalmente equipado com *impulsos para a virtude* ou *sementes do conhecimento*, e este equipamento é suficiente para dirigir a razão humana na reta direção (*SVF* I, 566, *Carta a Lucilius*, 120, 4)", Long, op. cit., p. 182.

[288] Op. cit., p. 182. A explicação de Crisipo para a existência de eventos perniciosos no universo recai sobre a inevitabilidade. Os acontecimentos ruins seriam uma decorrência necessária da ordem positiva do universo: "De um lado, ele (Crisipo) argumenta que nada é estritamente mau, exceto a fraqueza moral... Mas esse confinamento do mal à fraqueza moral não provê respostas às questões sobre doenças, secas, terremotos etc., nenhuma das quais pode ser atribuída à depravação humana. Crisipo não nega que tais coisas possam legitimamente serem chamadas de ruins em algum sentido, nem argumenta que elas sejam causadas por alguma outra coisa que não a natureza. Mas ele assevera que elas não abalam a providência da natureza: *O mal que ocorre em desastres terríveis possui uma razão de ser (logos) peculiar a si mesmo; pois, em um sentido, ele também ocorre em acordo com a razão universal, e assim o dizendo, ele não está sem utilidade em relação com o todo. Porque sem ele, não poderia haver o bem* (Plutarco citando Crisipo, *Das noções comuns contra os estóicos*, 1065b). Crisipo, isso deve ser dito com justiça, estava bem consciente da dificuldade de explicar o mal cósmico. O argumento citado parece ser o melhor que ele conseguiu arranjar. A partir dele segue que as doenças e os desastres naturais não são *per se* objeto dos planos da natureza, contudo, uma conseqüência inevitável das coisas boas existentes" (Long, op. cit., p. 169). Como exemplo dessa lógica estranha, para dizer o mínimo, Long ainda nos lembra de uma outra justificativa de Crispo, a da cabeça humana (*SVF* II 1170): embora frágil, ela é capaz de realizar maravilhas; apesar de não ser uma coisa boa a fragilidade, é melhor a sua disposição do que uma solidez que não lhe permitisse pensar com a sua conhecida qualidade (op. cit., p. 169). Quer dizer, a idéia de bem relativamente à natureza admite conseqüências funestas, os seus desastres. Quando na verdade o correto seria pensar em um Bem que não trouxesse qualquer conseqüência danosa.

[289] Contudo, tal solução de gênio não resolve a ingenuidade da concepção estóica do universo. Porque, deixando de lado as explicações engenhosas, aceitar tal *polianismo* é coisa bem difícil de fazer. Não desce pela garganta, simplesmente. E o polianismo estóico, que muito recorda o *Cândido*, de Voltaire, tem ressalvas na voz do próprio Long: "Essa atitude otimista em relação aos eventos naturais, não importando o quão terrível eles possam parecer, é uma das menos palatáveis características do Estoicismo. Uma coisa é dizer que a visão humana é limitada, incapaz de englobar a perspectiva cósmica total. Mas mesmo em sua maior nobreza, nos escritos de Epiteto ou Marco Aurélio, existe alguma coisa de arrepiante e insensível na fé dos estóicos de que tudo acabará bem no final. Eles foram os únicos filósofos gregos que tentaram descobrir uma razão fundamental para todas as coisas dentro de seu conceito de uma perfeita, tudo-envolvente natureza". (Op.cit., p. 170).

esforços" [290]. Mas, "Igualmente, ele é o único ser natural que possui a capacidade de agir de maneira que falhe em concordar com a vontade da natureza. Essas capacidades antitéticas são o que fazem do Homem um agente *moral*, ou seja, alguém cuja conduta e caráter podem ser ditos *bom* ou *mau*" [291]. Ou seja, alguém capaz de dizer voluntariamente *sim* à própria destruição. Long nos oferece uma outra justificativa para o suicídio, a qual apela para uma coerência mais racional do que natural:

> "Os estóicos justificavam o suicídio dizendo que tal ato, em circunstâncias extremas, pode ser a coisa racional a ser feita (*Nota*: J. M. Rist tem uma boa discussão das atitudes estóicas relativas ao suicídio, *Stoic Philosophy*, c. 13). O suicídio não pode ser formulado em uma regra geral, como a adequação da manutenção da saúde. A preservação da vida é o que está de acordo com a natureza humana na maior parte das situações. Todavia, muitas das coisas que estão de acordo com a natureza humana não são incondicionalmente apropriadas. "Senso de oportunidade" [292] no sentido estóico, tem sido bem descrito como *o ponto no qual o processo das ações de um homem encontra e coincide com aqueles eventos que são o resultado de uma série de causas chamada* Destino (*Nota*: D. Tsekourakis, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Ph.D. dissertation of London University (1971) pp. 91-2). O suicídio, que é um exemplo extremo de conduta inimiga aos próprios interesses de um homem na maior parte das circunstâncias, pode ser racionalmente defendido em certas situações. Se observássemos um homem cuja conduta tivesse sempre satisfeito todos os princípios gerais de adequação - observância à saúde, família, propriedade e os interesses dos outros - voluntariamente submetendo-se ao aprisionamento injusto, à tortura ou vilipêndio público, ou mesmo tirando sua própria vida ou a de um parente sofrendo de uma doença fatal e muito dolorosa, haveria razão para olhar esse homem como um possível candidato a sábio. A defesa dos estóicos do canibalismo, incesto e o não sepultamento, sob circunstâncias excepcionais (*SVF* II 743-56), deve ser colocada neste contexto de ação *oportuna*" [293].

Se o aspecto do suicídio parece mais um ponto de diferença do que propriamente de divergência entre os autores, o segundo ponto de distanciamento entre eles melhor se enquadra sob o termo divergência: a amizade. Tanto na teoria quanto na prática.

Sêneca em nenhum momento faz elogio à amizade, ao menos elogio da amizade ou *amicitias* entre pessoas vivas. E a proposição de sua vida ideal, o famoso retiro, não contempla uma vida coletiva. Ao contrário de Epicuro, que abertamente faz a defesa da

---

[290] Em Epiteto, essa condição é assim narrada: "Você encontrará muitas coisas somente no Homem, das quais o animal racional tem particular necessidade, mas também muitas coisas comuns a nós mesmos e às criaturas não racionais. Elas entendem a relação entre os eventos? Certamente não. Necessidade e compreensão são duas coisas muito diferentes. Deus tem necessidade dos animais para fazer uso das impressões, e de nós para compreender o uso delas. Conseqüentemente, é suficiente para elas comer, beber, descansar e procriar... Mas para nós, aos quais Deus deu a faculdade do entendimento, essas coisas não são suficientes. A menos que ajamos corretamente e de um modo ordeiro e cada um em acordo com sua própria natureza e constituição, não poderemos atingir nossas próprias metas. Porque os atos e as metas das criaturas variam com suas diferentes constituições... Deus introduziu o Homem para ser um observador Dele mesmo e Suas obras, e um intérprete também. Então, é vergonhoso para o Homem começar e terminar onde os animais o fazem; ele, ao invés disso, deve começar onde eles começam e terminar no ponto no qual a natureza terminou com respeito a nós (I 6, 12-20)". Long, op. cit., p. 174.

[291] Idem.

[292] *Good timing*, no original.

[293] Op. cit., p. 206.

philia em seus textos e que na lida cotidiana promoveu uma comunidade baseada nesse sentimento.

Sêneca dá exemplos da amizade que ele tinha como mais constante em suas idéias, falando daqueles que perdem seu tempo pelas ruas da cidade bancando o cortês, fazendo da cortesia um negócio ou uma obrigação e recebendo como pagamento a indiferença e o desrespeito de muitos[294]. Traduzindo, exasperação de quem procura e indiferença de quem é procurado. Uma confusão total. Certamente isso reflete o seu momento de vida, no qual ele olhava para os lados e via apenas o pior da espécie humana em funcionamento. Situação que ficaria ainda mais grave, pois ao escrever o *Da vida feliz* nove anos mais tarde, as escassas queixas contra seus detratores tornam-se um dos motes centrais do livro.

Quais eram as acusações dos seus detratores? Basicamente elas se resumem na possibilidade de Sêneca sustentar uma contradição entre suas palavras e seus atos, exigindo dele pobreza e humildade, já que o seu discurso faria a loa dessas virtudes[295]. O filósofo se defende dizendo que nunca fez voto de pobreza e que voto de pobreza não corresponde a voto de virtude. Sêneca não nomina seus detratores, o que dificulta a visualização do problema. Mas com a ajuda do comentador Bourgery, podemos localizar ao menos um, Suillius[296]. Quem é esse Suillius? Tácito nos diz que ele foi um colérico acusador venal que agiu durante o reinado de Cláudio a tal ponto de se fazer temível [297]. Com a mudança de imperador, Nero assumiu o trono, ele caiu em desgraça, sendo condenado pela lei *Cincia*, que proibia o depoimento de testemunhas sob a forma paga. Some-se a isso os olhares reprovadores dos seus pares filósofos que por extensão o acusavam ao acusar a filosofia de Epicuro. A fama de Epicuro, a má fama, respingou sobre Sêneca.

Nesse cenário cujo entorno é tomado por lobos, entende-se a dificuldade de eleger a amizade como um referencial para a boa vida. Pois onde conseguir amigos confiáveis? Sêneca encontrou a resposta nas linhas da Filosofia. Não, ele não proclama a associação a uma comunidade filosófica nem pretende criar a sua própria, ao estilo do mestre Epicuro. O que recomenda é a filiação ao que chama de família de sábios [298]. Contudo, a família desses sábios vem com a referência dos parentes mortos. Sêneca não recomenda a entrada em uma escola, seita ou família de filósofos vivos, mas a filiação nas alas dos filósofos desencarnados[299]. Quer dizer, ele recomenda o estudo dos pensadores, não a sua companhia ou amizade. Não há o elogio à amizade como ocorre em Epicuro. Este sim coloca esse sentimento em primeiro plano e desconsidera toda a tradição filosófica; na sua comunidade, as pessoas não se ajuntavam para estudar Sócrates, os estóicos ou os cínicos, coisa que Sêneca recomenda [300]. A sua proposta era diferente, procurar a felicidade e desfrutar do que a companhia humana pode trazer de bom. O retiro de Sêneca é solitário, o de Epicuro, coletivo junto aos amigos. Quem era o amigo de Sêneca? Ele não faz menção a nenhum, Demétrius[301] é uma referência explicativa do comentador do texto. Ou seja, o lugar da amizade para Sêneca é bem diverso daquele posto por Epicuro. Se o pensador grego via

---

[294] *Da brevidade* ... página 68, capítulos 3 e 4 do Livro XIV.
[295] Ver também o escrito em *4. O conceito de felicidade em Sêneca...*p. 28 e seqüência.
[296] *Da vida feliz*, Livro XXIII, c. 1, p. 28, nota 1.
[297] *Anais*, XIII, XLII, p. 391.
[298] *Da brevidade...*, Livro XV, c. 3, p. 70.
[299] Ver *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca,* p. 72 e pp. 71 e 77 para a amizade em geral.
[300] *Da brevidade...,* Livro XIV*,* c.2, p. 68.
[301] Ver *4. O conceito de felicidade em Sêneca*...p. 29.

ameaça no mundo que o cercava, na cidade convulsa, ele encontrava solução numa comunidade de amigos soldada pelos mesmos ideais e pelo "respeito e admiração que seus discípulos lhe nutriam" [302]; se o pensador latino via ameaça tão próxima naqueles que o cercavam, bem dizendo, na elite de sua época, ele encontrava a solução no isolamento completo, na companhia asséptica das idéias. Pois lidar com homens traz muito mais efeitos colaterais do que lidar com pensamentos.

Para colocar fim à polêmica sobre a dívida de Sêneca relativamente a Epicuro[303], diremos que àquilo que parece ser falta de originalidade, Sêneca responde que o melhor é propriedade comum e a verdade, a sua propriedade. É uma resposta que o exime, em certo sentido, de uma associação insistente a Epicuro. Sabemos, por outro lado, que existem outros caminhos para dizer o mesmo e o já dito (por exemplo, citar de uma só vez a sua fonte e partir para um ponto não atingido por ela); aqui Sêneca coloca-se convictamente como um continuador de Epicuro, não como um plagiador, mas também não como um defensor original da verdade.

> "Deixe-nos agradecer a Deus pelo fato de que ninguém possa ser forçado a continuar vivo; nós podemos nos calcar na própria necessidade. 'Epicuro disse que', você diz; 'o que você está fazendo com o que pertence a um outro alguém?'. Minha propriedade é a verdade. Eu continuarei a lançar Epicuro sobre você até que aquelas pessoas que juram juramentos de lealdade e contam não o que é dito, mas quem diz, possam perceber que o melhor é propriedade comum"[304].

7. O QUE DIZEM OS COMENTADORES SOBRE A RELAÇÃO EPICURO E SÊNECA

Como era de se esperar, a análise dos comentadores de Filosofia helenística não difere quase nada entre um e o outro. O que, portanto, faz do analista posterior um confirmador do antecedente. Aqui foram utilizados Marcel Renault, Léon Robin[305], Joseph Moreau, A A Long, R. W. Sharples e Carlos Lévy[306]. Os critérios adotados na seleção foram a temporalidade, o mais antigo, Renault, e o mais recente, Lévy, e a excelência consagrada dos comentadores.

Como o esperado, o livro de 1930 de Marcel Renault pouco oferece em termos de comparação entre Sêneca e Epicuro, o que se repetiu para todos os demais comentadores.

---

[302] Lévy, op. cit., p. 27.

[303] Por exemplo, p. 28, *4. O conceito de felicidade em Sêneca* e pp. 39, 40, *5. A virtude ideal e a virtude possível em Sêneca.*

[304] Sêneca, *Cartas morais* 12.10-11 *apud* Sharples, op. cit., p. 5.

[305] O livro de Léon Robin "La pensée Hellénique, des origines a Épicure" na verdade não é um livro organizado pelo próprio Robin, trata-se de uma reunião de artigos feitos por seus discípulos e admiradores, dentre os quais Pierre Máxime Schuhl, P. Boyancé e Émile Bréhier. O objetivo foi render uma homenagem ao dedicado mestre.

[306] Professor da Sorbonne XII, Créteil em 1989.

Para ser mais exato, ocorre somente uma associação entre Sêneca e Epicuro feita por Renault, na qual Sêneca defende o pensador grego[307].

Não obstante, o autor proporciona elementos importantes para o entendimento da filosofia de Epicuro, como a explicação de seu universo filosófico e a aproximação relativamente a autores modernos que tem em Epicuro uma referência. Por exemplo, Michel de Montaigne.

Assim, a análise que se segue se divide em dois aspectos: Primeiro, a explicação da filosofia de Epicuro relacionada à felicidade, e, segundo, a comparação de Epicuro com outros autores.

Primeiro aspecto: A explicação da filosofia de Epicuro relacionada à felicidade.

Marcel Renault[308] nos mostra que a filosofia de Epicuro se divide em três partes, a Física, a Canônica e a Moral[309]. Sendo que a Física e a Canônica só existem para fundamentar e justificar a Moral. O que se explica porque o escopo maior, para não dizer único do pensamento de Epicuro, era a felicidade."Não é a verdade que persegue Epicuro, ou, ao menos, se ele a procura, não é por ela mesma, mas somente na medida em que ela é indispensável à vida feliz. Para ele, ela é apenas um meio: o fim a que ele se propõe é a felicidade" [310]. E a felicidade encontra o seu domínio na moral. Essa é igualmente a justificativa para a presença das outras duas partes aqui, auxiliar a compreensão do modo através do qual Epicuro via a felicidade e o caminho para o acesso a ela.

E o que vem a ser uma *Física* nos moldes antigos? E uma *Canônica*?

Uma Física tal qual a entendiam os antigos, significa um estudo da natureza, assim como ocorre hoje em dia, o diferencial é a instrumentalização: os antigos nem sonhavam com o arsenal de fórmulas matemáticas e equipamentos técnicos para responder às questões acerca do que é o universo. Aliás, o contraste mais claro ente as duas ciências está aí: a pergunta pela natureza continua de ordem filosófica, as respostas passam a ser de caráter matemático e científico, evidenciando o esgotamento do que a simples Filosofia pode dizer.

Epicuro vai se fazer também um filósofo da *physis*, da natureza, não por curiosidade cientifica, por amor ao saber, mas para agregar fundamentos às suas teses sobre felicidade. "O propósito de estudar a natureza é adquirir um refinado conhecimento das causas daquelas coisas que são mais importantes" escreve ele *Na Carta a Heródoto*[311]. E Long esclarece que coisas são essas: aquelas fundamentais para o bem estar humano[312] . E ele completa dizendo que é o propósito também dos estóicos esclarecer quais as coisas fundamentais para o bem estar humano, por isso eles constituíram uma ética, e muito embora o seu estudo da natureza não tenha olhado para a natureza mesmo, seus objetos particulares, preferindo se ater, quando existente, a formulações filosóficas posteriormente aplicadas a uma idéia geral de *physis*[313]. "Como Epicuro e outros filósofos gregos, os

---

[307] Comentada à página 103.
[308] Professor e aluno da Escola normal superior de Paris.
[309] (Épicure, Coleção Epimethée, 193?)
[310] Op. cit., p. 11.
[311] 78. *Apud* Long, op. cit., p. 41.
[312] Op. cit., p. 41.
[313] Temos a seguir um exemplo simples de definição de natureza, e, conseqüentemente um exemplo de ciência, nos estóicos: "Somente nos homens maduros a racionalidade da natureza está presente para eles como algo que pertence à *sua natureza*. Não é da natureza das plantas agir racionalmente, mas é da natureza do Homem agir assim. Aqui nós vislumbramos uma das conotações ordinárias da palavra *natureza* e a força da relação conceitual estóica entre natureza e *logos*. Tomada como um todo, como o princípio governante de todas as coisas, a natureza é equivalente ao *logos*. Porém, se consideramos as coisas vivas particulares,

estóicos eram práticos e não meramente moralistas teóricos. Eles ofereciam uma análise dos conceitos morais, sim; mas isso era preparatório para mostrar porque tais conceitos eram válidos e o que importa de fato na fundação do bem estar humano, a melhor vida que um homem possa levar" [314].

E o que diz a física de Epicuro? E, especificamente, em que medida o saber sobre a natureza pode ajudar na conquista da felicidade?

O saber sobre a natureza ajuda na conquista da felicidade na medida em que *desmistifica*. Literalmente. Por exemplo, o fiel descobrindo que um fenômeno como uma tempestade ou um terremoto tem causas exclusivamente físicas e não representa a ira dos deuses, passará a não temê-lo, ou temê-lo pela razão verdadeira, que não implica na presença de um temor constante e que regra os seus atos cotidianos. Ele saberá que no universo não existe uma força que o persegue especialmente. E, mais do que isso, conhecerá que, Deus não existindo ou não se preocupando com o seu destino individual (esse é o caso para a razão de Epicuro), a responsabilidade por sua felicidade estará exclusivamente em suas mãos, o que o libera para agir com correção, embora também o cubra de responsabilidades[315].

Em relação à *physis* ou natureza, o pensamento de Epicuro é de origem democrítica, apesar de Epicuro negar filiação a qualquer passado filosófico, alegando filosofar a partir de si mesmo[316]. Quer dizer, Epicuro é um atomista, e como tal, defende a idéia de que a matéria é composta de átomos, unidades de matéria indivisíveis a partir das quais se compõem todos os corpos e elementos da natureza. É através da observação desta que ele chega ao seu atomismo, posto que supostamente não parte de qualquer teoria preexistente; da observação e da indução, sem a qual ele não aportaria na idéia de indivisibilidade do átomo e de eternidade do ser:

> "Suponhamos que a divisão da matéria vá ao infinito; um corpo seria composto de outros corpos, que por sua vez seriam também compostos; esses últimos não passariam de um agregado divisível de corpos menores, o qual, por sua ocasião, não seria mais do que um ajuntamento e assim indefinidamente. De modo que não haveria os elementos (fundamentais da matéria), cada coisa seria apenas composição, acumulação. De definitivo, nada existiria"[317].

Esse saber específico ajuda ao homem na sua busca da felicidade? Seguindo a linha epicurista, nenhum saber em si leva à felicidade, pois a satisfação do mero saber não é algo que o pensamento de Epicuro contemple. O *tauma* filosófico aristotélico é um fenômeno

---

embora todas elas tenham uma *natureza*, somente algumas delas possuem a razão enquanto uma faculdade natural" (Long, op.cit., p. 149).

[314] Op. cit., p. 119.

[315] E dentre os fenômenos naturais, aqueles que ocorrem nos céus, o eclipse, a aurora, o ocaso, a passagem de uma estrela cadente, geraram tanta preocupação em Epicuro, a partir de sua importância aos homens de seu tempo, que ele compôs um trabalho para explicá-los especificamente. Tais fenômenos, chamados genericamente de *meteoros*, encontram-se reunidos para explicação na *Carta a Pítocles*.

[316] Lévy, op. cit., p.26.

[317] Renault, op. cit., p. 26. Cabe assinalar aqui a diferença estóica no conceito de matéria: se para os epicuristas a matéria é feita de átomos e corresponde à corporeidade, para os estóicos, nem uma coisa, nem outra. Nem é feita de átomos e apenas parcialmente corresponde à corporeidade ou materialidade. Trata-se de um meio entre esses dois extremos. Para as diferenças detalhadas, ver *Anexo 6*.

estranho ao mundo do Jardim. O que, outrossim, paralisa o progresso da própria atividade intelectual, que se alimenta de descobertas. Mas, de modo indireto, essa informação física e todas as outras ajudam na conquista da felicidade. Pela mesma razão explicada logo acima, a desmistificação. Desmistificar a natureza em qualquer âmbito significa ordenar a razão, o que facilita a compreensão do que é a felicidade e de como conquistá-la[318]. Por outro lado, o conhecimento como meio para uma vida feliz é algo bastante comum desde o advento da idéia de ciência enquanto meio para dominar a natureza no começo da Idade moderna. Coisa da qual se falará mais quando o assunto for Descartes[319]. Alegrar-se com uma descoberta cientifica ou filosófica é coisa de cientistas e de filósofos, e, claro, dos amadores da ciência e da filosofia.

Esclarecendo com maior riqueza a física epicurista, devemos dizer que para Epicuro nada se cria e nada se perde, ou seja, a idéia de que o nada gera a matéria constituinte das coisas não cabe em seu pensamento - então os átomos sempre existiram e jamais serão destruídos. O que ocorre para ele é a transformação constante dos corpos em outros corpos, mais especificamente, de um arranjo de átomos para outro, e isto se faz através da destruição desses arranjos particulares atômicos: para Epicuro, os átomos arranjados sob uma forma terão a sua separação e o corpo que os suportam, o seu fim, seja sob a forma de ser vivo, seja sob a outra forma possível, inanimada, e com a separação desses átomos, outros corpos se formarão, numa dinâmica incessante.

Portanto, os átomos sempre existiram e jamais serão destruídos. O que leva à idéia de que o ser é eterno. Essa é uma tese platônica, idealista, de fundamentação parmenidiana. Ao passo que Epicuro é um materialista, um sensualista. Como justificar a contradição? Se no final concordam Platão e Epicuro, no meio eles muito discordam, porque a mente de Platão é intuitiva, transfere de um conceito para os corpos do mundo uma idéia, ao passo que a cabeça de Epicuro é indutiva, vai chegar ao mesmo resultado por outro caminho, observando o mundo e daí extraindo um conceito. Os seres particulares são destruídos, mas o Ser permanece sob outros modos perceptíveis aos sentidos. Para Platão, o Ser resiste à mudança incessante do mundo material, para Epicuro, o Ser existe e permanece exatamente porque as transformações o demonstram. Diz Marcel Renault para explicar o problema:

> "Igualmente Epicuro toma o cuidado de dar uma demonstração do princípio da substância, e uma demonstração experimental. Se nós sabemos que o Ser é eterno, isto não ocorre, como pensavam Parmênides e Platão, devido a uma intuição, uma visão intelectual; mas por uma indução fundada sobre os dados dos sentidos. O princípio de que nada se perde e nada se cria não passa de uma hipótese, mas uma hipótese que se apóia sobre um número incalculável de experiências familiares; não podemos deixar de admirar aqui a segurança com a qual Epicuro abre o caminho que deveriam seguir mais tarde Hume e Stuart Mill" [320].

Que experiências? A morte e o nascimento dos seres vivos, a destruição da orla marítima pela força das marés, a modificação da paisagem pela passagem de um tufão, etc.

Além dos átomos, o universo contém o vazio, que é o palco da movimentação dos corpos, sem esse espaço, não haveria como ocorrer o movimento, e a experiência mostra que o movimento existe, porque o mesmo corpo é visto em espaços diferentes. "E se os corpos

---

[318] Uma passagem de Long ajuda a entender o problema: "Epicuro pensava que pudesse remeter as causas da infelicidade humana às falsas crenças em sua sociedade; crenças sobre os deuses, o destino da alma e os objetos na vida que são verdadeiramente valiosos". *Hellenistic Philosophy*, p. 14.
[319] Em *Segundo aspecto: Epicuro e seus comentadores*.
[320] Op. cit. p. 23.

materiais são percebidos diretamente pelos sentidos, o vazio é compreendido por um exercício da razão", nos diz Renault [321]. A conseqüência a que chega o comentador a partir dessas duas sentenças é mais interessante: o vazio existente para a movimentação dos corpos é a única imaterialidade admitida, quer dizer, tudo o mais que possa existir é feito de átomos, incluindo-se aí a alma e os deuses: "Então, existe uma natureza palpável, resistente, o corpo, e uma natureza impalpável, que não oferece resistência, o lugar, o espaço vazio; além disso, não existe nada que possa ser apreendido por qualquer sensação nem por alguma indução. Portanto, não há um princípio imaterial: se a alma e os deuses não são puros nada, eles são corpos" [322]. Homens e deuses feitos da mesma matéria. Aproximação para esclarecer ainda mais que a felicidade depende do que fazem os homens e não do que os deuses podem lhes fazer. Ao contrário do que ocorre ao pensamento religioso, que obriga, por essa identidade, que os homens se comportem como o divino, ou pior, como o divino ordenaria.

Tanto os átomos quanto o espaço do movimento são infinitos. Ainda porque se apenas um deles fosse infinito, teríamos um choque ou uma desproporção descabida, porque o finito não pode conter o infinito. Tal proposição está em choque com a quase totalidade dos filósofos antigos, que viam imperfeição num universo infinito[323]. Renault nos diz que, entre os filósofos antigos, Epicuro e Demócrito foram os únicos que proclamaram a infinitude do universo [324].

A conseqüência física de um universo infinito é a ausência de centro, a conseqüência antropológica é que a Terra, não podendo estar no centro, não está igualmente na preferência dos deuses, e aí os homens não passam de mais um ponto na composição do infinito, o que complica qualquer religião que queira elevar os homens acima das outras criaturas do universo. Seria como o infinito existir para o finito[325]. Temos aqui uma antecipação da querela entre Galileu e os cristãos acerca do Heliocentrismo e Geocentrismo em mais de 1.500 anos.

Ao mesmo tempo em que essa física de Epicuro retira o Homem do centro do universo, que, aliás, contém infinitos mundos, não apenas o imediatamente perceptível pelos sentidos, coloca-o como o responsável por seu destino. O que é bem vindo àqueles que sabem dirigir a própria vida ou se abandonam aos cuidados da razão equilibrada. Temos, pois, uma *antropologização* do mundo às avessas. O Homem tem que aprender a contar consigo próprio exatamente por não ter a providência divina para cuidar de si; assim, ele atinge o status de centro, o que é benéfico para a sobrevivência num universo indiferente, quando não hostil.

A teoria do conhecimento epicurista ainda vai nos dizer sobre os átomos que suas qualidades exclusivas – e, portanto, permanentes - são a solidez, a figura e o peso. Quer dizer, outras propriedades a eles atribuídas na verdade se encontram nos sentidos, no observador. Hipótese orgânica com a idéia de auto-referência no universo e com a de que a felicidade é, antes de tudo, um produto individual. O que justifica ainda mais o aprendizado da Física para o alcance do objetivo maior da vida.

---

[321] Op. cit., p. 24.
[322] Idem.
[323] Op.cit., p. 28.
[324] Idem.
[325] Op. cit., p. 30.

Então o saber do mundo, que tem a sua origem nos objetos exteriores ao sujeito, completa-se nos sentidos, não chegando a eles de forma acabada. Ou seja, conhecimento é interpretativo, o que requer muito cuidado para distinguir o verdadeiro do falso, para não imputar ao mundo um erro que pode estar presente na própria cabeça, coisa corriqueira tanto no âmbito das ciências como no da moral.

Os átomos estão em constante movimento, o que é uma regra básica igualmente para a física moderna, e o seu movimento tem como causa o peso, a inclinação e os choques. E o movimento é, em resumo, o responsável pela existência dos fenômenos e da vida ela mesma, em seu ciclo de começo e destruição.

Epicuro admite um movimento inicial para o universo seguir sua marcha, mas não se trata de um impulso dado por Deus, como é admitido pelos religiosos, trata-se apenas de outra dimensão física do seu pensamento: o peso e a inclinação são, para ele, os responsáveis pela movimentação original do universo. "Em virtude do peso, todos os átomos se dirigem do alto para baixo; como o espaço é infinito, seu movimento nessa direção não conhece um fim" [326]. Conseqüentemente, os átomos cairiam no universo em paralelo, e se assim fosse, não haveria possibilidade de existirem os mundos, já que esses são formados a partir dos choques atômicos. É precisamente a inclinação, também chamada de *clinamen* [327] que vai oferecer a ocasião dos encontros entre as mínimas partículas e a composição dos objetos do universo e seus fenômenos. "Os mundos são obras exclusivamente dos átomos. É então neles que reside a força que vai fazê-los desviar da vertical e, os precipitando uns sobre os outros, determinar a formação dos corpos compostos" [328]. Esse desvio, que não é explicado por Epicuro, vai responder no nível antropológico pela liberdade humana: sendo o ponto no qual se separa da física de Demócrito, o desvio ou *clinamen* introduz a liberdade aos homens para esses se desviarem do determinismo universal. Nos homens, escolher ou negar um caminho, um encontro com as múltiplas ofertas do universo, chama-se *vontade*[329]. Nos átomos, a partir das referências epicuristas, chamaríamos de *afinidade*. A química moderna, de *atração e repulsão* devido à sua carga elétrica. O comentador igualmente deixa o assunto inexplicado: "Este desvio é um efeito sem causa, Epicuro não o nega; mas para se

---

[326] Op. cit., p. 39.

[327] Por Lucrécio, bem entendido, *apud* Lévy, op. cit., p. 52. O termo mais próximo desse utilizado pelos gregos era *parenklesis.*

[328] Renault, op. cit., p.40.

[329] Algumas palavras de Long podem ajudar a postular mais claramente a identidade da *vontade*: "A vontade, deve ser notado, não é tratada como equivalente ao desejo, o desejo é incitado pela consciência de algum objeto prazeroso. Lucrécio, penso eu, tomava a vontade como aquilo em virtude do qual nós procuramos satisfazer nossos desejos (cf. *R. N.* II 258, 265). Se perguntamos onde o desvio atua em tudo isso, a resposta parece ser a de que o desvio é um evento físico o qual apresenta a si mesmo à consciência como uma vontade *livre* para iniciar um novo movimento. A consciência, durante o estado desperto é normalmente contínua. Mas nossos movimentos corporais externos não são totalmente contínuos. Nem as nossas intenções. Lucrécio, suponho, trata algumas ações animais como se elas fossem eventos relativamente descontínuos iniciados pela *vontade*. Porém, eles não são totalmente descontínuos. Memória, reflexão, hábito, essas e outras disposições não são classificadas como fatores causais por nada que Lucrécio tenha dito. Não é preciso supor um desvio entre os átomos da alma para se romper todos ou mesmo um traço de caráter. O desvio não é tratado em um contexto o qual nos capacita a situar sua função precisa na história total das coisas vivas. Todavia, o que parece estar claro é o seu papel como um iniciador de novas ações" (op. cit., p. 59). Traduzindo, o desejo é o fim e a vontade, o caminho para chegar a ele. Perdemo-nos no meio do caminho, ou, no meio da vontade, por nossa própria conta. A glória e o preço de ser livre. No plano físico, os átomos da alma parecem desviar por conta de um ato de vontade, e não ao contrário; eles, se desviando (por si mesmos, como se isso fosse possível), não gerariam um ato voluntário.

fazer perdoar esta infração ao princípio da causalidade, ele consente que este desvio seja tão pequeno quanto se queira" [330].

Além de responder pela vontade, o *clinamen* desempenha um papel importante na questão da felicidade humana. Porque representa esperança e porque permite ao Homem fazer escolhas. E de que modo um fenômeno de dimensão material tanto pode significar para algo aparentemente tão pessoal e emotivo?

No primeiro caso, a esperança, porque oferece o alívio da possibilidade de escape a uma situação que parece inevitável. Assim explica-se: diante de uma tragédia aparentemente incontornável, o religioso pede aos deuses que o salve, mas essa salvação tem um preço, a submissão da razão à religião, o que implica numa vida serva de uma instituição e de outros homens[331]. E diante da ciência da época de Epicuro, determinista, não haveria como escapar do fatalismo natural que estaria inscrito na essência das coisas. Então, relativamente aos fenômenos naturais, Epicuro deseja escapar de dois pares de algemas, a religião e a ciência. A inclinação atômica é a saída porque, uma vez que os átomos estão livres para sofrerem um desvio, na hora fatal tudo pode mudar, salvando o condenado. "Quando então todas as condições de um acontecimento temível nos parecem reunidas, e o acontecimento nos se assemelha inevitável, nós podemos sempre rechaçar o desespero contando que a inclinação se faça em nosso favor, e se o acontecimento infeliz tem lugar, ao menos a doutrina da inclinação nos teria valido alguns instantes de esperança" [332]. Traduzindo, temos aqui a defesa de um mecanismo de alienação, certamente menos nocivo do que o mecanismo de alienação religioso, ao menos para seu autor. Tal posição não se assemelharia à ideologia da Felicidade a qualquer preço?[333]

No segundo caso, entende-se que o *clinamen* é aquilo que aos homens lhes permite fazer escolhas, porque essas são produto de sua alma, e a alma para Epicuro é material, igualmente composta de átomos, tal qual qualquer corpo acessível pelos sentidos. Desse modo, ela pode fazer inclinações ou desvios diante do que lhe oferece o mundo, ou seja, escolher. Outrossim, a alma pode aceitar ou rejeitar uma imagem, uma idéia guardada na memória, o que é um poderoso recurso para a tranqüilidade e a felicidade.

> "Enfim, os átomos que compõem nossa alma possuem, como todos os outros, o poder de se inclinar; é assim que nós nos sentimos livres para nos mover ou ficarmos parados, e, se decidimos nos mover, o poder de escolher a direção de nossos movimentos; além disso, o que talvez seja mais precioso ainda, nós nos sentimos livres para evocar uma imagem e para repelir uma outra de nossa consciência; este livre arbítrio nos permite fugir de nossas paixões, de nossos hábitos, de nossos temperamentos. Este precioso elemento da felicidade é à doutrina da inclinação que somos

---

[330] Idem.

[331] O que Epicuro não considera, em todo caso, o Epicuro de Renault, é uma conexão entre os deuses e os homens sem o intermédio da religião.

[332] Op. cit., p. 42.

[333] Renault parece confirmar a suspeita à página 52 (op. cit.): "Epicuro jamais comprometeria sua felicidade interior para respeitar os princípios e a verdade: a felicidade da qual ele tinha a experiência íntima, era para ele uma coisa sólida; os princípios e a verdade não lhe pareciam ser mais do que palavras. Ele se recusava a se conformar à ordem da natureza, a se submeter à necessidade e procurar sua felicidade nesta submissão. Ele se fecha em si mesmo, se isola do resto das coisas a fim de ser feliz a seu modo; rebelde obstinado, recusa-se a enxergar a necessidade universal e se orgulha de dela escapar, negando-a".

devedores"[334].

O mundo não foi colocado em marcha por Deus e tão pouco por ele foi criado.
O mundo, todos eles, são produto do acaso.
Os choques caóticos dos átomos que estão na sua origem acabam por reunir os elementos através de suas semelhanças e assim compor estes mundos.

> "Os corpos mais compactos, quer dizer, aqueles cujos átomos estão mais fortemente unidos uns aos outros, sendo os mais densos, são precipitados para baixo, formando as terras; os átomos mais sutis, os do éter, princípio do fogo, são empurrados para o alto e formam os céus e os astros; a água é composta de átomos redondos, que deslizam facilmente uns sobre os outros, ela se deposita nos buracos da terra"[335].

Conseqüentemente, os homens também são frutos do acaso. E nesse mundo saído do caos, como encontrar a felicidade, ela também é casual? Para piorar a situação, a Terra, no entender de Epicuro, não tem nada de maravilhoso e certamente não foi feita para o deleite dos bípedes pensantes; para ameaçar a sua integridade existem as bestas ferozes, as intempéries, os acidentes geográficos e as catástrofes naturais[336]. E para piorar ainda mais, é provável, na razão epicurista, que existam mundos realmente felizes, para a inveja e angústia dos terráqueos. Porque, na sua teoria do caos formando os mundos, *todos* os arranjos se *fariam*, do mais desgraçado ao mais feliz. "O acaso dispõe de um número infinito de átomos, de um tempo infinito, de um espaço infinito: como ele, por suas próprias forças, não conseguiria dar nascimento a um mundo no qual a vida e o pensamento sejam possíveis? Talvez haja mundos ainda melhor ordenados do que o nosso" [337].

---

[334] Idem.
[335] Op. cit., p. 47.
[336] Na razão estóica, segundo Long, essas seriam aparentes imperfeições que não comprometeriam a harmonia do todo. Confira-se o capítulo anterior, p 76 ou a p. 165 de Long, op. cit. Nesta página encontra-se, entre outras, tal passagem: "Os estóicos sustentavam que este é o melhor de todos os mundos possíveis; não obstante aparentes imperfeições aqui e ali, a natureza organizaria cada parte de modo que a harmonia estivesse presente no todo".
[337] Op. cit., p. 48. Vê-se, portanto, que o acaso joga um papel importante na física epicurista. Para Epicuro, não há um propósito no mundo ou uma razão inteligente que o tenha constituído para determinado propósito. Assim o diz Long: "Não existe um propósito o qual o mundo como um todo ou as coisas em particular estejam designadas a cumprir. Porque o objetivo não é uma característica do mundo; ele é manifestamente imperfeito" (op. cit., p. 40). E "Na verdade, Epicuro sustenta que o número de mundos é infinito, alguns dos quais são como o nosso próprio, enquanto outros variam (*Carta a Heródoto* 45). Todos eles, todavia, em última instância são explicáveis por referência à combinação sem propósito e à separação das entidades físicas descontínuas e inanimadas se movendo no espaço vazio" (idem). Não é de se admirar que tal ponto de vista tenha atraído os físicos modernos, aparentemente mais avessos à idéia de um mundo nas bases da física estóica ou platônica, com sua razão inteligente ou seu demiurgo a guiá-lo. "A história da mais recente ciência tem amplamente reivindicado a rejeição de Epicuro das causas finais" (ibidem). Por outro lado, a hipótese da casualidade para a explicação da existência é rejeitada; ainda que os homens se afastem das causas finais dos antigos como os estóicos e Platão, eles gostam de sentir que há algo mais além do que o simples acaso para justificar a vida (tal é nossa percepção sumária da Física moderna. O que nos leva a proclamar isso, de forma tão geral, é o fato de que se os físicos, os homens, aceitassem a mera casualidade para a explicação da existência do universo, deteriam suas pesquisas ou as assumiriam publicamente como de caráter apenas materialista). E, igualmente, a casualidade não serviria para explicar a reprodução das vidas particulares, quando então os homens assumiriam conscientemente a tarefa de reproduzir a espécie. "Mas é argumentável que a renúncia de Epicuro à teleologia, em seu contexto histórico, foi longe demais. Seu princípio de explanação em termos de arranjos acidentais dos átomos dificilmente servirá para dar conta adequadamente de fenômenos tais como a reprodução biológica". Completa a idéia Long (op.cit., p. 40).

Nesse grande jogo de dados surge o Homem. O Homem e todas as espécies vivas do planeta que ele acha que é seu. E se ele, na prática, se faz superior às outras espécies vivas, isso é exclusivamente por mérito próprio.

O que anima o corpo não é nenhuma chama divina transcendente, mas apenas o modo diferenciado de composição atômica relativamente aos corpos inanimados. As primeiras formas humanas e das outras espécies vivas saíram dessa combinação molecular, e depois, por união de seus corpos, se reproduziram.

De maneira análoga se formaram as civilizações. Quer dizer, a civilização não é um dote divino ou os homens vão achar no plano superior um modelo de cidade para aplicar na terra; ela é produto das tentativas, erros e acertos das inúmeras gerações lutando pela vida e pela felicidade. Outro golpe de Epicuro na mitologia, negando que teriam sido os deuses os responsáveis por ensinarem aos humanos as leis civis e morais, a cultivar a terra, a malhar o ferro. E o que espanta aqui, é que sendo o conhecimento do passado tão importante para destruir o mito, Epicuro negue a erudição, no caso específico, a erudição histórica, uma vez que ela mostraria os milhares de exemplos de como os homens viveram e erraram no passado, possibilitando às gerações vindouras maior sucesso em sua jornada. Essa negação se faz pela ausência de comentário sobre o tema, já que não há recomendação em sua literatura para a leitura de obras como a de Heródoto (484 - 425 a C.).

"O tempo, a experiência e a imitação são, para Epicuro, os únicos fatores do progresso humano" [338]. Progresso, que, como veremos à frente, no estudo da penetração do pensamento de Epicuro no tempo moderno, deter-se-ia idealmente no nível de organização civil encontrado no Jardim[339]. Ou seja, limita-se o progresso para Epicuro na medida em que passa a ser uma ameaça àquilo que ele entende por felicidade.

Nesta marcha deve-se destacar o papel da conhecida grande inimiga de Epicuro, a religião.

"A religião possui, segundo Epicuro, uma dupla causa: de um lado, as imagens dos sonhos ou do delírio, de outro, a ignorância acerca do alcance dos verdadeiros princípios da natureza" [340]. Relativamente aos sonhos ou delírios, eles estão na origem da religião porque após a morte de alguém querido, por exemplo, parente ou amigo, pode ocorrer que a sua imagem chegue em sonho ou vigília àqueles que ficaram. Esses, ignorantes da qualidade real de tais imagens, pensam que as almas dos mortos continuam vivas, a se meter entre eles, a agir para sua felicidade ou infelicidade [341]. O que a religião tem a ver com isso? Dessa interpretação equivocada dos sonhos ou dos delírios nasce o culto dos mortos, e o culto dos mortos está na origem de todas as religiões, diz Renault expondo o pensamento de Epicuro[342]. Daí não é difícil imaginar as inquietações, os erros e as ações cruéis que podem derivar de tal situação, pelo simples fato de que é muito complexo e inseguro interpretar uma imagem onírica. Relativamente à ignorância dos princípios da natureza, natureza resultado dos choques entre átomos, é compreensível que esses mesmos homens que obedecem às imagens aparecidas em sonhos dela retirem a propriedade causal da movimentação dos astros, do ritmo das marés e dos demais fenômenos universais. Então,

---

[338] Renault, op. cit., p. 60.

[339] *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores.*

[340] Op. cit., p. 61.

[341] Idem.

[342] Ibidem.

das preces aos mortos se seguem as preces ao furacão, ao vulcão, ao maremoto, pedindo por clemência. O papel que a Filosofa deve desempenhar nesta estória, no entender de Epicuro, é esclarecer e libertar os homens. Exatamente como ocorreu ao nascimento da Filosofia se opondo ao pensamento mítico com os pré-socráticos. Com a sua recusa de olhar para o passado, rejeitando toda erudição, Epicuro acaba por repetir a história. E, mais do que isso, com a sua laicização da razão, o quanto ele não deve ter afastado os seus contemporâneos, visto que a sua teoria diz claramente que a Terra será destruída...Como conseguir a tranqüilidade necessária para uma vida feliz diante de verdade de tal magnitude? É um caminho bem longo aprender que devido à transitoriedade das coisas não devemos temer o futuro, mas sim aproveitar o momento presente e a sua singularidade.

A alma e os deuses encerram as questões que integram o ponto da Física epicurista correlacionada ao problema da felicidade. Obviamente porque a alma é o centro das decisões do indivíduo e os deuses porque eles, na compreensão geral dos humanos sobre o mundo, responderiam por sua vida e sua morte.

Quem inventou a alma?

Como saber se ela existe ou não passa de ficção? O corpo imediatamente perceptível não responde pela identidade total humana?

Epicuro, tão materialista, na voz do comentador Renault, usa de um recurso dialético para primeiramente explicar a existência da alma: "A alma não se vê nem se a toca; como então somos induzidos a afirmar sua existência? Um homem acaba de morrer: ele nada perde de seu tamanho nem de seu peso, mas cessa de respirar; ele se torna gelado, e sua imobilidade prova que perdeu toda sensibilidade. Isto é o que exprimimos dizendo que o corpo está lá, mas a alma partiu" [343]. Dizendo pelo modo direto: sabemos que a alma existe porque o elemento animador do corpo o abandona quando da morte deste. O agregado de carne, ossos e sangue não saberia se mover por conta própria.

Não é apenas a partir de uma premissa falaciosa - O corpo está lá, mas a alma partiu - que se tenta explicar a existência da alma. Renault recorre a seguir à consciência. Esta confere aos homens, no seu entender, propriedades que não se encontrariam na matéria corpórea: "Em um instante percorremos pela imaginação a dupla infinidade do espaço e do tempo. Enfim, os prazeres e as dores físicas coexistem freqüentemente em nós com os sentimentos de alegria, tristeza, esperança e medo, que podem se achar em desacordo com as afecções presentes. Volições, imagens, lembranças, sentimentos nos asseguram a existência da alma" [344]. Tais sentimentos, e a confusão de sentimentos, não poderiam ser corporais exclusivamente? Nosso cérebro e nosso sistema nervoso são capazes de tal coisa, de tais sentimentos e confusões. Tese advogada também pela Ciência moderna. Mas há de se questionar se Epicuro, mesmo de posse de informações desconhecidas em seu tempo, não insistiria em se manter fiel a suas hipóteses. Ocorre que, por outro lado, ainda hoje não se decretou a morte da alma, morte nos termos da inexistência. Porque, sim, a alma é entidade perecível para Epicuro, e como tudo o que existe, um dia vai desaparecer, para desespero de idealistas na linha de Platão.

A alma não é um princípio espiritual, simples e indivisível. Com efeito, a única concepção que podemos formar do incorpóreo é a do vazio[345]. Ela é composta de átomos, cujo arranjo um dia vai se desfazer. Acrescente-se a isso a capacidade de agir e a propriedade de sofrer

[343] Op. cit., p. 64.
[344] Op. cit., p. 65.
[345] Idem.

ação. Ela age sobre o corpo e este sobre ela, e, conseqüentemente, a alma deve sentir a ação de corpos que não aquele que a abriga. Por uma questão de mecânica: um corpo toca o outro e este transmite à alma as sensações que lhe foram passadas. Renault assim ilustra o caso: "A alma, ao contrário (do vazio) age e sofre; ela age sobre o corpo no qual está encerrada, todas as vezes, por exemplo, que um movimento voluntário se realiza. O corpo, por sua vez, age sobre ela, uma vez que ele lhe faz experimentar sob forma de sensações as impressões que recebe dos objetos exteriores, e sob forma de prazeres e dores as vantagens ou os danos que lhe ocorrem"[346]. Todavia, a alma pode atingir o corpo que não aquele que a envelopa? Sim, desde que o *seu* corpo se faça de intermediário para a ação. O mesmo com respeito à ligação alma-alma, ainda porque a alma é uma entidade de caráter material.

Esta alma material possui inclusive uma espécie de anatomia e de fisiologia:

> "Como ela (a alma) é a causa da respiração, do calor, da sensibilidade, dizemos que é constituída por quatro corpos: o vento, o ar (*sic*), o calor e enfim um corpo mais sutil ainda do que os outros três, que não pode ser isolado jamais e que não tem um nome especial, o corpo desconhecido que carrega a propriedade de sentir[347]. Esses quatro princípios da alma estão intimamente ligados uns aos outros"[348].

A predominância de um desses elementos determina um tipo de personalidade entre três: a alma fria, a alma quente e impetuosa e a alma tranqüila. Na primeira, predomina o vento, na segunda o calor e na terceira o ar. Em diversos momentos do pensamento helenístico surgem rudimentos, causais ou casuais, do que futuramente se chamaria de Ciência da Psicologia. Além desse, lembre-se aqui o conceito de natureza individual e o conflito entre essa e a opinião alheia, fonte ininterrupta de ameaça e dor real para os indivíduos.

A alma nasce com o corpo e se desenvolve com ele, refletindo as diversas idades do Homem: "De resto a experiência nos mostra que a alma segue as vicissitudes do corpo: a criança de membros ainda não desenvolvidos só pode ter pensamentos mal elaborados; quando suas forças crescem, sua sabedoria se amplia. Quando a velhice torna o corpo débil, ela enfraquece igualmente a inteligência" [349].

O seu destino após a morte do corpo não é vagar por aí, penada ou à procura de outro corpo para reencarnar. Ela morre junto com o corpo, assim como nasceu com ele. Ela escapa do corpo quando ele não mais pode detê-la. E, neste momento, o corpo começa a se decompor[350] . Quer dizer, primeiro morre sempre o corpo, a seguir, a alma. Um corpo sem alma não há de ser visto pelas ruas, de acordo com a razão epicurista.

---

[346] Ibidem.

[347] Tal descrição lembra o *animus*, a alma da alma segundo Lévy e outros. Confira-se o capítulo *1. O conceito de felicidade em Epicuro,* p. 8. Contudo, somos levados a descrer de que se trate da mesma coisa mais à frente por Renault, porque ele aparece com uma diferenciação entre alma e *espírito*; este espírito corresponderia ao *animus*, e já que ele é nominado, não pode ser a quarta parte da alma de acordo com a proposição dessa. "A alma está espalhada por todo o corpo, porque ele é inteiro sensível; mas ela está concentrada nos órgãos vitais, o peito (*sic*) e o coração. Ao passo que, com efeito, a vida resiste à mutilação das outras partes do corpo, ela se esvai desde que o coração seja atingido. De resto, é no coração que sentimos as alegrias e as tristezas, e às vezes esses sentimentos subsistem muito tempo a despeito das afecções contrárias que chegam da periferia; importa então distinguir a alma do espírito. A primeira está disseminada por todos os órgãos do corpo, o segundo está concentrado no peito" (op. cit., p. 66).

[348] Op. cit., p. 65.

[349] Op. cit., p. 68.

[350] Op. cit., p.67.

São os deuses os responsáveis pela morte?

E responsáveis pela morte tanto do corpo quanto da alma?

Assim como não são eles responsáveis pela vida, igualmente não respondem pela morte.

Eles não deram origem ao gênero humano, e não são os causadores dos seres humanos em particular, conseqüentemente. No primeiro caso, foi o acaso universal, baseado na necessidade de haver o esgotamento de todas as possibilidades de arranjos atômicos, que produziu a espécie humana, que daí descobriu por si só como se reproduzir[351]. Lembrando que o *necessitarismo universal* é aquilo que Epicuro combate em Demócrito e nos atomistas em geral, não teríamos aqui a aplicação deste princípio em um plano maior? Se Epicuro se refere ao plano das ações que envolvem os homens, também não teríamos a obrigação de os princípios que regem tais ações se processarem em termos universais? Permanecer no plano do mero acaso talvez seja o mais apropriado agora. Ainda que seja bastante sedutora a tese do francês. Diz ele: "A esta prova (da existência dos deuses), Epicuro acrescenta uma outra. Posto que existe uma infinidade de átomos, que se combinam entre si desde um tempo infinito, é necessário que todas as combinações possíveis sejam efetuadas. Ora, existe uma grande quantidade de seres mortais: é preciso então que existam também seres imortais, os deuses"[352].

Então, não há qualquer ligação obrigatória entre a morte e os deuses. Eles não determinam nem o fim de uma criatura em particular, perseguindo-a ou a libertando, nem a destruição em massa das populações, e igualmente não destroem planetas e galáxias inteiras a seu bel prazer. É a simples combinação atômica a responsável pela constituição das coisas e a sua destruição é resultado da decomposição dos combinados. A causa do rompimento das combinações não deve ser atribuída ao divino, mas a fatores naturais ou mecânicos. Por exemplo, a velhice, as doenças ou o contato violento entre os corpos, entendido socialmente como assassinato ou acidente. No âmbito das catástrofes naturais, o acaso é a mera explicação.

Essa idéia destrói completamente a utilidade da existência da religião. Pois para que servem as religiões senão assegurar paz na terra aos homens e o gozo no paraíso? Ou para, passando por cima de toda lei conhecida no universo, operar milagres? Salvar o que se considera perdido? Se ela não é capaz de se comunicar com os deuses, de fazer a ponte de ligação entre o fiel e os céus, ou se é incapaz de inflecti-los, qual a razão de seu existir?

Em compensação, qual a causa de ser dos deuses?

Deve-se responder a esta questão da mesma forma que se explica a razão de ser dos homens: o acaso. Uma vez que não foram os homens que criaram os deuses, então eles não podem ter qualquer função humana. Não podem servir a qualquer de seus desígnios. O acaso, aqui traduzido por sorte ou azar, joga um papel importante na ontologia de Epicuro. Por nascimento, alguns seres são beatos. Enquanto outros precisam aprender como caminhar em um mundo onde é muito fácil se perder.

Os deuses igualmente são compostos de átomos, e ainda que Epicuro tenha criado o argumento do chamado *consentimento universal* [353] , segundo o qual todos os povos teriam o conhecimento dos deuses, o que demonstraria a sua existência, isso não basta para

[351] Deve-se ressaltar que esta necessidade de todos os arranjos necessários se fazerem é coisa que Renault não localiza com precisão em Epicuro, a precisão bibliográfica pedida para um pesquisador contemporâneo.
[352] Op. cit., p. 70.
[353] De acordo com Renault, op. cit., p. 69.

explicar uma relação de dependência entre eles e os humanos[354]. Os deuses de Epicuro existem exclusivamente por um feliz acaso atômico e para se satisfazerem eternamente com a própria condição. Existem para gozar. Sim, eles, ao contrário dos humanos, são imortais, e, surdos aos apelos humanos, nada fazem a não ser aproveitar da condição privilegiada. Contudo, se os deuses são insensíveis aos homens, esses devem deles se afastar, porque nenhum beneficio decorreria de uma tentativa de aproximação? As coisas não funcionam exatamente assim. Da religião, o afastamento parece ser indicado, pois ela não intermedeia eficazmente a relação Homem-Deus. Dos deuses, todavia, os homens podem tirar um beneficio. Exclusivamente um. É o *exemplo*. Se os deuses não ajudam diretamente aos homens, eles podem servir de modelo para a sua felicidade. A beatitude divina é modelar para o bem estar humano na concepção de Epicuro. Long nos esclarece a situação:

> "Negócios humanos não interessam aos deuses. Mas os deuses são, ou deveriam ser, de interesse dos homens? Epicuro parece ter sustentado que certas formas de ritual e devoção privada são apropriadas porque, embora os deuses não possam ser tocados por preces ou sacrifícios, eles provêm os homens com um modelo de beatitude. Se um homem é beneficiado ou não pelos deuses, isso depende de seu estado mental quando ele apreende as *imagens* divinas. Se ele mesmo está tranqüilo, ele atingirá a visão correta dos deuses (Lucrécio, VI, 71-8), e uma passagem na *Carta a Meneceu* (124), talvez deva ser interpretada do mesmo modo: aqueles, cuja disposição já é similar àquela dos deuses, pode se apropriar e usufruir benefício das *imagens* divinas. É no mesmo espírito que Filodemo escreve: *Ele (isto é, Epicuro), apela ao completamente feliz para fortificar sua própria felicidade* (Diels, *Sitz, Berl*. 1916, p. 895)"[355].

Quer dizer, teríamos um beneficio indireto na existência dos deuses; não uma graça como entendida do modo tradicional, a cura de uma doença, etc. Por outro lado, pode-se argumentar que aquele que já possui um estado mental tranqüilo, para usar o termo do próprio Lucrécio, não precisaria da imagem de Deus. É duvidosa tal *ajuda* divina. A imagem da beatitude serviria mais como referência aos infelizes, mas esses, indispostos que estariam para ver as imagens verdadeiras dos deuses, não perceberiam a sua beleza, continuando em estado de perturbação.

Antes mesmo de entrar na Canônica, Renault sente necessidade da exposição da teoria do conhecimento, dizendo que a alma humana não é capaz de conhecer por ela mesma, sendo necessário que receba todas as informações a partir do ambiente exterior[356].

---

[354] Estóicos e epicuristas concordavam com a tese de que Deus existe. E a base dessa concordância estava na prevalência das idéias divinas nos homens. Assim o disse Cícero: "Os estóicos concordavam com Epicuro em que a força e a prevalência das idéias humanas de divindade proviam evidência da necessária existência de Deus ou deuses (*N.D.* II 5)" (*apud* Long, op. cit., p. 149). Mas eles divergiam quanto à face social dos cultos religiosos; os epicuristas os aprovavam, ainda que à sua maneira (ver p. 130, *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores*); os estóicos os negavam, preferindo compor sua filosofia com os deuses do Olimpo: "Os estóicos também diferiam grandemente dos epicuristas em seu tratamento da religião grega tradicional. Eles não aprovavam seus aspectos cerimoniais e rejeitavam sacrifícios, templos e imagens. Porém, eles acharam um lugar para o panteão olímpico interpretando os deuses individuais com nomes de fenômenos naturais (Hera ou Juno é o *ar*), os quais são manifestações divinas de uma deidade última, a natureza, cujo nome igualmente é Zeus. Fundamentalmente, a teologia estóica é panteísta. A divindade das estrelas e os grandes heróis do passado representam o trabalho da razão cósmica na sua mais perfeita forma" (idem).

[355] Op. cit., p. 48.

[356] Idem.

Conseqüentemente, a noção de Deus deve ser real porque vem de fora, não é invenção sua. Outrossim, é preciso que não os sentidos, os responsáveis usuais pela produção do conhecimento em seu primeiro momento, recebendo as informações dos objetos comuns do mundo, mas o espírito capte a informação da presença e da materialidade divina. Isso porque os átomos emanados do plano superior são de uma qualidade diferente, *mais delicados*, e passam pela peneira *mais grossa* dos sentidos. Na verdade, não são os átomos originais que emanam dos objetos e chegam aos sentidos ou ao espírito, são, todavia, o seu *simulacro*, o que se vai explicar com mais cuidado logo à frente, no estudo da Canônica. Os deuses nada têm de espiritual, e para justificar mais uma vez a sua materialidade, é esclarecedor reproduzir Renault:

> "Os simulacros sutis, que afetam o espírito sem serem detidos pelos sentidos, podem ser formados ao acaso e não emanarem de objetos realmente existentes. Mas os simulacros que representam os deuses são em número infinito, todos eles semelhantes uns aos outros; eles afluem de uma maneira contínua ao espírito de todos os homens, esta constância, esta unanimidade, nos constrange a crer que eles emanam de corpos reais, situados fora do mundo, e que os deuses existem"[357].

A par dessa materialidade, eles têm como característica central serem felizes. E o argumento utilizado para a beatitude divina deve ser deduzido da oposição que Renault faz entre felicidade e comprometimento.

A felicidade é suposta para os deuses[358], e na seqüência Renault a justifica na base da exclusão, o que, por outro lado, explicaria o distanciamento relativamente aos homens. Se a felicidade é um estado que não admite preocupações nem aborrecimentos, então, das duas uma, ou os deuses seriam preocupados e aborrecidos, ou seriam felizes, e como se pré-admitiu que eles são felizes, quer dizer que eles não são nem preocupados nem aborrecidos. E preocupados ou aborrecidos com o quê? Precisamente com as questões humanas. Por que os deuses haveriam de sair de seu espaço intramundos, de plenitude, para atender aos apelos humanos? Para se meter em suas querelas intermináveis ou para favorecer um e outro? Qual o seu ganho? E o que pode ganhar alguém que já é plenamente feliz, a não ser desfrutar da própria felicidade? Por tal razão os deuses de Epicuro seriam indiferentes aos apelos humanos. Não estariam comprometidos com nada além da própria beatitude. Que tal localizar na criação do mundo e em seu gerenciamento a razão da felicidade? Como ocorre para o demiurgo de Platão? A felicidade dos deuses não estaria precisamente aí? No que se pode chamar de generosidade? Para Epicuro, no entender de Renault[359], não pode existir qualquer doação sem a esperança de retorno, daí a impossibilidade da generosidade, porque esta, pois, espera, no fundo, algo em troca. E essa espera é fonte de angústia, e a felicidade não comporta tal sentimento. A se julgar verdade as palavras do comentador, bem podemos imaginar o que era a amizade para Epicuro, uma troca, um preenchimento de necessidades, ainda que fosse no plano sentimental. E que tal falar de amor, cuja marca inconfundível seria o desinteresse? Assim responde Renault para tal possibilidade:

> "Se Platão, no mito do *Timeu*, apresentou o mundo organizado por um demiurgo, foi porque, para ele, só existe felicidade no ato generoso, na doação sem esperança de retorno, no amor. Para Epicuro, o amor não tem nada de divino; ele não passa de uma ilusão humana determinada por uma

[357] Op. cit., p. 70.
[358] Op. cit. p. 71.
[359] Op. cit., p. 72.

> necessidade física. A natureza, nela mesma, não comporta qualquer grau de harmonia, de concerto, de união. Ela é composta de indivíduos separados, que existem cada um para si; a parte não existe para o todo. O universo é a resultante das partes que existem cada uma nelas mesmas e para elas mesmas"[360].

A felicidade dos deuses deve ser entendida enquanto uma espécie de imobilismo contemplativo, uma vez que desobrigados de qualquer coisa, sem necessidades os impingindo, não fariam nada mais do que habitar, plenos, os espaços intramundos; habitar e falar uns com os outros, e, falar o grego, já que essa seria a mais bela das línguas[361]. Assim Renault confirma a idéia: "Pela maneira através da qual se comportam seus deuses, vemos também com clareza o que Epicuro entendia por vida feliz; a felicidade, para ele, consiste em se sentir vivo, em não ter nem necessidades nem cuidados, em não se ocupar de qualquer negócio; a felicidade não está na ação, mas no repouso" [362].

Para finalizar a Física de Epicuro, dois pontos que nos dizem: o ser feliz é o ser semelhante ao Homem, mas não é o Homem, e o mundo feliz está próximo do mundo dos homens, mas não é a Terra. Quais são eles?

Os deuses precisam ter uma forma, posto que eles são materiais, e não uma substância. E qual seria ela? A forma dos deuses é exatamente a dos homens, para maior inveja e fúria desses. "Nos intramundos, os deuses vivem então sem necessidades, sem cuidados, em número infinito. Como não há felicidade sem sabedoria, sabedoria sem razão, razão sem um corpo sob a forma humana, os deuses possuem a forma humana e falam entre eles..." [363]. Pois, qual seria a diferença determinante entre mortalidade e imortalidade? Entre deuses e homens? A qualidade e a combinação atômica parecem ser a resposta, e, por um triz, os homens não foram deuses, e os deuses, homens, graças ao capricho do universo.

Se o mundo feliz não é a Terra, qual é ele, entretanto? E onde se localiza?

Não é a Terra e também não é nenhum outro planeta ou astro do sistema e dos sistemas dispostos pelo urano. A zona da perfeição e da felicidade é aquela chamada de *intramundos*, exatamente por compreender o intervalo entre um mundo e outro; e ela é completa desse modo porque lá os átomos não jogam seu papel caótico, lá é que habitam os deuses felizes, longe das paixões que arrasam os humanos.

> "Compreendamos então que o lugar dos deuses imortais não é num mundo destinado à destruição...Este raciocínio se aplica ao mundo terrestre e é valido para todos os mundos do universo. Onde os deuses poderiam se refugiar para gozar em paz e sem fim de sua beatitude? De uma maneira assaz inesperada, Epicuro responde que existem espaços serenos que não são atravessados por nenhum movimento dos átomos, esses são aqueles que separam os mundos"[364].

Àqueles que acham que a existência dos deuses não cabe no pensamento materialista, que esta condição do espaço protegida do movimento atômico não se harmoniza com o resto turbulento do cosmos - por exemplo, como se daria a queda dos átomos nesta geometria?-, Renault levanta a hipótese de que Epicuro teria preparado um lugar para a divindade em

---

[360] Op. cit., p. 75.
[361] Op. cit., p. 73. Long refina a informação: "No Epicurismo tardio de Filodemo mais coisas positivas foram ditas sobre os deuses, incluindo o fato de que eles falavam grego! Mas Epicuro, tanto quanto sabemos, não se aprofundou em tal antropomorfismo cru" (op. cit., p. 48).
[362] Op. cit., p. 75.
[363] Op. cit. p. 73.
[364] Idem.

sua filosofia por conta do medo que tinha de sofrer alguma perseguição, tal qual ocorreu com Sócrates:

> "Epicuro não se satisfez em mostrar que o mundo e que a alma são, em razão de sua natureza composta, destinados à destruição? Para fazer face a esta objeção (a de que ele teria ido além deste *telos* angustiante dos seres, o que representa uma concessão em seu corpus dogmático), ele acrescenta, é verdade, que os deuses não possuem um corpo, mas algo como um corpo, que eles não possuem, propriamente falando, sangue, músculos e ossos, mas algo como sangue, músculos e ossos. Essas distinções não são fáceis de alcançar e fazem supor que aquele que as propôs procurava, sobretudo, sustentando a existência dos deuses, escapar à sorte de Anaxágoras, de Sócrates, aos cruéis tratamentos que seus contemporâneos pareciam dispostos a outorgar aos ateus. O que fortifica esta hipótese, é que Epicuro professava uma grande admiração por Anaxágoras e que, por outro lado, a prudência era a seus olhos a primeira qualidade do sábio"[365].

A fala de Long reafirma e ajuda a esclarecer essa problemática:

> "A tenuidade da estrutura dos deuses é explicada por *imagens*, as quais formam seus corpos, uma teoria ridicularizada pelos críticos antigos (*N. D.* I, 105). Podemos ver agora porque não se diz dos deuses que eles têm corpo, mas *quasi* (como no original) corpo, não sangue, mas quasi sangue (Cic. *N. D.* I, 49). Eles são vistos, sobretudo, em sonhos e são eles mesmos, em substância, parecidos com os sonhos, insubstanciais como as *imagens* que caracterizam o seu ser. Pode parecer estranho que Epicuro tenha atribuído a tais criaturas a felicidade perfeita, mas isso se torna menos singular quando aprendemos no que consiste a sua felicidade. Ela é alguma coisa mais propriamente negativa ao invés de positiva. Os deuses não têm ocupação, não podem ser afetados por qualquer dor, não estão submetidos a qualquer mudança. Eles não ficam no mundo, porém, nos espaços que separam um mundo do outro (*intermundia*, Cic. *N. D.* I, 18). E uma vez que Epicuro proclama que a ausência de dor é o mais alto prazer, e o prazer é a essência da felicidade, os deuses são perfeitamente felizes"[366].

A Canônica é a teoria do conhecimento. A parte da filosofia que vai explicar os dados apresentados como verdadeiros, no caso, os dados da Física, da física de Epicuro. Ela é que vai esclarecer ou justificar como funciona o conhecimento do mundo e o conhecimento em si mesmo.

E o método utilizado por Epicuro em sua teoria do conhecimento não é *a priorístico*, mas de natureza *a posteriori*. Quer dizer, ele parte da experiência para chegar às suas verdades cognitivas.

O método experimental de Epicuro tem como base duas premissas. A primeira diz que a razão não tem nenhuma idéia inata e que tudo aquilo que nela se encontra, se liga com as sensações ou passou antes pelos sentidos. A segunda, que a sensação é verdadeira e que existem as evidências sensíveis.

Conseqüentemente, todos os fenômenos presentes na razão se dividem entre *idéias* (o que Epicuro, segundo Renault, chamava de *doxas* [367]) e *sensações*. As idéias podem ser resumidas nas representações dos objetos que não estão presentes imediatamente nos sentidos, por exemplo, o átomo e o vazio; as sensações são, ao contrário, de manifestação

[365] Op. cit., p. 74.
[366] Op. cit., p. 48.
[367] Op. cit., p. 78.

imediata aos sentidos, por exemplo, o frio e o calor. Se tomadas em um sentido geral, isto é, separadas do momento atual de representação, se transformam em idéias.

As idéias têm origem nas sensações, não ao contrário. E a partir dessa tese, entendemos o que Epicuro chama de *prolêpsis*, que é a produção de sensações tendo como base uma informação exterior presente na lembrança ou nos sentidos. O que os franceses chamam de *antecipação* [368]. Por exemplo, quando se vê fogo, logo se faz sentir a ameaça do que ele pode causar, por mais distante que esteja. Renault assim resume o problema: "Então não existem idéias puras; todas as nossas idéias nascem das sensações e se reduzem às sensações: elas se produzem por contigüidade e por semelhança: a razão não acrescenta nada ao conteúdo do pensamento; ela só faz combinar os dados dos sentidos" [369]. Em Long, *prolêpsis* aparece ligeiramente diferente:

> "Atenção concentrada às impressões claras é o primeiro estágio na aquisição do conhecimento. Porém, Epicuro não achava que isso fosse suficiente. Pois, por mais que sejam claras, nossas impressões dos sentidos podem não constituir conhecimento. Elas não nos dizem o que uma coisa é. Antes que juízos sobre objetos possam ser feitos, nossas impressões dos sentidos precisam ser classificadas, rotuladas e assim diferenciadas umas das outras. Epicuro propôs satisfazer estas condições através daquilo ele chamou de *prolêpseis*, *pré-concepções* (Cícero, *N. D.* I, 44, diz que Epicuro foi o primeiro a usar a palavra *prolêpsis* neste sentido). Essas são conceitos gerais ou imagens mentais produzidas por repetidas impressões dos sentidos que são tanto claras como similares em espécie. Elas persistem após as sensações particulares cessarem e constituem uma marca de nossa experiência do mundo. Adquirimos um conceito ou *prolêpsis* de Homem através de repetidas e rememoradas experiências de homens particulares. Por este motivo somos capazes de interpretar novas sensações comparando-as com pré-concepções e todos os nossos julgamentos sobre os objetos são feitos nesta base de experiências gravadas, as quais classificamos pelo uso da linguagem (D.L.X, 33)"[370].

Então as *prolêpseis* são o segundo estágio do processo do conhecimento; o primeiro são as sensações. E estas ainda se dividem em sensações claras e não-claras. Long assinala o uso das primeiras: "Para usar a evidência dos sentidos como material para estabelecer proposições verdadeiras sobre o mundo, Epicuro assumiu a validade de certos axiomas, um desses já foi estabelecido: *Impressões dos sentidos que são claras provêm informação acurada sobre a aparência externa e as propriedades dos objetos*" [371]. Resumindo, uma *prolêpsis* não é uma sensação e também não é um conceito acabado da razão, é uma composição das duas coisas e o estágio intermediário do conhecimento, que possui este percurso progressivo no rumo do esclarecimento: sensação, *prolêpsis* e conhecimento[372].

---

[368] Op. cit., p. 79.
[369] Op. cit., p. 81.
[370] *Hellenistic Philosophy*, p. 23.
[371] Op. cit., p. 26. É na *Carta a Heródoto* 51 e nas *Máximas capitais* XXIV que se encontram os princípios de tais axiomas; e, de maneira formalizada, em Sexto Empírico, *Advesrus Mathematicus*, VII 212-213 (Us. 247. Confira-se a nota 2 dessa mesma página 26 de Long.
[372] Uma das semelhanças entre Estoicismo e Epicurismo está no processo de ocorrência do conhecimento. O que é chamado de pré-concepção ou *prolêpsis* por Epicuro é virtualmente igual ao primeiro momento do conhecimento para os estóicos, as chamadas *impressões* (Long, op. cit., p. 124). Para os estóicos, os homens nascem com a consciência tal qual uma folha em branco e as informações são a seguir impressas nela a partir da intermediação dos sentidos. As impressões deixam uma marca de sua ocorrência na mente, e repetidas marcas da mesma coisa ou tipo de coisa dão nascimento aos conceitos gerais (idem). Esses, porém, podem

Long conclui que, no fundo, o estabelecimento das *prolêpseis* por Epicuro responde a uma necessidade de afirmar a possibilidade do conhecimento verdadeiro e que elas correspondem às *impressões cognitivas* dos estóicos[373]. O que divide a filosofia helenística: de um lado, os estóicos e epicuristas crentes na existência do conhecimento verdadeiro e do outro, os céticos e os pirronistas, incrédulos na possibilidade de alcançar o conhecimento verdadeiro[374]. A implicação moral dessas teorias do conhecimento é o seu desdobramento prático: se não há verdade, como pode haver o certo e o errado? E se há verdade, como vincular a ela o certo e o errado? No caso do ceticismo, a solução é fácil: não há certo ou errado. Já que não existe a verdade. Mas nem Pirro nem Enesidemo ou qualquer outro cético recomendava agir de um modo que aviltasse o senso comum, ao contrário; Pirro sugeria que se fizesse a trilha do socialmente aceito. O resultado de uma afirmação oposta a isso seria o caos social, como já se viu inúmeras vezes ao longo da história, quando vontades e verdades particulares e de grupos se impuseram a outras e se colocaram acima das leis.

E como se dá o nascimento de uma idéia a partir do mundo exterior ao sujeito?

Pelo contato.

Do contato do objeto exterior com os sentidos do sujeito.

Esse contato inicialmente dá origem à sensação, e na seqüência, esta produz a idéia.

Quando o contato é de corpo para corpo, pele para pele, cabelo ou unha para pele - ou mesmo a língua-, ou seja, quando o tato está em jogo, esta impressão é direta, gerando uma sensação[375]; mas à distância, ocorre um outro fenômeno; isto é, relativamente aos demais

---

nascer de outros processos mentais que não a impressão dos sentidos, por exemplo, semelhança, analogia, transposição e contrariedade (ibidem). Por isso, a mera consciência de uma coisa, de um objeto sensível, não é o bastante para produzir uma impressão. "Para estar consciente de qualquer coisa, a mente de um homem precisa ter algo apresentado a ela" (ibidem). Assim, "sua capacidade (a do Homem) de formar conceitos gerais é inata, mas a realização desta capacidade pede experiência, experiência do mundo externo e autoconsciência, consciência de seus próprios estados mentais. A inteligência é moldada e desenvolvida pelos conceitos gerais que um homem *naturalmente* constrói a partir de suas experiências sensoriais" (ibidem). Ou seja, conhecimento pede o acerto e o erro e a maturidade para não cair nas armadilhas dos sentidos e da própria mente, que é capaz de fabricar quimeras através daqueles processos, a semelhança, analogia, etc.

[373] Op. cit., p. 79.

[374] Complementarmente podemos dizer que a crítica de Pirro se voltava exclusivamente contra aqueles que acreditavam poder conhecer a verdade, não às manifestações populares do saber, o senso comum. Outrossim, o limite do conhecimento para Pirro era o fenômeno, a sua ocorrência ou não. Sobre esta ocorrência, nada poderia ser dito. Long, dessa maneira explica o caso: "O objeto do ataque pirronista não são as atitudes do senso comum em relação ao mundo, mas as afirmações filosóficas relativamente ao conhecimento. O conhecimento faz uma requisição à certeza, seja ele acerca da natureza dos objetos materiais, da estrutura do universo, dos valores morais ou da existência de Deus. No ceticismo de Pirro não estamos proibidos de dizer que vemos gatos e cachorros, ou, como a sua terminologia poderia colocar isso, que os gatos e cachorros *aparecem* para nós. Todavia, as experiências perceptivas que nós não temos, argui ele, não nos capacita a dizer coisa alguma sobre as entidades as quais assumimos existir independentemente de tais experiências" (op. cit., p. 86).

[375] O percurso é assim descrito por Renault: "Quando uma sensação tátil nasce em nós, isso se dá porque um corpo exterior ao nosso faz impressão sobre uma parte qualquer de nossa pele. Não ocorre aqui qualquer ação à distância, nenhuma simpatia misteriosa. Um tremor se propaga, por contato direto, do corpo tocado no corpo que toca; se este último for inanimado, a sensação não se produzirá: é preciso, para que ela se produza, que o choque se transmita das partes grosseiras do corpo aos corpúsculos mais finos da alma, disseminados por toda a massa do corpo, e que esses aqui comuniquem o choque à parte mais sutil da alma concentrada no coração. A sensação resulta então de um estremecimento determinado no organismo vivo por um choque exterior" (op cit., p, 81).

sentidos, observa-se uma variação na teoria de Epicuro, e esta responde pelo nome de *simulacro*. E o que é um simulacro?

Simulacros são átomos cópias do objeto original que os produzem e que escapam desse objeto e são atirados em direção ao receptor. Esses átomos então informam a sua presença a este receptor. Neste contato temos o primeiro grau do conhecimento para Epicuro, a sensação, e a seguir tem-se a idéia.

Claro que Epicuro desconhecia a teoria das vibrações, mas a sua hipótese dos simulacros escapando de um corpo para penetrar em outro se assemelha bastante às verdades modernas sobre o assunto (relativamente à visão e a audição; em relação ao olfato, há um acerto ainda maior, porque o corpo que emite o cheiro realmente deixa escapar átomos de si[376]). Dizendo de outro modo, para Epicuro são átomos que escapam dos corpos, para a Física moderna são vibrações que partem dos corpos.

A sensação está sempre correta, a idéia pode falhar.

Tal tese, que faria estremecer os cartesianos, tem como fundamento a hipótese de que na origem do conhecimento os objetos do mundo são permanentes. Quer dizer, eles não se alteram nunca, o que pode sofrer alterações são as consciências. Assim, todo erro presente no processo cognitivo caberia a essas, não às coisas.

A alma, no primeiro momento, também não tem culpa nenhuma num possível erro, porque ela recebe diretamente a impressão do objeto, e não há interferência da consciência do sujeito nessa operação.

> "Resultando sempre de um encontro, de um contato imediato, a sensação, este primeiro conhecimento, não é, em grau algum, nossa obra, o resultado de nossa iniciativa. Ela é determinada em nossa alma pelo próprio objeto. Quando ela penetra em nós, seguindo a impressão, nossa passividade é total; não evocamos nenhuma lembrança, não formamos qualquer hipótese, não fazemos qualquer raciocínio. A sensação é um pensamento simples, elementar, ela é como que o átomo do pensamento"[377].

E "A sensação não pode ir além nem aquém do objeto sentido. Ela não pode ser enganosa. Então, não há erro nos sentidos" [378].

A ocorrência do erro é posterior, e a culpa sempre é da consciência do indivíduo. Então, como esses erros podem ocorrer?

A falha no julgamento advém da percepção incorreta do mundo, ou da *prolêpsis*, da antecipação do julgamento sobre as coisas. Se uma pessoa recebe uma informação do mundo exterior e a seguir esta se vê contrariada por evidências mais fortes, a culpa não é dos sentidos, mas dela mesma, que julgou antecipada e incorretamente o que lhe chegara. Renault faz uso do exemplo caro ao próprio Epicuro, o da torre vista ao longe [379]. Esta, vista ao longe, parece redonda, mas esse parecer não se manifesta, afinal, de acordo com o ser. O que acontece é que os simulacros emanados dela até chegar ao observador sofrem desvios e desgastes que desbastam a sua forma original, fazendo-a parecer redonda. Nesse caso, não há erro dos sentidos aqui? Que faz parecer redondo o que é quadrado na origem?

---

[376] Confira-se p. 83, Renault, op. cit.
[377] Op. cit., p. 83.
[378] Op. cit., p. 84.
[379] Op. cit., p. 87.

Não. O que ocorre é o erro da razão, que desconhece como funciona a natureza, que desconhece o processo ao qual os simulacros estão submetidos. Então, a razão apressadamente oferece um juízo sobre a coisa vista, o que a proximidade com o objeto vai cuidadosamente desmentir.

> "Dizer, com efeito, que a trezentos passos existe uma torre redonda, é ultrapassar aquilo que é dado, é fazer uma hipótese, julgar que na seqüência das sensações visuais que se experimenta atualmente, se provará, à medida que se aproxime, outras que não cessarão de estar de acordo com as primeiras, e que enfim, chegando até a torre, se verificará, tocando-a, a sensação de um objeto redondo. A contradição não está então entre duas sensações, mas entre duas antecipações de sensações. Ela não é imputável aos sentidos, mas à razão" [380].

A contradição é o signo do erro, nos diz Renault[381]. E essa é empurrada sempre para a razão, para a interpretação dos fenômenos do mundo. Assim, como mais um exemplo, o gosto flutuante dos alimentos, do vinho, especialmente[382], é devido não ao próprio, mas às diferenças encontradas no consumidor, ou seja, os átomos da boca variam de bebedor para bebedor, na forma, no tamanho, fazendo parecer o vinho, para uns, doce, e para outros, amargo. O erro não está nessa disposição atômica, na natureza física do receptor, mas em antecipar o julgamento do vinho, dizendo que ele é doce ou amargo.

O mundo está pleno de exemplos assim; como o da colher que mergulhada no copo d'água parece torta, da imagem do céu imenso que parece caber numa poça de água, do barco em movimento que oferece a seu passageiro a dupla sensação de que ele está parado e a margem do rio, em movimento [383]. Cabe aos homens saber a natureza do mundo para não se enganarem. "Não somente (os epicuristas) conheciam essas ilusões, como reconheciam que são ilusões. Todavia, ao invés de atribuí-las aos sentidos, eles as atribuíam ao espírito. Eles não confundiam, de fato, sensação e percepção, a percepção sendo sempre uma interpretação, uma antecipação, uma idéia, obra da razão e não o resultado de uma impressão material" [384].

No que pese a dificuldade para sustentar um método empírico desta envergadura para a interpretação de fenômenos não verificáveis imediatamente pelos sentidos, veja-se, por exemplo, a medição das dimensões dos corpos celestes ou a intelecção das partículas subatômicas[385], essa canônica de Epicuro bem aplica-se à questão fundamental da sua filosofia, a moral, o buscar a felicidade, na medida em que obriga o homem a olhar para si e verificar se a causa de sua dor não está em si mesmo. Ao invés de simplesmente atribuir seus problemas ao mundo, o sujeito antes precisa averiguar a sua situação interna para que não incorra em grave erro. Por outro lado, tal teoria do conhecimento corre o risco de sugerir, por semelhança, atribuir a verdade ao que está fora do sujeito, negando a sua dimensão interna. O limite para separar o certo do errado aqui é diferenciar *natureza* do *universo humano*. Na natureza o homem pode buscar certezas, no universo humano, no meio social, essas são exceções, não a regra.

---

[380] Idem.
[381] Op. cit., p. 86.
[382] Op. cit., p. 88.
[383] Op. cit., p. 89.
[384] Idem.
[385] Um dos dogmas da física epicurista era exatamente afirmar que o sol é do tamanho tal qual ele se apresenta aos olhos. Confira-se Renault, op. cit. p. 90.

Saber não é um desejo natural para Epicuro.

Ser feliz é o que todos os homens desejam por natureza.

Assim, na constituição de sua moral, a terceira parte do seu sistema filosófico e aquela mais facilmente compreensível pela maior parte dos homens, Epicuro apresenta as regras imediatas para que esses tenham acesso ao bem soberano.

Elas são resumidas por Renault em 8 orientações gerais:

1. O bem não reside no agradar aos deuses
2. O bem não está no praticar a virtude
3. O bem é o prazer
4. O que torna possível a constituição de uma moral é o poder do Homem de pensar o passado
5. Ninguém pode ser feliz sem ser sábio
6. Ninguém pode ser feliz sem ser corajoso
7. Ninguém pode ser feliz sem ser justo
8. Importa mais para a felicidade uma alma tranqüila do que um corpo sem dor

Renault retorna à velha questão da religião e sua importância para Epicuro no primeiro item. E por que ele faz isso? Para dizer novamente que a felicidade humana não está atrelada a nada além do que a própria condição. Não existe uma instância superior que diga ao Homem como ser feliz ou que será desgraçado se não cumprir as suas normas. E ao longo da História esse modo de pensar tem sido responsável pela danação de milhões de viventes. Porque não olham objetivamente para si mesmos, porque conferem ao outro, aos sacerdotes e aos fantasmas das religiões, o direito de proclamar o que lhes faz felizes.

O medo do castigo e a esperança de ter seus desejos atendidos é o que cria o fiel, termo assaz apropriado. Um obediente, um cego muitas vezes. E para combater tal pensamento infundado, Renault nos diz: "Não se vê a terra se abrir sob os pés dos blasfemadores; o luto, a miséria, as doenças e a morte não deixam de se abater tanto sobre os fiéis quanto sobre os ímpios" [386].

"Sempre enganadora, a religião é, às vezes, criminosa" [387]. Informa-nos Renault. Quer dizer, o mal nem sempre é praticado contra si mesmo, o que seria uma coisa aceitável para quem está do lado de fora. O problema acontece quando esse mal se expande para o corpo social. Aí teríamos afetados quem não tem nada a ver com o problema. E a história mostra, mesmo recentemente, o quanto é perversa a ação das religiões sobre o tecido social, restringindo liberdades civis, proibindo até mesmo manifestações artísticas. Desta verdade segue que para Epicuro, segundo Renault, as religiões que permanecem são apenas aquelas que recomendam o bem comum: "Um povo ao qual seus padres prescrevessem o homicídio e o roubo não tardaria a perecer: eis porque as únicas religiões que duram são aquelas que prescrevem ações conforme a utilidade comum" [388].

Todavia, mesmo nesse último caso, não se faz a coisa correta pela causa certa. Admitindo-se, por um momento, que a religião seja algo positivo. É em louvor dos deuses que se recomenda a boa ação para a coletividade, e não pela coletividade ela mesma. Ou seja, o bem aqui é um acidente. E a felicidade deve ter fundamentos sólidos, o que não se

[386] Op. cit., p. 95.
[387] Op. cit., p. 96.
[388] Idem.

consegue rogando às deidades. A instabilidade de humor dos deuses, mormente dos gregos, é prosaica.

"Segundo Epicuro, de fato, como segundo toda a antiguidade, o homem de bem, o sábio, é o homem ao qual nada perturba, aquele que não baixa a sua cabeça, não dobra seu joelho perante ninguém; este homem é impassível, diante do qual ninguém, nem mortal nem deus, pode se vangloriar de deter a felicidade ou a infelicidade" [389]. Isto é, a felicidade tem como base a segurança, a sensação de que ela não depende de fatores exteriores, de que está sob o próprio controle. O que confere essa segurança às almas? A virtude.

Mas que não se pense essa virtude tal qual ela é vista ordinariamente, uma relação de compromissos com o todo social e com uma natureza idealizada que pediria tal comportamento. E, pior, que não daria nada material em troca, apenas a satisfação de se fazer o correto. Esta é uma virtude pessoal, que coloca o indivíduo à frente do todo. Só assim se pode pensar essa propriedade em Epicuro. A virtude aqui assegura ao virtuoso uma condição de bem estar que antes de tudo é preservação de si e desfrute do bem porventura advindo.

"A virtude não está na prática do bem". Proclama-o claramente Renault[390].

E por conta do quê o autor grita uma intenção que parece ser uma heresia aos homens de boa vontade? Porque a tese, defendida por pensadores como Platão, Aristóteles e pelos estóicos[391], supõe que a natureza íntima dos sujeitos seja composta pela razão e que esta razão dirija a natureza universal[392]. Idéias absolutamente estranhas a Epicuro.

Materialista, Epicuro se recusa a ver na natureza um princípio organizador e inteligente. Princípio semelhante, de fato, até existiria, e se chamaria *acaso*. O que ele observa, verdadeiramente, é a ocorrência dos átomos, e a partir deles, a composição do mundo segundo esta falta de ordem e de princípio inteligente (nos moldes da tradição helênica) [393].

Renault vai mais adiante e afirma que, no pensamento epicurista, a razão é constituída não por idéias, mas por sensações e afecções experimentadas casualmente: "A razão, quer dizer, as idéias de beleza, verdade e de bem, ao invés de presidir a organização de nossos

---

[389] Op. cit., p. 97.
[390] Op. cit., p. 99.
[391] Idem.
[392] Ibidem.
[393] Ao contrário do que ocorre no Estoicismo, no Epicurismo não há uma razão na natureza, a qual apresentaria uma harmonia e justificativa para o acontecimento das coisas. E, nesse sentido, o Epicurismo é uma dissonância na Filosofia grega. Long utiliza como exemplo os pré-socráticos, mas queremos lembrar também dos clássicos, para Platão igualmente havia tal ordem e racionalidade no mundo. Basta nos recordarmos do demiurgo (ver *Primeiro aspecto...*, p. 92). Diz Long: "Colocando um princípio cósmico que não é apenas inteligível, mas também inteligente, os estóicos variaram sutilmente em relação aos epicuristas. Contudo, na tradição filosófica grega são os epicuristas que aparecem como excepcionais. A maior parte dos pré-socráticos, com exceção dos atomistas, via evidências de razão nos fenômenos naturais. Anaxágoras colocava a mente como a primeira causa de todas as coisas, e um pensador um pouco mais jovem, Diógenes de Apolônia, tentou explicar o mundo por uma referência ao ar, atribuindo ao ar inteligência e o identificando com Deus. Ele sustentava que o ar *invade* e *dispõe* todas as coisas, sendo ele mesmo sujeito à variações de temperatura, umidade e velocidade (DK 64b5). Como Anaxímenes, uma centena de anos antes dele, Diógenes olhou a alma humana como ar e então, em seus princípios, enquanto uma *porção* de Deus. Em um fragmento preservado por Simplicius, ele escreve: *Porque sem inteligência não seria possível para coisa alguma ser assim distribuída nem manter as medidas de todas as coisas - inverno e verão, noite e dia, chuvas e ventos e o ar ameno; e se a pessoa desejar refletir, tudo o mais será encontrado disposto no melhor modo possível* (DK 64b3)" (op. cit., p. 150).

pensamentos, resulta de experiências que o acaso nos faz sentir; por ela mesma, ela não é nada. Tudo o que há de real nela, é a sua matéria, as sensações e as afecções. São essas últimas e não as idéias que constituem nossa natureza, nossa essência" [394].

Então, nesses termos, a realização da virtude não traz nenhum prazer espiritual, o reconhecimento de estar fazendo a coisa certa, ademais, claro, de não trazer benefícios materiais. Os homens não carregam qualquer semente da virtude, e, portanto, não vão encontrar beleza na observação de sua realização, numa ordem universal. Por outro lado, a justiça, uma das outras dimensões da virtude, paralelamente à verdade e à beleza ou ordem, não pode seduzir a mente epicurista. Antes de tudo, porque não existe uma justiça universal, um princípio de justiça que guie a todos os homens; essa é sempre produto de uma convenção social, a qual varia ou pode variar de um agrupamento humano para outro. "Como poderíamos ser feliz na consciência de nossa justiça, visto que não existe um tipo de justiça que se impõe a tudo o que vive e a tudo o que pensa, posto que a justiça não é nada em si? Como poderíamos sentir alegria em reconhecer a conformidade de nossa conduta à ordem universal, já que não existe ordem universal e que os mundos são joguetes da fortuna cega"?[395]. E, acrescentamos, como haveríamos de incorporar uma noção de dever diante desta confusão?

A pergunta oriunda daí é então: Por que ser virtuoso? Se isto não me traz qualquer vantagem? Se a virtude não leva à felicidade?

"Não existem bens sensíveis e um bem moral, a virtude, que se colocaria acima de todos os bens sensíveis; só existe um bem, o prazer" [396].

A virtude pela virtude é impensável para Epicuro. Contudo, isso não pode ser entendido como apologia do desregramento moral, o que inviabilizaria uma vida em comum, além da própria felicidade. A prática da virtude é recomendada sim pelo filósofo, basta lembrarmos o disposto em *1. O conceito de felicidade em Epicuro* [397], no qual *phrônesis* é definida como o maior dos bens, mais importante do que a própria Filosofia, a virtude da qual provêm todas as outras virtudes e sem a qual o prazer não passa de um lapso fugaz. O prazer e as virtudes são co-naturais e não se pode separar o bem viver ou o viver com prazer das virtudes. Traduzindo, se Epicuro não recomenda a prática da virtude pelas razões que o fazem Platão, Aristóteles, os estóicos e outros filósofos *idealistas*, ele o faz por uma razão de ordem objetiva. A prudência é recomendada por uma causa óbvia, porque sem ela, é bem provável que os homens não consigam ir muito longe em seu existir, vítimas da própria ignorância ou do desmedido espírito aventureiro. E na equação virtude-prazer-prudência-honestidade-justiça, temos um bem viver que é fruto de um agir com correção, o que dificilmente seria atingido sem a justiça ou honestidade, porque num mundo sem essas virtudes, a segurança para simplesmente existir seria uma raridade.

Uma moral destituída de metafísica, um toma lá dá cá. O que é aquilo que efetivamente funciona dentre os homens, tão pouco preocupados com a verdade e a beleza das coisas. Verdade é coisa de filósofo, e beleza, de artista. Elementos para os quais os humanos comuns dão atenção em suas horas vagas. Com esta praticidade, a moral de Epicuro dissiparia os últimos fantasmas que rondariam as almas: o dever e a virtude[398]; os outros, só

[394] Op. cit., p. 100.
[395] Idem.
[396] Op. cit., p. 101.
[397] P. 6.
[398] Renault, op. cit., p. 101.

para lembrar, são aqueles destruídos pela Física e pela Canônica, a presença dos deuses por trás dos fenômenos naturais e a metafísica por baixo das idéias, as quais devem ser reduzidas às sensações.

O bem é o prazer.

O mal é a dor.

E as noções de prazer e dor são dadas pela natureza, não pela cabeça racionalista e a sua propriedade de fabricar idéias. "Teríamos formado a noção do bem e do mal se não tivéssemos experimentado nem o prazer, nem a dor? Evidentemente não. Conseqüentemente, essas noções não têm outro conteúdo que as afecções agradáveis ou dolorosas; e como a forma não é nada e a matéria é tudo, devemos decidir que o bem é o prazer e o mal, a dor" [399].

A felicidade, portanto, se atinge vivendo segundo a natureza. Todavia, o que isso precisamente quer dizer? Quer dizer que a norma não se encontra naquilo que é artificial ou constituído pelos homens. "Para encontrar o homem em sua natureza verdadeira, não é preciso então considerar o homem feito, que sofreu a ação da educação e da experiência" [400]. É da observação e não do raciocínio que se apreende o natural. Da observação das crianças recém-nascidas e das bestas selvagens, as quais existem basicamente por dois princípios: o fugir das dores e o estender a condição prazerosa quando ela é encontrada. "Uma vez esclarecidos por esses fatos, quando nos interrogamos sinceramente a nós mesmos, sentimos rapidamente que é preciso fugir da dor e perseguir o prazer, assim como nós sentimos o calor do corpo, a brancura da neve e a doçura do mel" [401].

Esse resumo do que seria a relação do homem com a natureza segundo Epicuro, feito por Renault, evidentemente é simplista. Porque comete uma contradição ululante, que é aquela que diz que os homens devem se guiar pela experiência e ao mesmo tempo afirma que para encontrar sua verdadeira natureza eles não devem considerar aqueles que sofreram a ação da educação e da experiência. "É preciso (para conhecer o homem em sua verdadeira natureza) proceder não *a priori*, mas *a posteriori*; não é necessário raciocinar, mas observar", escreve Renault [402]. Ora, como eu vou me guiar pela experiência e ao mesmo tempo desconsiderar aqueles que já sofreram a ação da experiência? Serve apenas a minha experiência? A observação do outro de nada vale? Devo aprender apenas com os meus próprios erros? Os erros e acertos alheios não me são modelares para coisa alguma? E mais, os homens são animais, sim, mas também estão colocados em uma outra categoria, a da razão, são animais racionais, e a sua existência coletiva é bem diferente da dos animais selvagens, e a menos que se pretenda viver como eles, o saber como os homens viveram e vivem, sofrem e são felizes, são informações valiosas para o bem viver pessoal. Daí condenar a educação é de uma miopia absoluta. Porque, idealmente, ela ofereceria, para estudo e observação, a História humana e enquanto conseqüência, as melhores condições para se viver. A distinção de Renault para a condenação de um só tipo de educação, aquela que afasta o Homem da natureza, não é realizada, ocorre uma generalização aqui. Acresça-se a isso o fato de que Epicuro não era de linhagem cínica e abominava qualquer concentração humana, considerando-a hipócrita e irrealizável; ao contrário, louvava a vida entre seus pares, seus iguais, e reconhecia a necessidade de respeitar leis e costumes, o que

[399] Op. cit., p.102.
[400] Idem.
[401] Op. cit., p. 103.
[402] Op. cit., p. 102.

é sintoma de civilização e consideração a limites e normas dados pelo outro, por um outro homem, não por animais. Temos, por exemplo, a sentença vaticana de número 15: "Assim como apreciamos os costumes, quer sejam aqueles que nos são próprios, quer sejam eles bons e invejados pelos outros homens ou não, assim é preciso agir em relação aos costumes de nossos vizinhos, se eles são justos sob o nosso ponto de vista[403]". O alcance de uma moral e uma felicidade fundada sobre afecções é por demais curto. Para não dizer flutuante; se a civilização representa ameaça à condição natural e se os racionalistas estão presos a quimeras como virtude e dever, não se deve, por isso, desconsiderar os conselhos que a História humana acumulou em milênios de existência. Por exemplo, apenas olhar para si e definir momento a momento o que é bom ou ruim impede de ver no semelhante uma possível ameaça. Pois o que garante que, assim como eu, o meu vizinho esteja cuidando da própria vida? O que me assegura que ele não vai me atacar a qualquer momento? Esse naturalismo que apresenta Renault é tão inocente e deslumbrado quanto o amor da virtude pela virtude que ele acusa nos idealistas. Epicuro não seria ingênuo a esse ponto.

O que torna possível a constituição de uma moral é o poder do Homem de pensar o passado.

Com este pensamento, cuja forma original é "O poder que o pensamento do Homem tem de abraçar o passado e o futuro torna possível e indispensável a constituição de uma moral"[404], poder-se-ia pensar que Renault destruiria as últimas idéias aqui registradas, dando a entender a importância da cultura para a compreensão dos homens e da felicidade humana, a qual, desgraçadamente, nunca ou quase nunca, pode ser atingida solitariamente.

Mas isto não ocorre.

A compreensão particular dos homens, uma vantagem sobre os animais, do passado e a possibilidade de planejamento do futuro, aqui são vistas somente no seu âmbito mais imediato, ou seja, na dimensão de guardar na memória o que causou dor e prazer e projetar para o futuro a aceitação dos eventos conhecidos a fim de se conseguir mais prazer. Não há uma leitura social do problema, não se fala de relações humanas e do quanto essa moral estabelecida sobre o conhecimento da história passada seria importante. Aliás, nega-se a própria idéia que os latinos faziam de moral, cuja origem *moris*, refere-se exatamente a costume[405]. Um ditado tal que *Em Roma como os romanos*, parece não ter passado pela cabeça de Renault.

Agregue-se a isso o desconhecimento da fisiologia animal por parte do comentador, que chega a afirmar: "Ao passo que o animal só tem consciência da porção presente de sua vida, nós podemos abraçar em apenas um ato do pensamento nossa vida inteira, e passado e futuro nos afetam tanto quanto o presente" [406]. O que claramente é um erro, pois criaturas como o cachorro se lembram perfeitamente daquilo que lhes causou dor ou prazer. O aparecimento de seu dono, se ele for um bom dono, lhe causará prazer, o que é uma associação aprendida e relembrada a cada momento de reencontro entre eles. O animal aqui não precisa novamente submeter-se ao processo de escolha binária prazer-dor.

A memória e a imaginação são ainda apontadas por Renault como uma fonte de preocupações, porque elas podem gerar angústia nos homens, que temem que algo ruim do passado possa se repetir no futuro. É necessária a presença da Filosofa para evitar esses

---

[403] Epicure, *Lettres et maximes*, op. cit., p. 251.
[404] Op. cit., p. 103.
[405] Veja-se, por exemplo, o dicionário de latim de Geraldo Ulhoa, editora Anchieta, SP, 1947, p. 703.
[406] Op; cit., p. 104.

extravios da razão: "Esta amplitude maior de nosso pensamento, que definitivamente é uma vantagem do homem sobre o animal, é o que antes de tudo nos causa inquietudes e paixões. Pois a imaginação daquele que ignora a Filosofia é desregrada: assim como ela não falha em se representar as causas dos fenômenos como sobrenaturais e misteriosas, os prazeres ou as dores que ela espera experimentar no futuro lhe parecem desmesurados" [407].

Existe uma esperança de que se fale na importância da moral sob o ponto de vista da convivência quando o autor menciona uma *arte de viver* [408]. Mas ela pára por aí. Malgrado o autor considerar as ponderações de Epicuro sobre a conexão entre felicidade, prudência e justiça.

> "Após termos descartado as virtudes do lugar eminente que elas usurparam, e que pertence ao prazer, nós iremos reencontrá-las no caminho que leva ao soberano bem. Epicuro nega que aquele que é sábio, justo, temperante, corajoso, sem ser feliz, seja realmente um homem de bem. Mas ele acrescenta que ninguém pode ser feliz sem ser ao mesmo tempo sábio, temperante, corajoso e justo. O vício é uma inépcia, a virtude, um bom cálculo e a moral consiste na demonstração da utilidade que temos ao praticarmos as virtudes" [409].

A moral, afora essa última e breve frase, continua como uma óbvia escolha entre o doloroso e o prazeroso a partir das informações do passado, das projeções do futuro e das situações que se apresentam no instante atual.

Ninguém pode ser feliz sem ser sábio.

Proposição que condenaria quase toda a população humana à desgraça.

Sêneca lembra que sua fala é ideal, e que, não se tomando como referência para o próprio discurso, ele tenta melhorar dia a dia[410]. O que devemos esperar quando esta idéia aparece em Epicuro?

Além da grande - e mais uma - semelhança com Sêneca, a figura do sábio em Epicuro aparece uma solitária vez e na *Carta a Meneceu* [411]; e o seu contexto é de oposição relativamente ao tolo. Isto é, compara-se a figura do sábio e a do tolo, apontando-se as falhas deste e as virtudes daquele. Especificamente na questão da morte e das opções que os homens fazem ininterruptamente em suas vidas. O tolo teme a morte como o pior dos males e como a cessação das coisas da vida, ao passo que o sábio não teme a morte e nem a vida. Ambas lhe são indiferentes, e sempre ele deve procurar o melhor, o que é feito não na sofreguidão do querer e nos horrores do medo, mas pela consciência. Trata -se de qualidade aquilo que o homem deve buscar, não a quantidade. Na vida e na morte[412]. Portanto, a sabedoria em Epicuro não é pensada enquanto erudição, porém, como obediência às normas do bem viver. Da mesma forma pensa Renault, o qual acrescenta ainda que a sabedoria nos termos teóricos se chama Filosofia, e nos práticos, Prudência [413]. A Filosofia proíbe

---

[407] Idem.

[408] Op. cit., p. 106.

[409] Op. cit., p. 107.

[410] Da vida feliz, XVII, 3, p. 21: Eu não sou sábio (que tua maledicência seja satisfeita- responde Sêneca aos detratores) e jamais o serei. Exijas então de mim não que eu seja igual aos melhores, mas somente melhor do que os maus; é-me suficiente arrancar a cada dia alguma coisa de meus vícios e comedir meus extravios. Confira-se também *4. O conceito de felicidade em Sêneca...*p. 33.

[411] Op. cit., parágrafos 125 e 126, p. 219.

[412] Ver mais sobre o assunto em *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*

[413] Op. cit., p. 107.

qualquer curiosidade vã, mas é importante quando ajuda a desmascarar os grandes medos do homem ignorante, o temor dos deuses e o pavor da morte[414]. A Prudência, mais importante do que a própria filosofia, tem o mérito de tornar possível todas as outras virtudes e de dispor ao prudente toda a sua vida para análise[415], o que lhe possibilita fazer as escolhas corretas.

Ninguém pode ser feliz sem ser equilibrado.

E se o equilíbrio ou, para usar o termo antigo, a temperança, é mais importante do que o raciocinar sobre as coisas ou a filosofia, e se a sabedoria é algo quase inatingível para o comum dos homens, é natural que se dedique mais tempo a esse atributo.

A imagem popular de Epicuro ao longo da história é a de um sujeito ávido pelos prazeres dos sentidos. O que muito se deve pela natureza sensualista de sua filosofia. Todavia, como já vimos, isso não passa de um engano ou de ataques de seus detratores.[416].

O bem é o prazer é a sentença que deve ter gerado tanta confusão ao longo dos séculos. Porque ela remete as imaginações ao excesso. E até se descobrir o que ela verdadeiramente quer dizer, muitas almas se perdem pelos caminhos traiçoeiros da felicidade.

Por prazer Epicuro quer significar a ausência de dor e quando ele rechaça os excessos da mesa, do copo e da cama, não é por uma questão moral, mas porque tais vícios são mais fecundos em dores do que em prazeres. Se fosse ao contrário, sem dúvida que o mestre seria o primeiro a se esbaldar. A reprimenda moral para ele, lembremos, nada representa.

Os prazeres têm um limite, e esse é o grande erro dos viciados: achar que há um além-prazer, acreditar na filosofia do mais: *Quanto mais, melhor*. Filosofia que na prática mostra que, quanto mais, maior o desastre. Renault resume com propriedade a questão: "A intemperança (o desequilíbrio) provém de um erro; as pessoas crêem que a quantidade e a intensidade dos prazeres do corpo podem ir ao infinito; elas emprestam ao corpo uma capacidade ilimitada de gozar, como se ele não tivesse uma natureza determinada. Elas desconhecem o limite que o prazer não pode ultrapassar" [417].

A matéria, o corpo, é a primeira referência de Epicuro ao pensar os prazeres. E esse tem como funções básicas a nutrição e a reprodução, que devem ser periodicamente executadas[418]. Retomando os termos da Física, essas funções são executadas através de movimentos, os quais enviam ao interior do corpo os corpos úteis a este e expelem aqueles desnecessários; a necessidade, que é uma dor, surge quando um movimento necessário não

---

[414] Idem.

[415] Ibidem.

[416] Veja-se, por exemplo, *3.A alma doente e a sua cura* e *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca*.

[417] Op. cit., p. 108. A idéia de paixão em Crispo guarda certas semelhanças com tal interpretação do desejo de Epicuro, mormente no aspecto do limite. É interessante lembrá-la aqui para tentarmos estabelecer as fronteiras entre paixão, desejo e vontade (para esta última, ver nota 329, *7. O que dizem os comentadores sobre a relação Epicuro x Sêneca,* p. 84): "Uma paixão é definida como *impulso* mais alguma coisa. Os impulsos se tornam paixões se eles são *excessivos* (*SVF* III 479), e seu excesso manifesta-se a si mesmo no movimento do coração (*SVF* II 899). O *excesso* de uma paixão é comparável ao sentido no qual um homem correndo *excede* a um homem andando. Crisipo também diz que as paixões são falsos *julgamentos* que têm como seus predicados *muito bom* ou *muito mal* (grifo meu. *SVF* III 466, 480)". Long, op. cit., p. 176.

[418] Idem.

é executado. Esta dor pode ter ainda a nuance do atraso ou da aceleração do tempo da satisfação, do tempo correto do movimento.

A questão maior é: são apenas esses os movimentos necessários para a satisfação integral do Homem? Não existem movimentos para satisfazer a sua dimensão anímica?

Absolutamente. Para Epicuro o desejo é sempre corporal, e mesmo o corpo tem seus limites. E se os pensamentos se reduzem a sensações e afecções, por conseqüência eles não possuem uma dimensão própria de existência. Ainda mais, se tudo tem um limite, isso quer dizer que Epicuro não vai recomendar a atividade sexual, porque a recomendação da sua prática seria contra-natureza, ou seja, uma vez que o corpo é o determinante dos desejos, e dos desejos sexuais, portanto, é ele que deve dizer quando isso é necessário, bem como o faz com a fome e os alimentos. Assim, seria anti-natural recomendar uma prática que coloca regras para os corpos e suas idiossincrasias, seria tentar, por conveniência a um pensamento, mudar o que já tem outro paradigma, tratar-se-ia de uma proposição para consertar a natureza. (Para o problema ele conseqüentemente diria: Siga a sua natureza, com moderação. Considerando também que determinados corpos sigulares não têm qualquer desejo do exercício sexual). Por tais informações, pode-se pensar que Epicuro e os seus jamais se dignaram a ler um livro, a ver uma peça de teatro ou a testemunhar qualquer manifestação de cultura. Não ao menos por uma razão de simples interesse; talvez para investigar as acusações com as quais eram atingidos pelas outras escolas helenísticas, afinal, foram seis séculos de Jardim, e a convivência entre as doutrinas mostrou-se repleta de confrontos[419].

Temos a felicidade quando não existem os movimentos e nem a necessidade dos movimentos. Então, no pensamento de Epicuro, a felicidade aconteceria quando o sujeito estivesse em estado de repouso. “Que as palavras não nos enganem: a ausência da dor não é um estado neutro, indiferente; é um estado de gozo positivo, é o desabrochar de nossa natureza. Quando ela chega, a natureza se apazigua, torna-se feliz” [420]. Quer dizer então que a vida se passa num jogo incessante de satisfação e desejo, com a felicidade sendo atingida ao se apaziguar as necessidades. Os homens não são deuses, e na condição de viventes, se localizam em um estágio diferente dos que estão libertos dos desejos e das necessidades, os mortos. Como consolo, serve a idéia de que sendo o prazer possível limitado, conhecemos já o que teremos ou o que podemos ter, eliminando no nascedouro a ânsia por prazeres desconhecidos. “Mas é útil saber e recordar que nossa capacidade de gozar é limitada e que, desde que tenhamos feito parar a dor da necessidade, já obtivemos todas as satisfações das quais nossa natureza é capaz: é sobre essa lei física que está fundada a virtude da temperança” [421].

Os desejos devem se deter na fronteira da naturalidade, lembrando que a partir daí eles se fazem desnecessários, ou seja, não podem cessar uma dor se não forem satisfeitos em sua

---

[419] Segundo Lévy, a escola de Epicuro durou até o século III da era cristã. *Les Philosophies*...p. 36. E Epicuro era bastante agressivo contra aqueles que tinham uma opinião diferente da sua (idem, p. 10). Por outro lado, o epicurista Filodemo se fez um historiador das escolas filosóficas (ibidem), e não se é um historiador sem o concurso da palavra escrita; ou ao menos assim não o foi no seu caso, já que seus escritos permanecem até hoje. É legítimo supor que ninguém outro redigiu os livros de Filodemo porque Lévy (neste mesmo trecho) diz que do filósofo helenístico nasce o historiador da filosofia. E aqui ele quer supor a idéia de historiador tradicional, não a do narrador oral.

[420] Op. cit., p. 112.

[421] Op. cit., p. 113.

artificialidade. No rol desses últimos entrariam os desejos anímicos ou aqueles que nenhuma ligação possuem com o corpo[422].

O amor, o desejo de riqueza e a ambição são excelentes exemplos de artificialidade que Renault escolhe para análise, chamando-os particularmente de "paixões" [423].

Sobre o amor ele diz que este é um sentimento coberto de mistificações pela imaginação vulgar[424]; traduzindo, um sentimento misterioso de caráter mágico ou divino. "Os gregos, por exemplo, diziam que ele era causado pelo filho de Afrodite" [425]. Epicuro vai rejeitar toda mitologia em torno do tema, e desse sentimento, chamado sublime, só restará a carne. "Nada de espiritual se mistura ao amor; ele tem sua origem em uma necessidade do corpo" [426]. E daí, a se tomar como referência as suas recomendações relativamente às refeições, a prática sexual só deveria acontecer no limite da sua possibilidade, bem como ele não diz o que comer para saciar as funções vitais da nutrição, mas alerta acerca do perigo dos excessos. Ilação necessária de se fazer porque nem o comentador nem Epicuro entram na especificidade do tema.

O amor idealizado traz tantos problemas que leva o sujeito amoroso a esquecer de si e de seus deveres [427]; e, acrescentamos, leva a uma interpretação distorcida do mundo: quando em posse do objeto amado, a leitura de que a vida é maravilhosa, na sua ausência, a de que o mundo é o inferno. E na verdade ele não passa do tamanho que a ele atribuímos, e o amor não vai além de uma necessidade. Nem maravilhoso nem salvação, apenas uma necessidade para não enlouquecermos. Renault ilustra assim o resultado da confusão amorosa:

> "O erro dos amantes é crer que ele (o amor) recobre outra coisa, e eles então o complicam com desejos artificiais. Uma imagem favorita os obsedam; ela se embeleza de todas as perfeições, lhes promete prazeres infinitos, lhes inspira enfim o desejo de se fazer um só com o objeto amado. Ora, é impossível que dois indivíduos se façam um só e mesmo ser; igualmente esta paixão, que não mais se fundamenta sobre uma necessidade física, mas sobre uma opinião vã, é insaciável e inevitavelmente traz a infelicidade a quem ela possui"[428].

A cura da paixão amorosa se dá mostrando ao apaixonado o quão ela é nociva e o quanto representa uma visão distorcida dos sentimentos. Renault fala em *prevenção*: "Em verdade, para prevenir esta paixão (o amor), não é necessário invocar nem ordens divinas nem o dever; é suficiente mostrar o quanto é perigoso o erro que lhe dá origem" [429]. Na *sentença vaticana* de número 18, Epicuro propõe uma solução radical: "Se suprimimos a visão, os encontros e a vida em conjunto, a paixão amorosa desaparece" [430]. A paixão sim. Mas o que acontece à necessidade corporal de contato físico? Ela também desaparece? Em caso positivo, teríamos a grande solução para uma das maiores mazelas da humanidade. Em caso negativo, como resolver o problema? Já que uma necessidade não satisfeita obrigatoriamente traz a dor? O mestre silencia sobre o assunto[431].

---

[422] Para detalhes sobre a classificação dos desejos, reveja-se *1. O conceito de felicidade em Epicuro.*
[423] Op. cit., p. 115.
[424] Idem.
[425] Ibidem.
[426] Op. cit., p. 116.
[427] Op. cit., p. 115.
[428] Op. cit., p. 116.
[429] Idem.
[430] Op. cit., p. 251. Ver também *6. Comparação entre os conceitos de felicidade...*
[431] Contudo, há a sua consideração acerca da dimensão social do problema. Ver o final do capítulo, p 111.

O desejo de riqueza é sintoma da falta de compreensão da dimensão dos desejos e do afastamento das necessidades do corpo enquanto norma e modelo para a vida. A riqueza, na acepção de Renault[432], é perseguida porque se imagina que ela acresce os prazeres dos quais os homens são capazes. Mas esses têm limites, ao passo que a cupidez, não. Por maior que seja a riqueza, ela sempre parecerá insuficiente para a alma desequilibrada.

A origem da ambição está na necessidade natural de segurança. Porque os homens, os semelhantes, são capazes de ofender, procura-se uma forma de evitar a possível agressão. Esta ambição está, portanto, particularmente direcionada ao âmbito político. Em resumo, a corrida para se proteger contra as ameaças causa temor e inveja nos outros grupos humanos, que então também se armam, gerando mais inveja e não o desaparecimento do sentimento de insegurança, mas o seu recrudescimento. A saída é um meio termo entre o poder e a real impossibilidade de se defender, porque, confirma Renault a propósito de Epicuro[433], a fraqueza gera o impulso agressor, ou, os fortes gostam de exercer a sua força sobre os mais fracos: "Certamente é preciso adquirir assaz riqueza para não ser desprezado, porque os homens se permitem tudo em relação àqueles que desprezam. Mas é preciso evitar ser rico e poderoso a tal ponto que se gere a inveja: uma situação intermediária é conveniente" [434].

O medo é um mal porque antecipa um dano que virá ou poderá vir. A coragem é um bem porque dissipa a inquietude. Assim, a coragem se faz necessária para uma vida feliz.

O medo tem causa na dor e na morte, e, pois, se suprimimos a importância da dor e da morte, não tememos mais a coisa alguma [435]. E fazemos esta supressão conhecendo que a dor intensa é breve e a crônica traz mais prazer do que desconforto. E quanto à morte, conhecendo que ela nada representa, uma vez que ela acontece na ausência de nossa consciência, do testemunho do morto[436].

Pode-se temer então a morte dolorosa? A mentira da imortalidade? No primeiro caso, observe-se o comportamento relativamente à dor, no segundo, deve-se ter a ciência do caráter efêmero da vida. O que foi aprendido além disso, transcendência, continuação, paraíso, inferno, não passa de engodo. Aqui se pede coragem para enfrentar as estreitezas da vida humana. O que ressalta o valor do momento presente, único e não repetível. A coragem a que Epicuro se refere não é a das batalhas nas quais danos terríveis e a própria morte podem ocorrer, é a coragem para abrir os olhos e entender a vida na sua dimensão verdadeira. Coragem para, sem desespero ou angústia, experimentar algo que é proclamado como infinito, e que em suas maravilhas insinua ser assim, mas que é limitado, e também por questões materiais, bem menor do que o mito. Desacostumar os olhos do sublime e acostumá-los ao pequeno, e ver aí uma graça de viver.

O homem não pode ser feliz se não for justo.

Como defender essa idéia se vemos cotidianamente milhares de injustos, sob a forma de ladrões, assassinos e sádicos dominadores se empanturrarem em suas conquistas imorais?

Ninguém pode avaliar a felicidade alheia; e julgar que um sujeito mau é infeliz por conta da sua maldade é um considerável erro teórico, ademais cometido incessantemente pelos

---

[432] Op. cit., p. 116.
[433] Op. cit., p. 117.
[434] Op. cit., p. 118.
[435] Idem.
[436] Para a questão da morte, veja-se *1. O conceito de felicidade em Epicuro*, e para a dor, idem e *3. A alma doente e a sua cura*.

humanistas. Supor a sua felicidade é algo mais razoável, porque acontece a repetição dos seus atos maldosos.

Epicuro nos informa que a justiça, por natureza, não é um bem.[437]. O que, de antemão, desqualifica um caráter universal para ela: os homens não são naturalmente justos ou carregam um princípio igual de justiça em si. Da mesma forma que não é um presente dos deuses. Ela é uma convenção, variando, portanto, no tempo e no espaço, ou seja, nas diferentes épocas e sociedades. Porém, ocorrem coincidências históricas e certas prescrições se repetem em muitas nações. O que se dá, deduzimos, pela semelhança entre os homens. Desse modo, foi a experiência que ensinou aos humanos ser mais vantajoso não roubar, não matar, não prejudicar ao outro, principalmente se ele estiver em pé de igualdade de forças. Além da paz na vida civil, que permite o desenrolar ordenado dos acontecimentos, essa vantagem compreende também o tempo posterior a um crime bem sucedido: "É difícil, para aquele que comete a injustiça, permanecer escondido, mas ter a certeza de continuar escondido, é impossível" [438].

Da observação dessa condição nasceram os pactos, que estão na base da justiça[439].

Essa justiça é feita para os que se sentem tentados a ir além do que é produzido pelo próprio esforço ou ganho como uma dádiva do acaso ou que se consideram no direito de fisicamente resolver no outro os seus sentimentos. As leis não são feitas para os sábios, que, temperantes ou equilibrados, conhecem o tamanho ideal do querer e não ousarão contra o bom senso ainda que assim o façam não por amor à justiça e que, corajosos, obedecerão aos seus superiores. "O temperante não fica tentado a se apossar do bem alheio nem a cometer homicídios; o corajoso, que não teme nem a dor e nem a morte, não hesita em obedecer às ordens de seus chefes. Temperante e corajoso, o sábio será então necessariamente justo, sem ter necessidade de amar a justiça: as leis não são feitas contra ele, a fim de que ele não prejudique, mas em seu favor, a fim de que não lhe prejudiquem" [440].

São os fracos, os covardes e os maus que precisam da vigilância da Lei, e assim os castigos são criados para coibi-los. E o respeito às normas é observado somente em função desse castigo, não pelo princípio de justiça que elas carregam. Por outro lado, os defensores da ordem social, achando que em alguns casos as leis na Terra não intimidam o suficiente, criam a idéia de justiça divina, para punir o infrator até mesmo após a sua morte[441].

Em resumo, o epicurista estará sendo justo se simplesmente obedecer à sua própria natureza, que lhe pede a temperança e a coragem na procura da felicidade. A sua idéia de prazer o norteia no sentido do alcance de uma situação civil que lhe garanta a paz para existir em seu modo peculiar de ser, o qual tem a imagem do homem isolado o quanto ele possa ser e sem ambições que gerem a concorrência com os outros homens. Não é difícil, a partir daí, entender a popularidade de Epicuro no mundo antigo, no qual muitas estátuas foram erguidas em sua honra. Certamente se ele representasse alguma ameaça, a história seria diferente: "Das numerosas estátuas que lhe foram erguidas (a Epicuro) na Antiguidade, nos chegaram alguns bustos que comovem pela expressão de grande serenidade interior do personagem. Visivelmente essas representações correspondem

---

[437] Renault, op. cit., p. 123.
[438] *Sentença vaticana* n. 7, p. 249, op. cit.
[439] Idem.
[440] Renault, op. cit., p. 124.
[441] Idem.

àquelas qualidades que, segundo Diógenes Laércio, eram as do filósofo: doçura, bondade, espírito de justiça"[442].

No item *2. Desdobramentos do conceito de felicidade* [443], assinalou-se a idéia de que os grandes problemas do Homem na busca da felicidade não estão na dimensão corpórea, mas na anímica, ou seja, a alma é a fonte das grandes inquietações e dos óbices para a felicidade.

Renault concorda com a idéia ao afirmar que importa mais para a felicidade uma alma tranqüila do que um corpo sem dor [444]. E como se consegue, a seu ver, a tranqüilidade da alma? Já que a resposta dada mais acima aponta produções culturais, religião, arte e filosofia, como a tentativa de preencher o sentimento de angústia?

A resposta de Epicuro, interpretada por Renault, vai num sentido totalmente contrário.

Ela diz que a alma é um retiro mais seguro do que o corpo porque resiste melhor aos golpes do mundo. Ou seja, a fortaleza verdadeira o Homem não vai encontrar na disposição material adequada para viver, mas na alma. Fazendo-se forte a alma, ele estará preparado para qualquer variação que ocorra com o corpo e com o mundo que o cerca. Por exemplo, é possível resistir à dor sabendo que ela é passageira, e na memória dos bons acontecimentos encontrar a força para superá-la.

> "Se a felicidade do sábio consistisse apenas na supressão da dor física, ainda assim ele não estaria resguardado das coisas e dos homens; ele se veria à mercê das privações ou das doenças. Essa felicidade seria não somente precária, seria momentânea e pereceria a cada instante, desde que uma nova necessidade se fizesse sentir. A felicidade (verdadeira) possui um retiro mais seguro do que o corpo, a alma, na qual ela pode desafiar os assaltos da fortuna. O que assegura definitivamente a independência do sábio é o fato de que os sentimentos da alma superam em intensidade as afecções do corpo" [445].

Curioso é notar que na teoria do conhecimento ou Canônica, a ação da imaginação, através da antecipação, é condenada porque consiste em fonte de erro[446], mas na moral, ela é louvável, porque ajuda a resistir ao sofrimento. Este seria somente um recurso no qual no fundo não se deveria acreditar? Fosse assim, isso não convenceria ao doente. E, por outro lado, Renault ressalta o papel da *esperança* (*sic*) para Epicuro:

> "Deixemos cair no esquecimento as lembranças amargas para recolher uma alegria imperecível de prazeres passados. Vangloriemo-nos da doce esperança de reencontrar no futuro prazeres semelhantes, e, se nós nos lembrarmos sem cessar que não temos nada a temer nem dos deuses, nem da morte e que as paixões são mentirosas e perigosas, enfim estaremos em posse do soberano bem, e mesmo que nosso corpo seja atacado pela dor, nossa alma estará na alegria"[447].

Quer dizer, a necessidade mencionada, a geradora de cultura, inexiste para Epicuro. O vazio existencial lhe é uma ficção. Ou melhor, se ele existir, denuncia a presença de uma fraqueza, de uma doença. E nem mencioniamos o sentimento que invade as pessoas, muitas

---

[442] Lévy, op. cit., p. 29. Ver também *6. Comparação entre os conceitos de felicidade...*.
[443] P. 15.
[444] Op. cit., p. 126.
[445] Idem.
[446] Ver o estudo da Canônica, neste mesmo capítulo; por exemplo pp. 80, 91, 94 e 97.
[447] Op. cit., p. 127.

delas, para ser mais preciso, e que responde pelo simples desejo de partilhar um momento na existência, com os amigos ou a pessoa amada testemunhando o seu viver em cumplicidade. Ou será que a amizade para Epicuro possui exclusivamente a dimensão da necessidade? O afeto nascido das relações humanas é por ele desprezado? A se julgar pela condenação do sentimento amoroso, também não estaria presente tal sentimento na amizade. "Uma dor que sabemos não durar mais que um instante, não é nada para nós; o que mais nos atemoriza em nossos sofrimentos, é a apreensão de que eles se prolonguem. Aquele cuja alma é invadida pela tristeza, nenhum prazer encanta. O homem alegre não é sensível a nenhuma tortura física" [448]. Aqui ele realiza o típico de sua moral, que é se preparar para os eventos ruins da vida, deixando de lado, por omissão, o bem que se possa ter. Porque, entre outras coisas, ele desconsidera a alegria advinda das relações filiais.

Renault, ao final de seu livro [449], nos oferece um precioso resumo de como seria a vida de Epicuro e dos seguidores de sua filosofia, porque, com tais informações, se pode configurar de que modo efetivo se praticava uma razão tanto singular. Contentar-se com pouco é a primeira regra, mas esse contentar-se com pouco não quer dizer a miséria, pois a miséria causa o rebaixamento dos homens, e, ao contrário dos cínicos, Epicuro e os seus não estavam interessados em mendigar para sobreviver e se importavam com a sua reputação. Revelando uma preocupação com o entorno social, porque, como já visto[450], uma posição extrema como a dos cínicos se transforma em uma ameaça para si mesmo. O isolamento buscado deve ser vigilante, para que possa permanecer enquanto isolamento[451].

Retomando o questionamento feito logo atrás sobre o que fazer com o *natural* desejo de estar com alguém[452], a resposta se encaminha para satisfazê-lo ou ignorá-lo? Dá no mesmo. É o que podemos deduzir das poucas palavras emitidas sobre o assunto por Epicuro e também por seus comentadores. Vantagens e desvantagens de ambos os lados. Na prática, Epicuro optou pela solidão. Talvez porque não exista essa *naturalidade* no desejo sexual, ao menos tal qual ela é vista no Homem contemporâneo. O foco da abordagem do assunto é social e espiritual: "Os homens podem se casar e procriar as crianças. Porque se ver renascer em sua posteridade é um consolo; mas, por outro lado, como uma família é uma ocasião de preocupações e desgostos, eles podem também evitar a constituição de uma" [453]. Sêneca, comentando Panécio, dá o seu assentimento a tal posição: "Eu acho que Panécio deu uma hábil resposta a um jovem homem que lhe perguntou se o sábio poderia ser um

---

[448] Idem.
[449] Op. cit., p. 128.
[450] Logo atrás, pp. 107 e 108 deste capítulo.
[451] A referência de Renault aos cínicos é idêntica e se encontra à página 128, op. cit.
[452] P. 107 deste capítulo.
[453] Op. cit., p. 128. À página 87 de Sharples, op. cit., nota 6, encontramos mais informações que podem ajudar a entender o tema: "Essa identificação dos desejos de vários tipos é controversa. Segue-se que (Julia) Annas, 192-3, dá crédito ao scholion em *PD* 29 (=LS 21I), ao invés do comentário anônimo sobre a *Ética* de Aristóteles (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 20, p. 171.23-8 Heylbut = Usener, *Epicurea* 456), o qual fala que o desejo por comida e vestimenta são necessários, o desejo por sexo como natural mas não necessário e o desejo por tipos específicos das duas primeiras como não naturais - o que acaba parecendo implausível enquanto postulação geral, embora Annas aponte, citando *PD* 30=LS 21E, que um desejo natural específico mas não necessário possa se tornar patologicamente excessivo e assim não natural. Parece improvável que Epicuro pudesse supor que tivéssemos tanto uma necessidade de sexo como de vestimenta (Annas 193, n. 29); porém, esse ponto é coberto se ambos forem necessários mas o último, embora não o anterior, necessário para a própria vida".

amante: *Devemos enxergar como o sábio. Sua tarefa e a minha, e nós ainda estamos a uma grande distância do sábio, é não cair em um estado o qual é perturbado, impotente e subserviente a um outro*" [454]. Na prática, Sêneca optou pelo contato amoroso, tendo casado duas vezes. Ele concorda em teoria com Epicuro, e a sua posição contraditória, com a tese e com Epicuro, harmoniza-se, por outro lado, com Panécio e outros estóicos, os quais tomavam a condição do sábio enquanto uma meta bem distante da realidade; tal posição faz olhar para a condição humana falível, imperfeita, e para as necessidades individuais, que mudam de cabeça para cabeça. Long assim nos expõe a situação:

> "O requerimento para viver livre de paixão é caracteristicamente estóico, mas na doutrina ortodoxa, distingue-se o sábio do resto da espécie humana. Panécio, reconhecendo o fato da imperfeição humana, trata questões acerca do sábio como irrelevantes para a vida tal qual nós a encontramos. Ele parece ter percebido a necessidade de um critério de julgamento moral que não era satisfeito pela dicotomia ortodoxa entre sábios e tolos. Panécio concordava com Zenão e outros estóicos em que a base da conduta moral é a natureza racional do Homem (*De off.*, I 107), mas ele também enfatizava o fato de que todo homem tem atributos particulares característicos" [455].

Ambição social inexistente marca, outrossim, a figura do sábio epicurista. De um lado, ele obedece fielmente ao estado, de outro, ele corre dos cargos políticos. E certamente temos aqui uma informação que repercutiu nos ouvidos de Sêneca, da mesma forma defensor do retiro da vida pública. A máxima constante do sábio epicurista, nos diz Renault, é "esconder a sua vida" [456]. "Ele não habita as cidades, porque lá a vida é factícia e as necessidades, artificiais; ele vira as costas àquilo que se chama civilização e que não passa de depravação: ele vive dentre os homens simples, nos campos" [457]. Essa é a demonstração cabal de que o pensamento de Epicuro ia além da mera filosofia, era um estilo de vida também, e como tal, não resistiria satisfatoriamente se uma parte importante do todo fosse descumprida. Segundo esses princípios, como ser um epicurista num mundo citadino? E num mundo tão artificial como o dos dias que se seguiram ao Jardim? Sê-lo pela metade? Fazer concessões, como ocorre a todos os humanos em face das circunstâncias?

A generosidade proverbial de Epicuro não era generosa assim[458]. Como todos os seus passos, este da mesma forma não era desinteressado. Ele fazia apologia da generosidade porque esta seria a melhor forma de dobrar a malevolência humana. Para alcançar o sentimento de segurança desejável a uma vida tranqüila, o caminho não é se fazer temido, mas dobrar os corações através da doçura.

A amizade tem o mesmo fundamento, a utilidade.

Os amigos são necessários porque tornam a vida mais fácil, a amizade possui a dimensão da cooperação. "Preocupe-se mais com aqueles com os quais você come e bebe e menos com aquilo que você come e bebe, pois sem amigos a vida é o repasto de um leão ou de um lobo" diz Epicuro segundo Renault[459]. Todavia, prossegue Renault, a amizade para Epicuro não se fundamenta apenas na vida material, ela é uma comunhão de idéias:

> "A amizade não está fundada somente na comunidade da vida material, mas,

---

[454] *Carta a Lucilius*, 116, 5 = fr. 114, *apud* Long, op. cit., p. 215.
[455] Op. cit., p. 215.
[456] Op. cit., p, 129.
[457] Idem.
[458] Ver, para o complemento da idéia, logo atrás, p 92 deste capítulo.
[459] Op.cit., p. 129.

> antes de tudo, em uma comunidade de doutrinas e convicções: eis porque o sábio é filósofo. Ele não duvida de nada, mas é dogmático, ele funda uma escola e deixa escritos, porém, evita influenciar as pessoas. Se necessário, ele fala em público, jamais de pleno acordo, todavia. Ele cultiva seu jardim secreto, ele não compõe poemas e não procura a bela linguagem: sua própria vida é, para ele, uma obra de arte que absorve todos os seus cuidados" [460].

Utilidade e idéias. Mas não o sentimento está presente na fala do comentador e de Epicuro. E tal é o fundamento maior da amizade para o comum dos homens. No entanto, é complexo separar tais coisas, e a dedicação ao amigo ao extremo da morte é coisa difícil de imaginar sem o afeto gratuito. Assim, é mais provável que ele lá estivesse presente, nas relações filiais de Epicuro. "Somente o sábio sabe obrigar seus amigos; ele não exige deles que coloquem seus bens em comum com os seus, pois isso assinalaria uma desconfiança entre eles. Se a ocasião se apresenta, ele morre por seu amigo" [461].

Contentar-se com pouco, não almejar a glória das conquistas sociais, ser generoso, ter bons amigos e se não evitar a vida conjugal, ter ciência de seus empecilhos e disposição para enfrentá-los. Tal é o retrato do que pregava Epicuro[462]. Alie-se a isso a ciência dos limites do corpo, o que se pode chamar de *saúde*, e temos a idéia do que ele entendia por felicidade. Uma mínima moral cuja concentração está no indivíduo e não no meio que o cerca. Moral baseada não em um amor universal à humanidade, mas na praticidade do viver. E nesta falta de amor gratuito à humanidade é que se localiza, segundo Renault, o "crime" de Epicuro[463]. O seu furtar-se à vida civil, o seu isolamento, que antes de *proteção* ele chama de *egoísmo*. O adjetivo "bando" em alusão a bando de porcos, dado por seus adversários, não caberia aos epicuristas por sua licenciosidade, mas por essa fuga da idéia de que a humanidade é uma só e que, apesar dos pesares, haveria entre os homens uma ligação gratuita e necessária e que lhes obrigaria a compromissos e lhes recompensaria pelo (e com o) simples sentimento de ter feito a coisa certa e de estar trazendo novo fôlego à cansada humanidade.

> "... (Quando) Epicuro decreta que o indivíduo existe isoladamente, cortando os laços que nos une aos outros homens, ele só nos faz desanimar e nos isolar em nosso egoísmo. Ele desencoraja os seus seguidores de toda atividade generosa, de tudo quilo que ameaçaria complicar sua vida; ele lhes dissuade de estabelecer uma família e de ter crianças, de trabalhar para a educação do povo e de desempenhar um papel na cidade. Ele mata neles o desejo mais obstinado de todos os seres vivos e pensantes, o desejo de se unir, como diz Platão, àquilo que é sempre o mesmo da mesma maneira. Certamente ele preserva os homens que se entregam a ele, mas ele lhes preserva lhes retirando a generosidade, quer dizer, a vida, os amarrando nas ataduras da prudência, como as múmias dessecadas, prestes a se transformar em poeira" [464].

---

[460] Idem.

[461] Ibidem. A referência para a entrega total ao amigo está na sentença vaticana de número 28 e em Diógenes Laércio, X, 121 b, de acordo com Conche, op. cit., nota 1 da citada sentença, p. 255.

[462] E do que praticou, segundo Renault, op. cit., p. 130. Pierre Gassendi (1592-1655), o físico, escreveu, outrossim, uma obra que é nada mais do que uma apologia da vida digamos, econômica, de Epicuro: *Vie et moeurs d´Epicure.* Trad. Sylvie Taussig, Paris, Alive, 2001.

[463] Op. cit., p. 131.

[464] Idem. Plutarco engorda o coro dos desgostosos com a postura econômica de Epicuro: "Contudo, alguém ainda pode perguntar se Plutarco não pode ter alguma razão em reclamar, em seu ensaio *Que uma vida feliz não é possível seguindo-se Epicuro*, que o Epicurismo negligencia as mais altas aspirações do espírito humano" (Sharples, op. cit., p. 91).

A solução, para os que crêem em amor à humanidade e não apenas a uma parte bem específica dela, seria levantar o escudo epicurista e abrir os braços em ocasiões singulares, quando de posse da certeza de não ser agredido. Pois se mesmo hoje, em uma democracia, os riscos são grandes, o que dirá em tempos de uma agitação política como o de Epicuro. Também, a experiência o mostra, quem abre um sorriso indiscriminadamente, dá bom dia aos cavalos e rapidamente se transforma em vítima de inúmeras agressões.

Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores

Ao longo de seu trabalho, Marcel Renault introduz determinados autores associando-os ao pensamento de Epicuro. Quais são eles? E em que medida podem se ligar, por afinidade ou negação, à filosofia epicurista?

São os seguintes os autores: Anaxágoras, Demócrito, Aristipo, Sócrates, Platão, Aristóteles, Heráclito, Parmênides, Protágoras, Pirro, os cínicos, os estóicos, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Descartes, Pascal, Rousseau, David Hume, Stuart Mill, Herbert Spencer, Haeckel, Darwin, Condillac e Michel de Montaigne.

Anaxágoras aparece três vezes em Renault[465]; a primeira quando ele explica a noção de mundo para Epicuro, usando como apoio uma expressão do autor: "Mas existe na noção que temos do mundo, outra coisa além da matéria e do movimento. Mundo se opõe a caos. A matéria em movimento bem pode explicar a existência de um caos, ou, segundo a expressão de Anaxágoras, *tudo está em tudo*" [466]. Cabe lembrar que o pré-socrático Anaxágoras de Clazômenes[467], elaborou a chamada teoria das *homeomerias*, segundo a qual tudo está em tudo, pois em cada coisa há uma partícula de todas as demais, o que permite explicar que a vida ocorra por meio de uma transformação permanente. A esses elementos ou partículas o filósofo chamou de "homeomerias", sementes nas quais os germens das coisas não aparecem devido à sua extrema pequenez. A segunda[468], quando a noção de Deus é explicada como uma estranheza na física epicurista; então, a sua justificativa seria que Epicuro temia destino semelhante ao de Sócrates e ao de Anaxágoras, que foi condenado por impiedade ao afirmar que o sol era uma bola de ferro incandescente e que a lua, além de proceder da terra, refletia a luz do sol. E a terceira, quando uma admiração de Epicuro relativamente a Anaxágoras é revelada[469], o que, de fato, surpreende, pelo que sabemos de Epicuro e sua negação de toda cultura erudita.

A ligação de Epicuro com Demócrito é mais conhecida, e no texto de Renault ela se manifesta por duas vezes[470]. No primeiro caso[471], está em questão explicar a gênese e a natureza do movimento dos corpos, o que Demócrito não faz, segundo Renault, contentando-se em dizer que indefinidamente um movimento gera outro. Já para Epicuro, existe um pontapé inicial nos movimentos do universo, o qual, no entanto, não é dado por

[465] Op. cit., pp. 44, 74, 75.
[466] Grifo didático; op. cit. p. 44.
[467] Clazômenes hoje se chama Kilizman e fica na atual Turquia e Anaxágoras viveu entre 500 a. C - 428 a. C.
[468] Op. cit., p. 74.
[469] Op. cit., p. 75.
[470] Às páginas 38 e 77, op. cit.
[471] Op. cit., p. 38.

Deus, mas pelo peso e pela inclinação dos corpos[472]. No segundo caso, ocorre uma citação do pensamento de Demócrito, "Os princípios das coisas estão no fundo de um abismo" [473] . Coisa que Epicuro explica dizendo que os princípios não são parte daquilo que nos é dado, mas daquilo que nos é escondido[474]. E para desenterrar esses princípios do fundo do abismo é que Epicuro constitui uma canônica.

Aristipo aparece três vezes em Renault[475], num mesmo contexto, que é o de explicar a forma de funcionamento das sensações. Se para Epicuro elas se produzem pelo contato entre os corpos, para Aristipo elas ocorrem através do movimento, mas do movimento entendido enquanto transformação, ou seja, passagem de um estado para outro:

> "De fato, quando Aristipo diz que só existe prazer no movimento, ele não toma esta palavra no sentido estrito do deslocamento no espaço, mas, como todos os filósofos antigos, no sentido geral da mudança. Por esta fórmula ele resumia sem dúvida idéias como essas: a continuidade embota o prazer, que só se faz sentir com toda sua vivacidade quando ele sucede a uma dor. O que em um dado momento nos é agradável ou sofrível, em outras circunstâncias nos parece diferente. O que determina certas afecções em um, em outro determina afecções contrárias"[476].

Tal instabilidade, no fundo, vai conduzir à impossibilidade de estabelecer princípios de conduta universais [477]. E a diferença fundamental entre Aristipo e Epicuro, é que o primeiro deixa os homens livres para seguir os prazeres conforme queiram, ao passo que Epicuro regra esses prazeres, pois alguns deles trazem mais dor embutida em si.

Relativamente a Sócrates, três são as referências[478]. A primeira é a mesma que engloba Anaxágoras e fala do destino dos que ousavam atacar os deuses ou se pronunciar em termos que parecessem ofensa aos deuses[479]. A segunda aproxima Sócrates e Epicuro da figura ideal do sábio antigo, o qual se manteria imperturbável diante de qualquer situação[480]. E a terceira afasta Epicuro de Sócrates, porque esse via como expressão da natureza os princípios que supõem nossas opiniões sobre o bem e o mal, pois as opiniões podem ser mal formadas[481]. O procedimento recomendado por Epicuro é pragmático e parte da observação, não do raciocínio. Os princípios de Sócrates supõem que as idéias dos homens

---

[472] O motor primeiro ao qual se refere Epicuro pode ter sido uma influência do pensamento aristotélico Renault, op. cit., p. 38.
[473] Op. cit., p. 77.
[474] Idem.
[475] Op. cit., pp. 109, 110 e 111. 435-356 a C. Conhecido simplesmente como Aristipo, foi um filósofo grego, discípulo de Sócrates e fundador da Escola cirenaica.Ganhou a vida lecionando e escrevendo na corte de Dionísio de Siracusa. Do que escreveu, nada restou; nem mesmo fragmentos. Tudo o que se conhece da reflexão filosófica de Aristipo decorre do comentário de terceiros. Como Sócrates, Aristipo se interessou quase que exclusivamente pela ética. Segundo o filósofo, a vida ética deveria ser praticada para atingir um fim específico que era o gozo de todo prazer imediato. Defendia, porém, um controle racional sobre o prazer para que não se desenvolvesse uma dependência dos prazeres. Tanto a dor quanto o prazer eram vistos como uma espécie de movimento. O prazer seria um movimento *leve* e a dor um movimento *violento*. Já o êxtase, era visto como a ausência tanto de prazer quanto de dor e não seria, portanto, nem agradável nem doloroso.
[476] Op. cit., p.110. Cálicles, no *Górgias*, de Platão, é trazido para perto de Aristipo porque ele compara a insensibilidade do homem em estado de equilíbrio à de um cadáver. Idem.

[477] Idem.
[478] Op. cit., pp. 74, 97 e 102.
[479] Op. cit., p. 74.
[480] Op. cit., p. 97. Confira-se também o capítulo anterior.
[481] Op. cit., p. 102.

de bem e mal conduzam àquilo que verdadeiramente é a natureza. E qual o mote dessa discussão? O bem viver. Para Renault, viver bem, na opinião de todos[482], e, portanto, na de Sócrates e na de Epicuro, é viver de acordo com a natureza, mas sobre esse viver de acordo com a natureza, discordam os dois pensadores. As regras desse viver são dadas pelos princípios do bem e do mal para Sócrates, e para Epicuro, são dadas pela observação de como o Homem vive e de que modo ele se relaciona com a natureza, inclusive com os seus próximos, os animais.

Platão, ao lado de Aristóteles, é colocado como o modelo de erudição clássica avesso à idéia de inteligência de Epicuro, porque este está interessado exclusivamente no que pode fazer o Homem feliz, concentrando em si mesmo a pesquisa filosófica, ao passo que a erudição pode desviar o Homem dessa preocupação, o cuidado de si, o que não é visto como problema por Platão e Aristóteles, mas virtude[483].

Visando particularmente a teoria do ser e a permanência das coisas, Renault declara Platão um opositor de Epicuro: "Para bem entender o caráter da filosofia de Epicuro, é preciso opô-la à de Platão" [484]. Se para Platão o ser é uma idéia, que permanece acima das transformações que ocorrem com as coisas o tempo todo, para Epicuro o ser é a própria coisa. Matéria que se transforma no tempo e, paradoxalmente, preserva a identidade do mundo através dessa mudança. Porque a natureza, a natureza última das coisas, se mantém, o que se modifica são os seus objetos particulares. Se os resultados das teorias parecem um só, os caminhos são diferentes, Epicuro parte da observação do mundo, Platão, de uma teoria. Por outro lado, temos a própria criação do mundo, que para Platão é o ato de amor do demiurgo, e para Epicuro não passa de fruto do acaso [485].

Para Epicuro, as idéias têm sua origem no contato dos objetos do mundo com os sentidos, ou seja, todas as idéias se reduziriam à sensações[486]; para Platão, a sensação significaria uma fusão de idéias[487]. Temos aqui a oposição ordinária entre um sensualista e um *transcendentalista*. Ou aquele que confere para algo fora do mundo físico a origem das idéias.

O embate entre os dois tipos de razão continua com a interessante defesa da inexistência das idéias gerais ou transcendentes:

> "As sensações pelas quais os indivíduos se distinguem uns dos outros sendo novas a cada vez, não deixam traços em nós; somente se conservam as sensações que, para cada uma de nossas experiências sucessivas, são repetidas. Como todas elas acontecem sempre conjuntamente ou sucessivamente, o hábito de as reagrupar se fortifica em nós de tal modo que uma delas sendo sentida, as outras são também alcançadas. Seu conjunto forma então em nosso espírito um sistema ligado que nos parece, não se deixando romper segundo a nossa vontade, ser a representação de um ser; esta aparência é tão forte que faz crer a filósofos como Platão que acima dos seres singulares, diferentes uns dos outros, planam seres transcendentes, que com os primeiros possuem apenas propriedades em comum,

[482] Idem.
[483] Op. cit., p. 13. Ver também *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*
[484] Op. cit., p. 22.
[485] Renault, Op. cit., pp. 72, 75 e 76. Ver também logo atrás, p. 92*, 7. O que dizem os comentadores...*

[486] Op. cit., p. 79.
[487] Idem.

seres inapreensíveis aos sentidos, que exclusivamente a razão pode atingir"[488].

Quando a virtude está em questão[489], confirmamos que para Platão - tanto como para os estóicos – ela responde pela felicidade na medida em que traz o sentimento de realização da coisa certa, sem qualquer recompensa exterior ou material; já para Epicuro, as coisas funcionam inversamente. Em seu entendimento, a virtude não é um bem, e conseqüentemente não pode trazer a felicidade[490]; para Epicuro o prazer é o bem. Num mundo caótico, sem unidade ou princípio organizador, deve-se procurar só o bem próprio[491]. Realizar sacrifícios e ter como recompensa esse etéreo sentimento de ter feito o bem, é coisa impensada para ele. Esse bem "gratuito" funcionaria no meio social se os pares do bom samaritano soubessem de sua boa ação e o recompensassem. Contudo, não há uma obrigatoriedade de pagamento aqui[492]. A situação parece exagerada para um não epicurista também, para a consciência comum, porque Platão e os estóicos chegam a dizer que aquele que fosse privado de todo prazer e, outrossim, fosse submetido aos mais terríveis sofrimentos, igualmente seria feliz, desde que encontrasse na justiça e na virtude o seu refúgio [493]. Ora, isto claramente é uma impossibilidade. Teríamos aqui um mecanismo de fuga típico de pessoas submetidas à dor extrema.

Aristóteles vê quatro referências à sua obra em Renault.

A primeira é a mesma que envolve Platão[494], vista logo acima, e faz menção àquilo que é tido como virtuoso nos dois autores, o esquecimento de si para a busca da verdade, e como danoso em Epicuro.

A segunda, trata de uma questão de física. Uma contradição relativamente ao pensamento de Epicuro. Para Aristóteles, determinados corpos tendem, por natureza, para o alto por serem leves, ao passo que outros, por serem pesados, tendem para baixo. Tal não se verifica para o helenístico porque todos os corpos tendem, segundo ele, para baixo. O que faz uns se aglomerarem embaixo e outros se dirigirem para cima, é o fato de que os corpos mais densos na sua constituição atômica empurram para o alto os corpos menos densos.

"Se pudéssemos operar no vazio, constataríamos que não existem, como

---

[488] Op. cit., p. 80.

[489] Op. cit., pp. 98 e 99.

[490] Contudo, como conciliar essa posição com a afirmação de que a prudência é o maior dos bens (*1. O conceito de felicidade em Epicuro*, p. 6) , mais importante do que a própria Filosofia, uma virtude, e uma virtude mãe, da qual provêm todas as outras virtudes? A qual ensina que não se pode viver com prazer sem viver com prudência, honestidade e justiça, e nem viver com prudência, honestidade e justiça sem viver com prazer? Poder-se-ia dizer que elas, virtude e bem, são co-naturais e não se pode separar o bem viver ou o viver com prazer das virtudes. Porém, essa é parte da colocação de Epicuro. A outra metade da contradição permanece. O maior dos bens e agoram bem nenhum; qual posição predomina? A solução é: se for pensada em si, a virtude não é um bem. Todavia, se for pensada como um meio para algo, ela é o maior dos bens. Esse algo, o prazer, esse sim, em si, o maior dos bens. Cícero aparece aqui como doxógrafo, transmitindo um pensamento de Epicuro adequado para a ocasião: "Vossas virtudes eminentes e belas, diz Epicuro em Cícero, se não produzissem o prazer, quem as acharia dignas de serem louvadas e procuradas? Elas são como os remédios, seu valor não está em si mesmo, mas na saúde que proporcionam". Claro que, no seu modo peculiar de escrever - ou do seu tempo - Renault não nos oferece a localização precisa da citação. Op. cit., p. 106.

[491] Tanto aos estóicos, entendidos genericamente, quanto a Platão, Renault nos diz que o prazer não é o bem e a dor não é o mal. Op. cit., p. 98.

[492] Há mais sobre o assunto logo atrás, por exemplo, p. 112, *Primeiro aspecto...*

[493] Segundo Renault, p. 98, op. cit.

[494] Op. cit., p. 13.

> acreditava Aristóteles, corpos leves que, por natureza, tendem para o alto, e corpos pesados que, por natureza, tendem para baixo. Nos elementos do universo, não há qualquer preferência, qualquer intenção, nenhum desejo, nenhum horror, nenhum dos sentimentos humanos. Todos obedecem à mesma necessidade que os empurra para baixo. Existe somente concorrência entre eles, e é natural que aqueles que formam por seu agrupamento serrado os corpos mais densos, empurrem para o alto aqueles que constituem corpos mais sutis"[495].

A derradeira citação de Aristóteles diz respeito à socialização. Sabemos, graças à *Política* (I, 2, 1253a), que o Homem é um animal político, ou seja, feito para viver em sociedade. Todavia, Epicuro quer desmentir a clássica proposição aristotélica. Bem como a dos racionalistas que lhe imputam uma noção de verdade e de justiça inata. O que faz o Homem viver em sociedade são as facilidades que isso traz e que ele aprendeu a observar ao longo do tempo. *Não há nada que separe o homem primitivo do animal* [496]. Quer dizer, as conquistas da civilização foram acontecendo paulatinamente na medida em que ele observava o que lhe era vantajoso; assim, da sua solidão original ou de seu reduzido grupo de próximos, ele partiu para grupos maiores e para a aquisição da fala, das leis, das técnicas para domar a natureza. Renault deste modo ilustra o pensamento de Epicuro:

> "Não foi em um dia que as nações se fizeram. Os homens saíram lentamente de seu isolamento primitivo. Tanto que quando eles viviam nas cavernas, não conheciam outro agrupamento a não ser a família. Mas chegou um tempo no qual eles aprenderam a construir as cabanas. Então muitas famílias se tornaram vizinhas. Toda espécie de infortúnio veio se abater sobre aqueles que, vivendo uns próximos dos outros, não sabiam praticar a amizade. Sob a pressão desses infortúnios, se constituíram as tribos. As famílias viveram, desde então, agrupadas em torno de um chefe, que as impediam de se ofender umas às outras e as protegiam contra outros clãs. Contudo, neste estado de anarquia, os problemas eram contínuos. Constatando que as vinganças os esgotavam, ao invés de se manter pela força, os homens se colocaram de arbítrio próprio sob o julgo de leis e de uma contração salutar; eles instituíram as nações, combinando não se matarem, não roubarem uns aos outros e tomar mão forte contra um inimigo comum. Assim, nasceu a justiça de um contrato consentido pelo interesse de todos"[497].

Parmênides e Heráclito despontam em uma concordância com o pensamento de Epicuro. Porque simultaneamente este afirma que as coisas acabam e permanecem. Quer dizer, os corpos compostos perecem, mas os elementos primitivos continuam. Os átomos são entidades eternas, os corpos que eles organizam, contudo, estão destinados à destruição. Uma interpretação da *physis* que acaba por unir o princípio da mudança absoluta preconizado por Heráclito de Éfeso (c. 540-470 a C.) e o da permanência, defendido por Parmênides de Eléia (c. 530-460 a C.). Ainda que o modo através do qual este faça esta defesa seja oposto ao de Epicuro, quer dizer, através de uma intuição, de uma perspectiva intelectual[498].

---

[495] Op. cit., p. 35.

[496] Op. cit., p. 59.

[497] Op. cit., p. 61. Para maiores considerações sobre o fenômeno da socialização e da civilização em Epicuro, ver *Segundo aspecto*, p. ex., p. 123, além do estudo da *sentença vaticana* de número 61, a seguir.

[498] Op. cit., p. 23.

Protágoras é apresentado como um sofista que defende a tese de que saber é sentir, e que, no fundo, não existe ciência e nem verdade[499]. Idéia comum aos sofistas, de acordo com Renault[500]. Mas por que razão Protágoras (490 - 420 a. C.) é introduzido no universo de Epicuro? Porque Epicuro tem uma teoria do conhecimento a princípio semelhante; ela diz que toda idéia tem sua origem nas sensações, daí a comparação de Renault, paralelismo com Protágoras para enriquecer o universo teórico de Epicuro[501].

Numa comparação com Aristipo, ocorre aqui a reafirmação do papel das sensações enquanto conhecimento: "Em uma palavra, a doutrina de Aristipo parece ser para a sensibilidade o que a doutrina de Protágoras é para a inteligência. Protágoras declara que a ciência e a sensação são a mesma coisa, bem como Aristipo identifica o bem com o prazer" [502]. A seqüência dessa teoria chega ao relativismo: "Protágoras conclui também que não existe ciência válida para todos os seres pensantes; Aristipo, de modo equivalente, conclui a partir de seu princípio que não existem preceitos de conduta válidos para todos os homens. A sensação para Protágoras e o prazer para Aristipo são relativos a cada um e a cada momento da vida de cada um" [503].

O que isso tem a ver com Epicuro? Primeiramente deve-se notar que esta flutuação de opiniões acerca das sensações igualmente é contemplada pelo filósofo. Lembremos a questão do vinho, que é doce para uns e amargo para outros[504]. Todavia, essa flutuação não desautoriza as sensações, elas continuam verdadeiras para ambos os casos. O erro está em julgar antecipadamente a qualidade da bebida, ou a partir da opinião dos outros. No entanto, Epicuro não vai admitir em sua teoria a relatividade das sensações ou das idéias como Aristipo e Protágoras. Há uma norma em seu pensamento, e esta é excludente; relativamente às sensações, o prazer ou o prazer maior será aquele visado, e entre as idéias, não vai chegar a aceitar uma afirmação e o seu contrário, com seria cabível para Protágoras ou para os céticos. Se há erro nas idéias, a culpa não é da sua natureza, mas do intelecto humano, que interpretou equivocadamente o mundo material.

> "Epicuro não quer nem esta agitação nem esta incerteza. Todas as sensações são verdadeiras, dirá ele; cada uma delas é absoluta. Se ele concorda que existem prazeres relativos, tão logo acrescenta que eles se completam em prazeres inteiros, perfeitos, absolutos. Aristipo deixava todo mundo livre para perseguir o prazer que lhe agradasse no momento presente, assim como o sofista Protágoras acomodava todas as opiniões. O resultado da doutrina de Epicuro é, ao contrário, impor uma regra à atividade como um método à inteligência. A característica pela qual Epicuro se distingue não somente de Protágoras e de Aristipo, mas de sensualistas modernos como Hume e Stuart Mill, sua originalidade, é a de ser ao mesmo tempo sensualista e dogmático, e admitindo sempre que nossos pensamentos se reduzem às sensações e às afecções, sustentar que existe uma verdade fixa e um bem estável" [505].

Pirro (360 - 278 a. C.) aparece dentro do contexto do Ceticismo que evoca igualmente Michel de Montaigne[506]. O que está em jogo é a dúvida. Se para o francês Montaigne (1533

---

[499] Op. cit., p. 84.
[500] Op. cit., p. 85.
[501] Para maiores dados sobre o estatuto das sensações em Epicuro, ver p.114, *Segundo aspecto...*

[502] Renault, op.cit., p. 110.
[503] Idem.
[504] P. 98 , *Primeiro aspecto...*
[505] Renautl, op. cit., p. 111.

-1592) ela é uma confortável almofada para pensar o mundo, e para o grego de Élida o ponto de partida para atingir a *ataraxia*, para Epicuro ela é uma brecha através da qual idéias falsas podem penetrar no espírito. E aqui Epicuro tem em mente principalmente as idéias religiosas. Conseqüentemente, o estado da dúvida é um ao qual se deve procurar combater. Ele perturba a alma, e a alma desequilibrada não pode ser feliz.

Tito Lucrécio Caro (99 - 55 a.C.), o célebre e tardio seguidor de Epicuro, surge no texto de Renault em uma comparação cruzada com Herbert Spencer. A questão em pauta diz respeito à formação do mundo, à passagem do caos ao cosmos. Para Epicuro, que segundo o relato de seu discípulo Apolodoro teria começado a filosofar a partir da impossibilidade de seu professor de explicar o poema de Hesíodo que narra a criação do mundo[507], o universo, longe de ser fruto de uma inteligência, é produto do acaso, bem como dos choques e do peso dos átomos, que sempre existiram[508]. Lucrécio assim narra o caos pré-criação:

> "Naquele tempo não se podia distinguir nem este disco brilhante do sol que gira no espaço, nem os astros distribuídos na imensidão do mundo; nem o mar, nem o céu, nem a terra, nem o ar nem nada enfim, de semelhante ao que nós vemos agora. Tudo não passava de confusão, um apanhado de átomos recentemente ajuntados. A discórdia reinava entre esses elementos díspares: suas distâncias, suas direções, suas alianças, seus pesos, seus choques, seus encontros, seus movimentos, tudo estava entregue à desordem. Tínhamos aí uma disputa"[509].

Já Spencer é lembrado nesse contexto porque Renault vê muita semelhança entre seu pensamento e o de Lucrécio:

> "Essa descrição - transcrita logo acima - não pertence, como poderíamos crer, ao filósofo contemporâneo Herbert Spencer, mas a um ilustre discípulo de Epicuro, Lucrécio. No pensador moderno, de novidade só existem as seguintes palavras: o caos toma o nome de homogêneo; o mundo no qual as partes são distintas, se chama heterogêneo. Herbert Spencer afirma que o homogêneo é instável e que o heterogêneo ocorre por uma necessidade inevitável; o próprio Lucrécio, seguindo Epicuro, mostra que o caos não pode durar e que alguma organização fatalmente deve ocorrer" [510].

Spencer (1820-1903) certamente é um marco pouco visível nas academias de filosofia, então se deve dizer aqui, à guisa de apresentação, que ele foi um evolucionista contemporâneo de Darwin e das idéias evolucionistas do começo do século XX; a singularidade no seu evolucionismo é que este seria um *pan-evolucionismo*, ou seja, a partir do estado homogêneo inicial do universo, as coisas se diferenciariam e seguindo uma ordem progressiva, se organizariam nos diferentes planos da existência, mineral, vegetal, animal e inclusive nas formas sociais humanas. Outra relação de Epicuro com Spencer, não explicitada pelo próprio Epicuro, porque aí Epicuro fala do surgimento das nações e da presença paulatina do progresso na vida humana, o que bem concorda com as teses de Spencer. Resumindo essa posição: "Para destruir estas lendas - da idade do ouro e a seguir a decadência das civilizações - foi preciso que Epicuro esboçasse a história verdadeira da

---

[506] Renault, op. cit., p. 85.
[507] Lévy, op. cit., p. 25. Trata-se, provavelmente, da *Teogonia*. Hesíodo é um dos primeiros poetas gregos, tendo existido no século VIII a C.
[508] Renault, op. cit., p. 45. Ver também p. 85 deste trabalho, *7. Primeiro aspecto...*
[509] Op. cit., p. 46.
[510] Idem. Mais sobre Lucrécio e o tema, logo à frente, por exemplo, pp. 125, 156 e 157. Nos dois últimos casos, no âmbito do estudo de Léon Robin.

espécie humana, fixando os princípios de uma sociologia positiva" [511]. Lembre-se obrigatoriamente de que para Spencer a evolução é também uma lei fundamental da sociologia e da ética, evolução que se não tem um fim último, pois o fim é sempre adaptação do Homem ao meio, apresenta a singularidade desse progresso constante[512]. Quer dizer, Renault faz uma conexão entre um autor moderno e dois antigos, separados por quatro séculos de distância, demonstrando a capacidade de resistência de sua fonte original.

René Descartes surge primeiramente no texto de Renault fazendo oposição às idéias de Epicuro. Aqui Epicuro é apresentado como um sensualista que defende a tese de que os homens só serão felizes se moderarem seus desejos, ao passo que Descartes é tido como o defensor da idéia de que os homens melhoram com o concurso das conquistas materiais, as inovações tecnológicas, os avanços na área medica: "Descartes, que acreditava que a alma é uma substância imaterial, declara que se existe um meio de tornar coletivamente os homens mais virtuosos, este meio é melhor satisfazer suas necessidades graças a invenções mecânicas, melhor conservar sua saúde graças à medicina, em uma palavra, agir sobre o corpo"[513]. Ou seja, para o materialista a solução estaria no espírito e para o idealista, no corpo. Confusão que pede, evidentemente, uma recolocação dos valores ordinários dos termos *material* e *espiritual*.

A segunda aparição de Descartes ocorre, à primeira vista, em acordo. "Epicuro e Descartes estão de acordo ao sustentarem que as qualidades sensíveis são relativas aos organismos dos seres vivos" [514]- e não aos objetos que eles experimentam. Todavia, trata-se de uma concordância casual. As divergências substanciais vêm a seguir, quando as sensações para um são usadas a fim de garantir a instabilidade dos sentidos e para outro, a verdade do pensamento.

Duas são as qualidades sensíveis primeiras para Descartes, a extensão e o movimento. Para Epicuro, são quatro: ele acrescenta a essas a dureza e o peso. Elas são variedades da resistência, que é relativa ao toque. Tal propriedade (ser relativo ao toque), faz com que Descartes coloque a resistência entre as qualidades sensíveis secundárias, as quais vêm a ser aquelas que só existem relativamente àqueles que as experimentam. E aqui está a diferença basilar entre Epicuro e Descartes: para este, existem qualidades pertencentes ao corpo, ao objeto em si, e outras exclusivamente à matéria perceptível aos sentidos; para Epicuro, *todas* as propriedades pertencem ao objeto, não existe uma qualidade do objeto além do objeto, um *objeto em si*. Renault ilustra o caso: "A extensão, ao contrário (da resistência), lhe parece (a Descartes) pertencer ao corpo em si, porque nenhum sentido nos a faz conhecer e porque ela é uma idéia inata ao entendimento" [515]. Para Epicuro, não existem idéias inatas, todas elas derivam da experiência sensorial. Este é o seu critério de verdade, não o exame promovido pela razão. A razão pode falhar, não os sentidos, e em caso de haver dúvida no olfato, na visão, na audição e no gosto, recorra-se ao último bastião da verdade, o tato.

> "Não nos enganemos, de fato; ele (Epicuro) toma como subjetivas as qualidades apreendidas pela visão, pela audição, o gosto e o odor, mas isso

[511] Renault, op. cit., p. 57.

[512] Juan Ferrater Mora, em seu *Dicionário de Filosofia*, p. 710, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, não nos deixa mentir.

[513] Op. cit., p. 17.

[514] Op. cit., p. 36.

[515] Op. cit., p. 37.

> não significa que renuncie ao sensualismo e coloque os sentidos em suspeita. Ele se recusa a admitir que existam idéias inatas, que a razão tenha um conteúdo que lhe seja próprio. Não é a ela que ele demanda a revelação dos atributos essenciais da matéria, mas a um sentido, o mais seguro de todos, o tato"[516].

Se o lema de Descartes é *Penso, logo existo*, o de Epicuro bem poderia ser *Sinto, logo existo*. Porque não há um pensar a partir de uma idéia que se identifica com o sujeito. O ser só acontece a partir da sensibilidade. Para o entendimento do mundo imediatamente próximo, os critérios de Epicuro parecem satisfatórios. Mas o que dizer dos conceitos abstratos mais longínquos com referência à matéria prontamente observável? Como os da matemática? Como recorrer à verificação material para esclarecer o que é invenção abstrata humana? Talvez esteja aí uma das razões para Epicuro ter abominado a erudição, e, por outro lado, Renault não entra nesses pormenores, ele leva esse critério sensualista de verificação apenas ao que é material. Ou melhor, ele chega a um conceito, o mesmo de Epicuro, que é base para o seu sistema, o de átomo. Este não é verificável pelos sentidos, mas só pode existir, ou só podemos conhecê-lo, através daquilo que nos permite conhecer, os sentidos.

> "Epicuro, ao contrário - de afirmar que nossa razão é independente das sensações -, supondo haver atrás da cortina das qualidades sensíveis os átomos inapreensíveis aos sentidos, pretende arruinar a realidade do pensamento como princípio independente, porque este átomo, tal como ele o define, não é um produto, uma concepção da razão, e, por mais paradoxal que possa parecer esta proposição, são ainda os sentidos que, segundo ele, nos revelam o insensível"[517].

O que em última instância leva a dizer que Epicuro seria bem vindo nos laboratórios de ciência, porque as hipóteses nunca podem contrariar o que é verificável, ainda que esse verificável seja, em determinados casos, de difícil realização[518]. Voltando à abstração matemática, ela, em último caso, seria verificada pela natureza, e se fosse uma derivação inteligível somente por poucos e com nenhuma aplicação prática, supomos que fosse tomada como destituída de valor ou inexistente por Epicuro[519].

Blaise Pascal (1623-1662), surpreendentemente, aparece em apoio a Epicuro nas falas de Renault. Surpreendentemente porque poderia se esperar uma condenação ao seu ateísmo. Posto que Deus para o francês era uma verdade inquestionável.

"A ambição e a cupidez não são mais perigosas para ele (Epicuro) do que o amor à verdade. Como o fervoroso Pascal, o ímpio Epicuro faz da curiosidade de espírito uma espécie de pecado" [520]. Não se trata, entretanto, de uma simples distorção que se pode fazer com qualquer pensamento, curvando-o a um interesse específico. Observa-se aqui uma concordância genuína: tanto um como outro defende a ideologia fundamental de seu projeto cognitivo: para Epicuro, a felicidade, para Pascal, a realidade do divino.

---

[516] Idem.
[517] Ibidem.
[518] Para ajudar no esclarecimento do conceito de ciência de Epicuro, uma comparação com Aristóteles é bem vinda: "Epicuro concordava estritamente com Aristóteles, o qual afirmava que *a ciência vem a ser (ciência) quando a partir de muitas idéias nascidas da experiência um conceito geral que é universal surge em relação a coisas que são similares* (*Met.* A 981a5 ff.)" (Long, op., cit., p. 23).

[519] A questão da teoria do conhecimento é tratada também em *Primeiro aspecto...*, por exemplo, pp. 80, 91, 94.
[520] Op. cit., p. 13.

A concordância se repete na questão do posicionamento e da importância dos homens no universo. Para Renault, Epicuro retirou o homem do centro das atenções do universo, um universo pequeno, restrito ao sistema solar, e o colocou como um elemento qualquer no cosmos infinito, sem privilégio algum. Mudança assim proclamada: "Ao invés de ocupar o centro de uma esfera limitada, o Homem não é mais do que um ser imperceptível atirado, segundo a expressão de Pascal, num cantinho da natureza" [521]. Seguramente Pascal tinha uma visão semelhante acerca da importância do Homem no universo, contudo, a partir da fala de Renault, não se pode saber se essa semelhança é uma coincidência com Epicuro ou se o francês teria sido um leitor do grego.

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) aparece associado a Epicuro através da idéia de progresso: "Não é assim que Epicuro entende a obra da filosofia: este materialista não se importa em aumentar a prosperidade material dos homens. Não lhe parece que seja urgente, nem mesmo útil, fazer crescer a riqueza geral; mais do que Rousseau, ele não é um admirador do progresso econômico" [522]. Ou seja, a admiração de ambos os filósofos pelo progresso é bastante restrita. Resta esclarecer que Renault fala em progresso econômico, não em progresso geral. Contudo, o seu fundamento certamente se encontra na evolução tanto econômica quanto social dos agrupamentos humanos, pois o progresso da economia não se faz sem o acompanhamento das instituições sociais e o pensamento que lhe baseia. A idéia de progresso em Epicuro se resume a uma visão pouco acalentadora, a de que ele é uma ameaça à felicidade humana e a de que é um trabalho inútil, pois um dia tudo vai se acabar:

> "De resto, este progresso não deve ser admirado sem reservas. Se, graças a ele, as necessidades do Homem são satisfeitas mais facilmente hoje do que nos tempos primitivos, existe o inconveniente de multiplicar essas necessidades e de as tornar mais e mais imperiosas: longe de aumentar a felicidade da espécie humana, ele a compromete estimulando o amor ao luxo, à vida delicada e às riquezas. A obra da civilização é ainda, em um outro sentido, vã, porque ela está condenada a perecer"[523].

Essa última idéia equivale aproximadamente a se furtar à vida porque o viver tem um dia para acabar. Ela cabe perfeitamente à lógica dos depressivos e dos preguiçosos, para não dizer à dos covardes também, porque o impulso positivo é o viver em sua melhor possibilidade *exatamente* porque tudo um dia vai acabar. Já a idéia de progresso em Rousseau, em termos gerais, é a de corrupção do estado de excelência natural. Aqui, Epicuro é bem comparado a Rousseau por Renault, pois para ambos a civilização traz necessidades artificiais, cuja não satisfação produz a infelicidade. Porém, mais uma vez, Renault não nos avisa se o moderno foi leitor do antigo, se o genebrino foi estudante do grego, deixando de fora da comparação, outrossim, o fato de que Rousseau não era tão radical quanto Epicuro, não defendia uma paralisia em vista do fim do mundo e projetava na educação um modo de escapar dos desvios da civilização[524].

David Hume (1711-1776) surge junto a Stuart Mill enquanto tributário de Epicuro[525]. O que está em questão é o problema da permanência e da transitoriedade do ser, já tratado

---

[521] Op. cit., p. 30.
[522] Op. cit., p. 14.
[523] Renault, op. cit., p. 63.
[524] Mais sobre o progresso, logo atrás, *Segundo aspecto...*p. ex., p. 120.

[525] Renault, op. cit., p. 23.

quando se falou de Platão e Parmênides[526]. A se tomar como verdade a sugestão de Renault (ele não esclarece precisamente quais os pontos de ligação entre os britânicos e o grego ou em quais obras isto é feito), Hume e Mill também defendiam a tese de que as coisas não se criam e nem se perdem, o que obriga pela conclusão de que tudo se transforma. (Trazendo, outrossim, o químico Lavoisier para próximo deste universo[527]). Tal hipótese assinala a verdade da permanência do ser, o que aparentemente é um contra-senso com o materialismo radical de Epicuro, posto que os sentidos verificam a todo momento a destruição de todos os objetos particulares do universo. Por outro lado, se o ser não é uma coisa observável pelos sentidos, a fonte de verdade para Epicuro, de onde ele tiraria a idéia de existência *dessa coisa chamada Ser*? Renault cuida de esclarecer que o ser é sim observável pelos sentidos, ininterruptamente: "A permanência do ser, tal é a verdade sobre a qual Epicuro insiste no começo de sua filosofia. Este ser verdadeiro, permanente, que não pôde ser criado e que não será jamais destruído, não tem nada de abstrato; ele é aquilo que cai sob os sentidos, o corpo, a matéria" [528]. De onde se pode deduzir que os objetos particulares são a encarnação deste *Ser*, que não pára de se manifestar aos sentidos. Essa sucessão de aparecimentos, por outro lado, é o que nos parece mais identificável com o fenômeno do ser, porque ela sim, não cessa. Quando não há saída, Epicuro apela para a teoria[529] .

Se a teoria cognitiva do escocês David Hume diz que não há nada no espírito que antes não tenha passado pelos sentidos, a de Epicuro afirma que todas as idéias se reduzem às sensações[530]. Essa comparação serve também para Étienne Bonnot de Condillac (1715 – 1780); ele é colocado junto a Hume, por Renault, em sua exposição do problema: "Na sensação, Platão via uma fusão de idéias. Epicuro não hesita em sustentar a tese inversa, que mais tarde será a de Condillac e de Hume, a tese do sensualismo: todas as idéias se reduzem à sensações; a sensação é o elemento simples com o qual são compostas as idéias"[531].

---

[526] *Primeiro aspecto...*, p. 82 e *Segundo aspecto...*, p. 118.

[527] A influência das idéias alquimistas, de inspiração grega e oriental, perdurou na Europa até quase o fim da Idade moderna. Muitos tentaram estabelecer para a Química regras e princípios racionais, semelhantes aos que governavam a Física e outras ciências, mas coube a Antoine-Laurent Lavoisier, nascido em 1743, lançar seus alicerces verdadeiros. Apoiado no trabalho experimental, definiu a matéria por sua propriedade de ter um peso determinado, conceito que desenvolveu paralelamente ao aperfeiçoamento da balança. Enunciou também a *Lei da conservação da massa nas reações*, fundamental na história da Química, e identificou a noção de elemento como aquela substância que *não pode ser decomposta pela ação de processos químicos*. Em 1793, a Convenção nacional, governo da Revolução, decretou a prisão dos coletores de impostos, entre os quais se encontrava Lavoisier. Condenado à morte, ele foi guilhotinado em Paris, em 8 de maio de 1794.

[528] Op. cit., p. 22.

[529] No *Primeiro aspecto...*, p. 82, e no *Segundo aspecto...*, p. 116, há a mesma impressão sobre a particularização do Ser.

[530] Renault, op. cit., p. 79. Ver também *Primeiro aspceto..., p. 96* e *Segundo aspecto..., p. 116.*

[531] Op. cit., p. 79. A semelhança, de fato, entre Epicuro e o autor do *Tratado das paixões* (1754), é marcante. Para Condillac, existem três níveis na atividade do espírito, sendo a sensação o primeiro grau, a memória o segundo e a imaginação o terceiro. A sensação ocorre a partir da ação dos objetos exteriores ao sujeito, e esta converte-se no indivíduo em uma idéia. A memória é a lembrança desta sensação ou da idéia e a imaginação, a associação que se faz entre as idéias, entre as sensações e entre idéias e sensações. O dicionário de filosofia define assim o *Condillacismo*: "Doutrina de Condillac caracterizada pelas teses seguintes: a alma é uma substância simples, diferentemente modificada por ocasião das impressões que se fazem nas partes do corpo; todos os fenômenos e todas as faculdades do espírito resultam de um único fenômeno elementar, ao mesmo tempo afetivo e representativo, a *sensação*; a realidade que uma idéia geral tem na inteligência consiste

John Stuart Mill (1806-1873) aparece enquanto sensualista, e a seguir enquanto um pensador que reconhece que o mundo está submetido ao princípio da causalidade: "Não esqueçamos, de resto, que para os sensualistas, como Epicuro ou Stuart Mill, o princípio da causalidade não possui um valor absoluto" [532]. E "Se Stuart Mill reconhece que o mundo que nos cerca está submetido ao princípio da causalidade, ele não afirma, entretanto, que isso sempre se passará assim, admitindo que mundos muito afastados podem se furtar a essa regra" [533]. O contexto dessa associação entre Epicuro e Mill é o da explicação da falta de rigor absoluto dos princípios de Epicuro, mais especificamente, o do *clinamen*. O *clinamen* comporta exceções na sua justificativa para explicar a criação das coisas, mas isso pouco importa a Epicuro [534]. Por outro lado, os princípios indutivos têm origem na experiência e isso, na exposição de Renault, quer dizer que a verdade de tais princípios se verifica na maior parte das vezes, nada impedindo que em alguns casos haja falha na observação da regra. Traduzindo, a falta de rigor de Epicuro é justificada pela falta de rigor de Mill. Ou, dizendo de modo a não comprometê-los, a lacuna no método de um é justificada pela lacuna no método do outro.

Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (1834-1919), foi um naturalista alemão que ajudou a popularizar o trabalho de Charles Darwin (1809-1882, célebre cientista responsável pela *Teoria da evolução*), e um dos expoentes do cientificismo positivista. Em Renault ele aparece associado à geração espontânea[535]: assim como Epicuro, Haeckel seria partidário de tal hipótese para a criação dos seres. Renault está explicando a forma através da qual Epicuro entendia a formação do mundo e de seus objetos particulares e associa esta aparentemente inesperada *geração espontânea* com a combinação atômica: se a combinação atômica é casual e assim cria os mundos, o mesmo se passa com os seres; é o acaso, através dos choques atômicos, que vai criar as espécies. Tal processo é chamado de geração espontânea. E dos átomos da Terra surgirá a espécie humana. Que não tem em cada espécime individual a repetição do aparecimento espontâneo.

> "Assim Epicuro é, como Haeckel, partidário da geração espontânea; ele só difere do naturalista contemporâneo em um detalhe: não é o mar que lhe parece ter sido o lugar originário de todos os seres vivos, mas a terra. Ele mesmo enunciou o argumento através do qual os materialistas modernos explicam porque razão os casos de geração espontânea são hoje em dia tão raros de se observar; isso se dá porque, diz ele, as condições não são mais as mesmas que aquelas do tempo no qual a vida surgiu. As propriedades das coisas mudaram, a Terra envelheceu, como diz Lucrécio, e perdeu sua antiga fecundidade" [536].

---

apenas num nome; toda ciência é uma linguagem bem feita; a análise é o seu instrumento essencial". Dicionário de filosofia, André Lalande, Martins fontes, SP, 1995.

[532] Renault, op. cit., p. 41. Lembrando que às pp. 23 e 111 ele é apresentado como um reflexo de David Hume.

[533] Idem.

[534] Ibidem. Para mais sobre o *clinamen* ver *Primeiro aspecto...,* p. 84 e mais à frente, neste atual capítulo.

[535] Op. cit., p. 55. A geração espontânea para Aristóteles, referência no assunto, se dá através da combinação de seus princípios passivo e ativo da matéria; um corpo sem vida (passivo) poderia originar vida a partir de um elemento ativo. Por exemplo, as larvas poderiam nascer de um pedaço de carne podre.

[536] Op. cit., p. 55. Para maiores detalhes, ver tanto o *Primeiro* quanto o *Segundo aspecto...*

Desde já se pode dizer que Epicuro está na contramão de Haeckel e Darwin porque para ele não há a evolução de uma espécie animal para outra. Ou seja, o Homem não poderia descender do Macaco. Há concordância entre Haeckel e Epicuro, como acabamos de ver, quanto à origem da vida, não relativamente ao aparecimento da espécie humana. O Homem, como o demonstrado, surge do Homem, embora um exemplar primitivo e rústico. "Não existiu uma idade de ouro; os primeiros homens eram verdadeiros animais. Eles não sabiam nada e viviam destituídos de tudo", explica-nos Renault a propósito de Epicuro[537]. E desse modo Lucrécio narrou os primeiros dias dos humanos:

> "Seus corpos eram muito mais duros do que os dos homens de agora, eles eram os verdadeiros filhos da terra. A estrutura de seus ossos era muito maior e mais sólida, músculos poderosos encobriam todos seus órgãos; nem o calor, nem o frio, nem a mudança de alimentação nem os males aos quais estamos sujeitos exerciam qualquer ação sobre esses corpos robustos. O sol precisou realizar muitas vezes sua revolução no céu antes que eles conhecessem outra vida além dos costumes errantes das bestas selvagens" [538].

Quer dizer, o Homem posterior é um refinamento desse Homem primitivo e bruto.

Renault pergunta se a teoria da evolução não possui analogia com a tese de Epicuro segundo a qual muitas espécies diferentes das que vivem hoje - ou que viveram no tempo dele – viveram e desapareceram nas eras anteriores da Terra.

> "Não se pode, sem reservas, atribuir a Epicuro a doutrina da evolução: absolutamente ele conheceu a sua idéia essencial, a da transformação lenta e contínua das espécies sob a ação do meio[539]. Ele admite que as espécies, na origem da vida, foram formadas tais quais elas existem hoje. Mas antecipa as descobertas da geologia e da paleontologia afirmando que muitas espécies diferentes das que vivem sob os nossos olhos foram constituídas nas idades anteriores da Terra. Enfim, não há uma singular analogia entre a explicação que ele dá do desaparecimento dos seres vivos mal adaptados e a teoria de Darwin sobre a seleção natural?"[540].

Tendo como base a comparação que Renault faz com autores importantes da Filosofia e de outros ramos do conhecimento, podemos concluir pela prevalência do pensamento de Epicuro nos tempos modernos e por sua importância na estruturação da razão ocidental. Isso pode ser demonstrado pelas ligações vistas entre ele e tais pensadores, deixando de lado pelo menos mais um, Pierre Gassendi. Gassendi não foi apenas um biógrafo de Epicuro, o pensamento deste influenciou a sua própria obra, na medida em que rejeitou a especulação e o idealismo na filosofia de Descartes - bem como suas idéias inatas - e defendeu o retorno ao empirismo (isto é, à doutrina de Epicuro), o que certamente implicou

---

[537] Op. cit., p. 57.
[538] Idem.
[539] Por outro lado, essa hipótese de que Epicuro não conhecesse os efeitos da ação do meio sobre os homens parece pouco provável, porque o próprio Renault fala que a civilização, em Epicuro, é uma conquista paulatina, e que o tempo, a experiência e a imitação são os fatores do progresso humano (op. cit. p. 60). Além disso, ele dá o exemplo de um órgão que cria uma função, a voz (idem), o que, evidentemente, me parece um caso de adaptação. A partir desse universo, é difícil imaginar que Epicuro desconhecesse que as espécies se adaptam, em maior ou menor grau, ao seu meio. Conhecimento que demonstrou possuir seu discípulo Lucrécio, posto que ele fala do refinamento do homem em relação ao seu passado brutal (ver p. 125 logo atrás).
[540] Op. cit., p. 55.

em sua opção pela ciência para investigar o mundo. Some-se a isso uma guinada ao hedonismo, ou à tese de que o prazer é o bem, e à física corpuscular, de acordo com a qual a realidade é feita de partículas atômicas. E, além disso, na sua Ética, a sua concepção de felicidade é idêntica a de Epicuro, uma composição de paz da alma e ausência de dor no corpo. Felicidade, ademais, só atingida de modo imperfeito pelos homens[541].

Quer dizer, a história da cultura está à espera de uma comparação e de um relacionamento entre Epicuro e David Hume, Epicuro e Descartes, Epicuro e Condillac e Epicuro e as Ciências biológicas (Darwin, Haeckel e Spencer) e Epicuro e a Física moderna. Renault nos oferece indicações da verdade da conexão entre Epicuro e tais autores e segmentos de tal conexão, mas não a aprofunda.

Além de saber das conexões temporais ou verticais entre Epicurismo e a posteridade, é interessante sair do universo exclusivamente filosófico para perceber a penetração *horizontal* do pensamento helenístico, ou, a sua ligação com outras modalidades do conhecimento. Long nos oferece uma série de referências que atestam a importância atemporal e multicultural do Estoicismo, do Epicurismo e do Ceticismo:

> "A influência da Filosofia Helenística na literatura e no pensamento europeus alcançou um ponto alto entre 1500 e 1700. Depois desse período, ela se tornou muito difusa para ser circunscrita brevemente com qualquer precisão. Os moralistas romanos eram ainda amplamente lidos até depois da metade do século XIX, mas na Renascença eles foram principalmente avaliados como guias para a vida. Epicuro e Sexto Empírico ajudaram a promover o desenvolvimento do empirismo moderno, porém, esse movimento adquiriu seu próprio *momentum* (grifo nosso) no começo do século dezoito. Por razões muito boas, o interesse acadêmico em Platão e Aristóteles aumentou, e os filósofos helenísticos, por comparação, sofreram. Na Alemanha, o idealismo hegeliano influenciou a avaliação desfavorável da Filosofia Helenística feita por Eduard Zeller em seu *História da Filosofia grega* (primeira edição 1844 - 52), e a autoridade de Zeller determinou muitas atitudes subseqüentes. Mas foram primordialmente os acadêmicos alemães, o próprio Zeller, Hermann Usener e Hans von Arnim em particular, os quais estabeleceram as fundações para um entendimento crítico do Estoicismo e do Epicurismo. Um acadêmico britânico

---

[541] "Sua primeira obra (*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, 1624) desenvolve o *ceticismo brando* que caracteriza em geral suas concepções filosóficas. Gassendi tinha um profundo respeito pelo ceticismo antigo, e suas objeções às *Meditações* de Descartes (reunidas no quinto conjunto de objeções) desfecham um ataque fulminante ao papel fundacionalista das "idéias claras e distintas" na obra de Descartes. Estas objeções foram mais tarde expandidas, formando a *Disquisitio metaphysica* (1644). No entanto, juntamente com seu ceticismo, Gassendi reservou um lugar para o conhecimento e a investigação científicos genuínos, e cultivou um atomismo muito próximo de Epicuro e bastante sintonizado com a ciência materialista emergente do século XVII. Entre as obras de Gassendi coligidas na póstuma *Opera omnia*, de 1658, encontram-se os três volumes de comentários sobre Epicuro" nos diz o Dicionário de filosofia Oxford, de Simon Blackburn, Jorge Zahar ed., 1997, RJ.

Long acrescenta que Gassendi escreveu também *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii et philosophiae Epicuri syntagma* (1649. Op. cit., p. 241). E quanto à possível contradição entre ser um padre católico e simultaneamente um epicurista, explica que Gassendi rejeitava a teologia de Epicuro, mas aceitava parcialmente a sua física, em suas palavras: "O universo, na interpretação de Gassendi, não é uma combinação casual de átomos, mas uma expressão da bondade divina, e os átomos foram criados por Deus. Nem, como proclamava Epicuro, existe um número infinito de átomos. Somente Deus é infinito, e os movimentos dos átomos revelam ordem e providência" (op. cit., p. 242).

de distinção, A. C. Pearson, publicou *Os fragmentos de Zenão e Cleanto* em 1891, doze anos antes do aparecimento do *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Arnim. E existem outras notáveis edições britânicas: J.S. Reid, o *Academica* de Cícero (1885); o *Epicuro* (1926) e o *Lucrécio* (1947) de Cyril Bailey; o *Marco Aurélio* de A. S. L. Farquharson (1944). Contudo, em geral, poucos acadêmicos britânicos ou americanos ativos antes da última guerra tiveram um grande interesse em Filosofia Helenística. Apenas dois estudos críticos de valor duradouro foram produzidos na Bretanha durante esse tempo: R.D. Hicks, *Stoic and Epicurean* (1910) e Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (1928). A erudição anglo-saxônica neste campo arrastou-se atrás do trabalho que estava sendo feito na Alemanha, Itália e França"[542].

Long também nos oferta aquela que seria a conexão mais estreita entre os pensadores estóicos e os modernos moralistas:

> "Se perguntamos qual filósofo moral dos tempos subseqüentes mais se aproxima dos estóicos, dois candidatos são particularmente dignos de menção. Kant, o qual certamente foi influenciado por eles, é um forte candidato. Seu *imperativo categórico*, que é algo 'concebido como bom *em si mesmo* e conseqüentemente como sendo necessariamente o princípio de uma vontade que se conforma a si mesma à razão' (*Ética* 38), muito se assemelha à *reta razão* estóica. O valor que os estóicos colocaram no conteúdo subjetivo de uma ação moral, e a relação dessa com a necessidade objetiva ou lei universal, dificilmente podem ser pontos de acidental semelhança com a ética kantiana. Porém, para Kant, o bem estar ou felicidade não é um constituinte da excelência moral, considerando que a virtude estóica constitui alguma coisa que é do interesse do Homem *par excellence*. Não há nada no Estoicismo que corresponda com alguma precisão a *Pflicht* (dever) e *Wille* (vontade), embora esses sejam conceitos kantianos fundamentais[543]. Um outro forte candidato é Spinoza. Considere-se sua proposição: 'Na natureza das coisas nada contingente é garantido, mas todas as coisas são determinadas pela necessidade da natureza divina de existir e agir de um certo modo' (*Ética,* parte I, parágrafo XXIX). Ou, 'Todas as idéias, tanto quanto elas tenham referência a Deus [ou natureza], são verdadeiras' (parte II, p. XXXII). Contudo, Spinoza renunciou aos sentidos convencionais da virtude e do vício. Mais rigorosamente determinista do que os estóicos, ele rejeitou totalmente a idéia de que uma pessoa esteja designada a qualquer propósito. Como os estóicos, ele olhava a felicidade como totalmente dependente da compreensão da natureza e do lugar do Homem nela. E ele também acentuou, como eles o fizeram, a necessidade de compreender as causas do amor apaixonado do Homem e da repulsão aos objetos irrelevantes à felicidade. Mas a *liberdade* de mente que tal entendimento pode trazer, embora chocantemente similar ao estado do sábio estóico, não é uma meta que a natureza de Spinoza colocou para o Homem atingir. Spinoza não poderia ter nada a ver com causas finais. Prazer e prudência, não a disposição da natureza para a promoção ativa do Homem do bem estar do mundo, são os motivos que inspiraram o filosofar de Spinoza em direção à fortaleza e à nobreza" [544].

---

[542] Op. cit., p. 247.

[543] Quer dizer, ser feliz para Kant, o qual viveu como um idiota epicurista, limitado a um espaço geográfico reduzido e a uma rotina inflexível de estudos, não faz parte das coisas imperativas da existência.

[544] Op. cit., p. 208. Outra correlação entre Spinoza e o Estoicismo se acha mais atrás em Long, que associa o deus de um com o deus de outro: "'Nós estóicos procuramos uma causa primária e universal. Essa deve ser simples porque a matéria é simples. Perguntamos, que causa é essa? A resposta é a *razão criativa*, isto é, Deus

Quanto ao Estoicismo especificamente, vemos um fenômeno de ainda maior resistência e penetração, a se julgar pelas palavras de Long:

> "O Estoicismo foi o mais importante e influente desenvolvimento na Filosofia Helenística... E seu impacto não se confinou à Antiguidade Clássica... E da Renascença até os tempos modernos o efeito do ensinamento da moral estóica na cultura ocidental tem sido marcante. Algumas vezes, as doutrinas estóicas reapareceram no trabalho dos maiores filósofos. Spinoza, Bispo Butler e Kant estão todos em dívida com os estóicos. Mas a influência do Estoicismo não foi confinada aos filósofos profissionais. Cícero, Sêneca e Marco Aurélio foram lidos e relidos por aqueles que tinham tempo para ler nos séculos dezesseis, dezessete e dezoito. Esses escritores romanos ajudaram a disseminar os princípios básicos do Estoicismo a padres, acadêmicos, políticos e outros. Naturalmente, o Estoicismo era pagão e a Cristandade ab-rogava os pagãos. Contudo, foi fácil o bastante extrair do Estoicismo aqueles preceitos de dever e humanidade os quais o cristianismo estava longe de desejar negar. No deísmo e naturalismo tão moldável no século XVIII, o Estoicismo descobriu um clima receptivo de opinião. Mesmo hoje, a influência persiste no nível mais mundano. Não somente as palavras *estóico* (não capitalizado, pobre) e *de modo estóico* (grifo didático) lembram isso (no original, a distinção cabe em duas palavras apenas, *Stoic* e *Stoical*). Na linguagem popular, ser *filosófico* significa mostrar aquela fortaleza em face da adversidade recomendada pelos escritores estóicos. Esse é um pequeno, mas altamente significante exemplo, da influência do Estoicismo" [545].

Contudo, afora as próprias idéias, Long menciona somente mais um artigo como referência na citada comparação[546]. Suspeitamos que a conexão entre Estoicismo, e Filosofia helenística em geral, e posteridade, vá além. Bem como o próprio estudo das relações entre os dois campos. A suspeita se concentra basicamente no terreno da caracterização da identidade individual na Psicanálise.

De que modo a exposição da doutrina de Epicuro por Renault pode nos auxiliar no entendimento de seu conceito de felicidade?

(Sêneca, *Carta a Lucilius* 65, 12)'. Tal é a *razão criativa,* a qual, em última instância, fundamenta todas as substâncias particulares e todos os acontecimentos. Como Deus na *Ética* de Spinoza, o *logos* (estóico) é a *causa interior de todas as coisas*". Op. cit., p. 165.

[545] Op. cit., p. 107. Ainda no terreno da Linguagem, Lévy nos lembra mais duas palavras cuja origem se remete ao Estoicismo, *compreensão* e *assentimento*, elaboradas por Cícero para traduzir as *noções* de Zenão (op. cit., p. 221).

[546] W. Schinck, *Kant und die stoische Ethik*, Kant Studien XVIII (1913), 419-75 (op. cit. p. 208). E outras duas referências que não são explicadas: Bishop Butler e Earl of Shaftesbury: "The philosophical influence of Stoicism, as I have already mentioned (p.208), is evident in Spinoza and Kant. Two English philosophers whose work is worth studying from this point of view are the Earl of Shaftesbury and Bishop Butler". (op. cit., p. 241). Joseph Butler (1692-1752), foi um filósofo religioso inglês que escreveu, entre outras obras, *Quinze sermões rezados na Capela de Rolls* (1729) e *Analogia da religião, natural e revelada, para a Constituição e a natureza* (1736). Seu valor na história da Filosofia parece estar ligado à oposição que fez a Thomas Hobbes e John Locke. Ao primeiro se opôs na questão do egoísmo, e ao segundo, no problema da identidade pessoal baseado na memória. Earl of Shaftesbury (1671-1713), autor de *Inquisição acerca da virtude ou mérito* e *Os moralistas*, ao mesmo tempo em que argumentava que a virtude leva à felicidade, opunha-se ao contrato social de Thomas Hobbes.

Com a explicação de que a filosofia de Epicuro se divide em três partes, Canônica, Física e Moral, sendo que as duas anteriores são apenas fundamentos para o exercício desta última, Renault nos mostra que o objetivo exclusivo do filósofo de Samos era o bem viver. Ele não estava preocupado com a dimensão estritamente cognitiva da Filosofia, com o saber das coisas, como estavam, por exemplo, Platão e Aristóteles. O conhecer pelo conhecer em nada lhe importava. Significava-lhe, sim, o saber para chegar a um fim, o que faz da filosofia um meio apenas, um meio para chegar à felicidade, coisa que poderia fazer os amantes do saber torcerem o nariz. Se a informação não é nvovidade, ao menos temos o reforço da idéia e a localização de uma tese comum em um teórico especialista.

Renault é útil para estabelecer de modo nítido a importância dos níveis de conhecimento para Epicuro, posto que esse desprezava a erudição em determinados aspectos, mas que não deixa claro a sua hierarquia de saberes, a qual culminava, obviamente, naquilo que facilita o acesso à felicidade; por outro lado, a leitura de Long revela que a rejeição de Epicuro à erudição não era incondicional; esta visão de que ele, de modo absoluto, abominava a erudição é uma interpretação errada, presente mesmo em modernos manuais de filosofia:

> "O leitor será capaz de estender a crítica da metodologia de Epicuro por si mesmo. O que precisa ser acrescentado é uma advertência contra a tomada do valor aparente das notas improvisadas nos escritores antigos, as quais podem implicar que Epicuro não tinha interesse em Lógica e no método científico. Estas perspectivas podem ser encontradas em muitos manuais modernos e elas são incorretas. Epicuro, com o propósito de chocar, algumas vezes escrevia como se desprezasse todo ensino; mas isso é retórica, uma expressão de desprezo àquilo que ele considerava pedante e efetivamente prejudicial na cultura de seus próprios dias"[547].

Essa leitura utilitarista da Filosofia, que chegou até os últimos estóicos, e, portanto, se faz marca das escolas helenísticas - note-se a sua presença nos manuais de vida do período romano, por exemplo os de Epiteto e os de Sêneca - reverberou no pensamento de Santo Agostinho, para o qual a filosofia tinha uma função, que era a de auxiliar os homens no bem viver.

A verdade é uma delicia para poucos, mas todos têm a sede da felicidade [548]. É uma frase de extremo poder, e que, no fundo, reflete uma situação real. Poucos são os amantes da verdade ou da filosofia, e a maioria está interessada quase que exclusivamente nos próprios meios idiossincráticos de encontrar o bem soberano, ainda que esses não sejam lídimos. E o próprio Epicuro é apontado como alguém que passaria por cima da verdade se isso lhe trouxesse a *eudaimonia* desejada. Posição que coloca uma pergunta a ser respondida em outro momento do texto: é legítimo o uso de todos os meios para o alcance da felicidade? Ou os homens têm o dever de respeitar os limites de seus semelhantes nessa procura? E se a ação desses semelhantes prejudica o meu desenvolvimento ideal, tenho o direito de agir para mudar a situação ou transformar o mundo? Por hora deve-se dizer que os ultrajes cometidos por Epicuro são da ordem cognitiva, quer dizer, ele não agiu contra nenhum ser humano a fim de conseguir algo que lhe trouxesse a felicidade ou lhe desimpedisse o caminho para ela. Renault o apresenta como uma personalidade capaz de deter a pesquisa do conhecimento se a verdade lhe for inconveniente. Claro que um comportamento desmedido na busca da felicidade levaria, se praticado por todos, ao caos, ou a um equilíbrio entre feras, cujo espaço só seria respeitado pelo medo de ser contra-atacado. No

[547] Op. cit., p. 30.
[548] Renault, op. cit., p. 14.

fundo, o louvor da amizade por Epicuro, tem esse fundamento, o temor. Renault nos diz claramente[549], referindo-se ao sábio epicurista, que mais importante do que comer é a companhia com a qual se come, o que reflete a deferência que Epicuro conferia às relações filiais. Assim, ele trazia para perto quem não lhe faria mal e afastaria as possíveis ameaças.

O limite da erudição do pensamento de Epicuro é eliminar as superstições religiosas acerca do universo, porque elas lhe representavam um entrave importante para a conquista da felicidade. Na medida em que prendiam o fiel a um modo de pensamento falso, cujo castigo era o afastamento das condições reais da sua felicidade. Castigo traduzido na obediência a uma instituição ou a homens que, via de regra, cobram um preço para a sua libertação. Livres para pensar, os homens descobrem então que a obediência à sua própria natureza é o caminho para a felicidade. O que se pode dizer de outra forma: Há dois caminhos para a felicidade: um curto e estreito, o outro longo e cheio de desvios. A felicidade se atinge tomando o primeiro[550]. Essa tradução do pensamento de Epicuro por Renault nos faz refletir sobre o que desvirtua os seres humanos a ponto de eles desviarem o olhar de si para o mundo e assim perderem a própria identidade. Se esse momento pudesse ser localizado, se o problema pudesse ser qualificado antes de sua eclosão, quantas almas não seriam poupadas dos extravios do mundo, que está aí exatamente para seduzir, corromper e abandonar. O mais provável é que não haja solução para o problema, porque nos parece que, se de um lado temos um problema cultural, com as referências do coletivo ameaçando a identidade individual, do outro, uma alma equilibrada bem pode resistir aos ataques dessa entidade disforme. Epicuro, segundo Lucrécio, diz que o mal vem do próprio sujeito:

> "Epicuro, diz Lucrécio, viu homens opulentos, cheios de honra e de glória, orgulhosos da boa reputação de seus filhos, e, entretanto, ele não encontrou nenhum que em seu fórum interior não estivesse atormentado por angústias, e dos quais a vida não fosse entristecida pelos vãos lamentos de um coração sofredor. Então ele descobriu a causa de tantos lamentos amargos e censuras: ele compreendeu que o mal vinha de nosso próprio coração..."[551].

Essa observação, contudo, não isenta o meio no qual vivem os homens, porque se assim o fosse, Epicuro não recomendaria o afastamento da vida civil, o retiro para uma vida na qual as ameaças fossem minimizadas. Pois de que modo não se constituir enquanto ser reflexo do mundo? Como não dizer que, principalmente, a ambição e a inveja no indivíduo não são cópias do plano macro-social? Quem, por exemplo, na adolescência, é capaz de resistir às glamurosas ofertas de prazer e poder sem se entregar por um momento sequer? Transpondo a questão para os tempos modernos, como deter o espírito de acumulação que é vomitado sob múltiplas formas pelos diferentes veículos de comunicação? Não esquecendo que, por outro lado, como o demonstrou Weber[552], o capitalismo é uma forma econômica que inviabiliza a neutralidade de outras formas econômicas e políticas; ou elas aderem à sua fúria concorrente, ou são destruídas. Quer dizer, a *forma anímica* do capitalismo inviabiliza ou quer inviabilizar as demais formas anímicas. Quando Epicuro fala que o problema está em nós, a leitura mais correta que se deve fazer da afirmação é que a *resposta* para o problema está em nós, é o próprio sujeito que deve descobrir o demônio do qual é vítima e assim exorcizar-se. O grande problema é que as ideologias são como o vício, elas tomam o

[549] Ver *Segundo aspecto...,* p. 112.
[550] Renault, op. cit., p.16.
[551] Renault, op. cit., p. 17.
[552] *A ética protestante e o espírito capitalista.*

corpo e a alma com voracidade e o doente dificilmente sai de seu julgo sem deixar parte de seu sangue para trás.

Quanto à comparação entre Epicuro e Sêneca, não há elementos novos no trabalho de Renault. Ele somente reforça o já desenvolvido até aqui. Especificamente, o apoio que Sêneca dá ao seu mestre quando ele é confundido com os praticantes do excesso[553]. Notável é o fato de que o autor não se atenha às similitudes entre os dois filósofos, ainda que passe por elas. Por exemplo, a referência à vida pública [554]. O mesmo afastamento da vida civil e da política existente em Epicuro, tanto quanto o elogio do retiro para uma vida simples, ocorre em Sêneca, e nem assim o autor se detém no fato. Sêneca, pois, não faz apenas uma defesa da filosofia de Epicuro, mas igualmente do seu estilo de vida, da solução que ele encontrou para uma vida feliz ou menos atribulada. Talvez os ataques dos pares filósofos de Sêneca a Epicuro tenham criado a impressão histórica de que existe uma oposição entre eles, ou entre o Estoicismo e o Epicurismo em geral; no entanto, como se viu, esta impressão é falsa. Sêneca e Epicuro estão bastante próximos um do outro.

Carlos Lévy ao escrever *Les Philosophies Hellénistiques* nos ofereceu informações valiosas para a compreensão dos aspectos gerais do período helenístico, e sua importância neste estudo seria apenas a de indicar as linhas principais do pensamento de Epicuro e de Sêneca vistas sob a ótica do que de mais recente existe no universo helenístico, confirmando, outrossim, a (ainda) inexistência de um trabalho que cruze o pensamento de Epicuro com o de Sêneca. Contudo, com se verá, o livro ofereceu mais, ofereceu a extensão da comparação Epicuro x Sêneca à comparação do Epicurismo com o Estoicismo, bem como a inserção dos dois pensadores centrais dentro do universo de toda a Filosofia helenística, incluindo aí o Ceticismo e a Nova Academia, o que gerou importantes conclusões relativamente à essência do pensamento de Epicuro e de Sêneca, confirmando a hipótese de que suas razões respondiam ao tempo conturbado no qual existiram, de modo direto ou indireto.

Em termos de novidade, o trabalho de Lévy acrescenta um aspecto ao de Renault, a teoria das *minima*. Se a referência é a leitura exclusiva de Epicuro. Em linhas gerais, o que se encontra em um, também está presente no outro. Mesmo assim, alguns pontos devem ser ressaltados, já que enriquecem a compreensão do autor.

O primeiro é a confirmação de que Epicuro dialogava com a tradição filosófica, ainda que de maneira velada. Lévy [555], nos fala da fúria com a qual ele atacou Demócrito e Nausífano, dois filósofos relativamente aos quais ele tinha uma dívida; o que é interpretado como anseio de mostrar independência. Demócrito é conhecido, sobre Nausífano, todavia, é preciso dizer que ele estava filiado às colunas do pensamento de Demócrito e foi confessamente *ouvido* por Epicuro[556].

O segundo está na observância da *parresía* no universo do Jardim, o que implica na compreensão do fenômeno da liberdade em dois níveis, no da educação e no social.

A *parresía* para os gregos antigos tinha este duplo estatuto, nos diz Lévy[557], de significar simultaneamente a liberdade de expressão do discípulo frente ao mestre, coisa que é

---

[553] Mais acima, p. 66. *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca* e também nota 235 da referida página.
[554] *Segundo aspecto...*, p. 112.
[555] *Les Philosophies Hellénistiques*, p. 29.
[556] Op. cit. p. 26.
[557] Op. cit., p.30.

comum nos dias de hoje, e de representar a natureza democrática da sociedade ateniense. O termo significa precisamente "Franqueza" e "Liberdade de palavra" e está associado não propriamente ao exercício da pedagogia por Epicuro [558], mas por Filodemo, escolarca do Jardim durante o século I a C. Quer dizer que tal liberalidade não existia durante as aulas do mestre? E que essas tinham um caráter essencialmente dogmático? Não se pode afirmar isso na ausência de observações a respeito da *parresía* em suas comunicações. Também porque Epicuro certamente rejeitava a educação grega tradicional, o que pode ser sintoma de rejeição tanto do conteúdo quanto do método. Gigante[559], afirma que ela, a *parresía*, esteve presente desde o começo da escola epicurista, "como um meio privilegiado de acesso à sabedoria e à felicidade". Se, por um lado, essa liberdade pode ameaçar a autoridade do mestre em sua imagem de onipotência - o que certamente é uma imagem falsa e conseqüentemente temos aí uma ameaça menos lesiva -, por outro, ela significa uma conquista importante, visto que o espaço interno do indivíduo, do aluno, não é tiranizado e formatado segundo a força de uma opinião cujo mérito é vertical, mas moldado de acordo com a própria pesquisa da verdade. O terror que sentem as crianças face a um professor autoritário bem dá a entender o que significam as relações professor-aluno numa sociedade ditatorial. Tão importante a *parresía* que ela é alçada ao estatuto de cura: "O sábio, diz Filodemo, falará francamente, sem os refinamentos da arte oratória, e é desta maneira que ele poderá incitar os discípulos a se exprimirem sem entraves. A liberdade de falar é comparada por Filodemo a um remédio que coloca em evidência e ao mesmo tempo cura os erros daqueles que se engajam no caminho da sabedoria" [560].

O terceiro ponto é uma comparação entre Estoicismo e Epicurismo relativamente à experiência histórica que as duas escolas viveram. Se falamos desse assunto aqui relativamente ao Epicurismo[561], agora temos o panorama da questão distendido. Na Grécia tomada pela Macedônia, a escola de Epicuro introduz modificações no modo de vida, isolando os seus membros do tecido macro-social e entre eles estabelecendo uma nova forma de relação. São exemplos dessa nova forma de relação, a presença da mulher e de escravos no círculo filosófico. Os historiadores, no entanto, se mostram econômicos na qualificação do dia-a-dia da escola, e assim somos forçados a imaginar que a novidade maior da escola, ou comunidade epicurista, seria exatamente o afastamento da norma tradicional. O Epicurismo promoveu uma experiência diferente e desse modo justificou a teoria que pregava. O Estoicismo pregou uma ruptura bem maior com a forma social tradicional. Por exemplo, defendeu a posse comunitária das mulheres, o uso de roupas que não cobrissem completamente o corpo, a proibição de construir templos, ginásios e tribunais nas cidades e a consideração de todos os cidadãos como plenamente iguais, qualquer que fosse a sua origem[562]. Todavia, esta ruptura não saiu do papel. Lévy tende a minimizar tal situação teórica distante da realidade dizendo que os princípios de vida dos estóicos, defendidos mormente na *República* de Zenão, tinham como aspiração verdadeira mostrar como seria a vida se os homens fossem governados pela razão apenas: "É esta *cosmópolis* que Zenão descreveu em sua *República*. Não se trata evidentemente, de propor um modelo de organização social realizável pela ação política, mas de mostrar o que

[558] Idem.
[559] Ibidem.
[560] Ibidem.
[561] Confira-se *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca*.
[562] Op. cit. p. 178.

poderia ser uma cidade de sábios, não tendo outra legislação que a razão universal"[563]. Os estóicos conseguiram *chocar* com suas proposições, e só. Mas mesmo a aventura comunitária de Epicuro não teve qualquer repercussão sobre a sociedade ateniense. O que nos leva a crer que esta olhava a comunidade epicurista como um bando de cordeiros inofensivos que merecia ser deixado em paz em seu exotismo.

Se eu não tenho deus, eu tenho os meus. Assim poderia ser resumido o quarto ponto importante aqui. E a referência é a aparente surpresa que possa causar a presença de cerimônias religiosas na escola de Epicuro. Como alguém que estruturou todo um saber para combater a religião podia admitir cerimônias de tal ordem? Como a festa anual em sua própria honra e de Metrodoro e a festa à memória dos seus parentes? A resposta parece-nos estar na celebração daqueles que estão próximos de nós ou estiveram em algum momento, assim como ocorre nos cultos orientais. Pois são esses a quem devemos, e dos quais nos lembraríamos. Não dos deuses longínquos. E se toda festa no âmbito da sociedade ateniense devia fazer uma flexão aos deuses[564], pode-se ver nas obrigatórias cerimônias religiosas do Jardim a substituição dos deuses por esses seres significativos factualmente a nós, bem como a compreensão da religiosidade por um viés diferente do tradicional, o qual, porém, Lévy não explica, apenas levanta a dúvida[565].

Ponto quinto. Carlos Lévy está muito mais próximo da imagem desejável de um pesquisador do que Marcel Renault. Ao menos no que diz respeito às fontes. Porque ele faz o simples - e indispensável - trabalho de citá-las. Se a *Carta a Heródoto* e a *Carta a Pítocles* são utilizadas e raramente citadas, outrossim, de modo genérico na obra de Renault[566], em Lévy conhecemos *abertamente* que não devemos negligenciá-las ainda que o foco de pesquisa seja a moral.

O resumo que Renault nos oferece sobre a física de Epicuro não basta? A princípio ele parecia suficiente, mas a leitura de Lévy levantou aspectos ausentes na análise de Renault. O mais chocante é a *Teoria das minima*. Teoria de acordo com a qual o átomo seria composto, e não uma unidade indivisível e a menor componente da matéria. Como Lévy explica a aparente contradição?

Ele tenta explicar através da mobilidade das *mínima*. As partes que compõem o átomo não seriam estanques, como se imagina ordinariamente a matéria, mas *virtuais*, para usar o termo do próprio Lévy[567], e estariam em constante mudança de posição, o que perfaz uma assombrosa semelhança com a idéia da movimentação das partículas subatômicas da física moderna[568]. Essas *minima* ou *mínimas*, na verdade, seriam uma justificativa para dar conta de dois problemas, a diferença das formas dos corpos e o problema da divisão ao infinito da matéria. No primeiro caso, Renault é mais feliz em sua explicação, pois demonstra a diferença dos corpos compostos apenas a partir da afirmação de que os átomos diferem em

---

[563] Idem.
[564] Op. cit., p. 31.
[565] Op. cit., p. 32.
[566] Por exemplo, à pagina 49 de *Epicure*, op. cit.
[567] Op. cit., p. 47.
[568] A fala literal do autor é: Sem entrar nos detalhes de uma discussão difícil, pode-se dizer que essas *mínima* são unidades físicas virtuais, enumeráveis pela inteligência e a este título atestam a finitude do átomo (finitude não no sentido da indestrutibilidade, mas dos limites formais do corpo), sem para tanto constituir os componentes cujos limites desenhariam as futuras linhas de fratura. Op. cit., p. 47.

sua forma[569]. Isso basta, sem trazer contradição, para justificar a existência de corpos diferentes. Quanto à questão da divisibilidade, o ponto está na idéia de que se um corpo tem uma realidade física, então ele é fracionável. Epicuro, querendo evitar essa divisão ao infinito, teria imaginado as *mínima* para colocar um limite à divisão e assim conferir finitude aos corpos, pois um corpo sem limites seria igualmente indestrutível, o que a sua física nega. Ora, as *minima* são unidades físicas *as menores possíveis*, o que resolveria, na cabeça de Lévy, o problema da divisão.

"Como se efetua a passagem destas unidades mínimas à plenitude do átomo e como ocorre que o átomo seja indivisível, se ele resulta da multiplicação dessas unidades mínimas?" Pergunta-se Lévy [570]. A resposta é: "Epicuro, em uma argumentação da qual diversos comentadores sublinharam o caráter francamente anti-aristotélico, afirma, fundamentando-se sempre na analogia com a experiência sensível, que essas unidades mínimas não estão nem no mesmo lugar e nem em contato mútuo por suas partes, mas que elas constituem de *uma maneira que lhes é própria*, a medida do átomo" [571]. Sublinhamos *uma maneira que lhes é própria* porque tal maneira simplesmente não é explicada, deixando o leitor a imaginar o que seria efetivamente.

As *mínima* existem em número variável no interior do átomo. O que bastaria para mostrar que elas não são idênticas umas às outras, e o que, presumimos, dá conta das diferenças das formas atômicas. Outrossim, o seu número é finito, o que faz o número de formas atômicas também o ser - se a variedade das formas não fosse finita, não haveria limite para a divisão dos átomos, os quais não poderiam ser percebidos pelos sentidos, o que é uma contradição para Epicuro; todavia, o espírito não é capaz de percebê-las todas.

Ou estamos enganados, ou só há uma saída para desfazer esta confusão entre átomo e *mínima*. Epicuro inventa uma região ou um estatuto entre o ser e o não ser. Tal é a identidade de uma *mínima*. Para ilustrar o caso, vamos emprestar o que ele pensa relativamente aos atributos do átomo, a forma, o peso e a grandeza:

> "Qual o estatuto desses atributos do átomo? Epicuro diz, na Carta a Heródoto (68), que eles não possuem uma natureza existente por si mesma, mas que não é necessário, no entanto, os considerar como não–seres, no que se diferencia de Demócrito, que lhes havia explicitamente negado toda forma de ser, por reconhecer como verdadeiros apenas o átomo e o vazio; longe de imaginar que o atributo seria uma parte do corpo ou um acréscimo incorporal a ele, é preciso entender que o atributo existe plenamente enquanto constituinte da natureza própria e permanente do corpo" [572].

As *mínimas* da mesma forma possuiriam esta união com os átomos, parte constituinte de sua natureza, existiriam exclusivamente na relação com eles e apenas nesta relação se manifestariam. A saída de Demócrito foi mais simples. Meramente abraçou o dogmatismo e vaticinou que não havia possibilidade para a divisão da matéria. Epicuro introduziu uma complexa explicação, que funciona assim: para quem acha que qualquer grandeza, por menor que seja, pode ser dividida, ele diz que essa divisão já está feita, e se chama *mínima*. E para quem acha que as *minimas* representam uma traição ao princípio da indivisibilidade, ele diz que essa não ocorre, que o átomo não é dividido verdadeiramente, as *minima*, não permanecendo nem no mesmo lugar e nem mantendo contato umas com as outras,

[569] Op. cit., p. 31.
[570] Op. cit., p. 47.
[571] Idem.
[572] Op. cit., p. 48.

significam somente uma idéia para dar conta do que é o átomo, e, claro, uma justificativa para os defensores da divisão da matéria ao infinito.

Sexto ponto.

Este é uma extensão do anterior, abrange três aspectos e esgota o problema da física aqui.

São eles o tempo, o movimento e o *clinamen*.

O *tempo* não foi tratado até agora. E no texto de Lévy ele aparece como "o acidente dos acidentes, acompanhando os dias, as noites, as horas, a presença e a ausência dos sentimentos, o movimento e o repouso" [573]. Tal comentário se deve a Demétrio Lacon[574]. O contexto no qual aparece a definição do tempo é o da discussão sobre a natureza dos acidentes e das essências, e para Epicuro, a saída para o entendimento do que é o fenômeno, não está em uma teorização complexa como a de Aristóteles, que diz que o tempo é o número do movimento[575]. Basta uma olhada pela janela para saber o que ele é. Ou seja, temos aí novamente o recurso aos sentidos como o critério de verdade.

> "Para saber o que é tempo, é preciso, diz Epicuro, partir da evidência acessível em cada uma das variações da duração e conservar a linguagem de todos os dias, de modo a evitar a ilusão de ter chegado a uma definição no momento em que não se teria feito mais do que proceder a substituições verbais. Através deste modo de expressão alusivo, Epicuro certamente visava Platão e Aristóteles, mas de maneira mais ampla, todos os filósofos que haviam acreditado chegar pela análise conceitual a uma perfeita intelecção da natureza do tempo",

completa Lévy[576]. E poeticamente conclui Epicuro nos *Papiros de Herculano*: "O tempo é uma certa imagem que mede todo movimento"[577].

Então o *movimento* é a propriedade da qual se acompanha o tempo. Ou, dito de outra forma, ele é a ação que vem acompanhada desse fenômeno da duração. A distinção é importante porque no Epicurismo o movimento não possui estatuto único, ele pode ser acidente ou atributo essencial da matéria, nos alerta Lévy [578]. Não esquecendo que os dois componentes fundamentais do universo epicurista são os corpos e o vazio. O resto é derivação. O movimento é um acidente quando, por exemplo, o indivíduo se levanta para andar. Mas é atributo essencial da matéria quando associado aos átomos[579]. Esta especificidade é a primeira que Lévy tinha a acrescentar ao material já desenvolvido sobre o assunto[580]. A segunda é a velocidade da movimentação atômica, a qual vai derivar na estranheza conhecida como *Clinamen*.

A tese de Epicuro diz que no universo os átomos estão em constante movimento, quer estejam eles isolados, quer unidos na forma de corpos particulares. A causa deste

---

[573] Op. cit., p. 49.

[574] Demétrio Lacon foi um filósofo epicurista do final do segundo século antes de Cristo e contemporâneo de Zenão de Sidon; foi também professor de Filodemo. Sexto Empírico cita parte de um comentário de Demétrio sobre Epicuro, no qual ele interpreta a sua sentença "O tempo é o acidente dos acidentes". Os *Papiros de Herculano* contêm parte da obra de Demétrio; são alguns de seus títulos *Quaestiones convivales, Sobre a Geometria e Sobre a poesia*.

[575] Física IV, 219 b2.
[576] Op. cit., p. 50.
[577] 1413, 9, 1, *apud* Lévy, op. cit., p. 50.
[578] Op. cit., p. 51.
[579] Idem.
[580] Mais atrás, principalmente na análise de Marcel Renault.

movimento é dupla, o peso dos corpos e a não resistência do vazio[581]. Para Renault, o *clinamen* e os choques também são causa deste movimento[582]. No vazio, os corpos atingiriam sempre a mesma velocidade, mas essa velocidade, a experiência o demonstra, é diferente para os diversos agregados atômicos. A causa estaria num choque entre as *mínima* temporais, fazendo a velocidade final dos corpos resultar mais lenta, corpos sensorialmente mais pesados ou com maior concentração atômica, diríamos. Lévy assim explica o caso: "Na menor fração temporal perceptível pela sensação, o corpo composto efetua um movimento único, mas nas unidades infinitamente menores e que apenas a razão pode conceber, ocorrem inumeráveis colisões das quais o deslocamento contínuo é a resultante, e necessariamente mais lenta" [583].

Sobre o *clinamen*, o que Lévy tem a acrescentar é que a formulação do conceito é provavelmente posterior à *Carta a Heródoto* (no parágrafo 61 desta se encontram *sinais* da sua existência), que ele não foi uma adição de qualquer discípulo, embora a sua nominação se deva a Lucrécio, que o *clinamen* conheceu uma posteridade surpreendente na física moderna, com a descoberta do princípio da indeterminação das menores partículas da matéria e que, principalmente, ele é um ponto mal explicado na doutrina de Epicuro[584]. Por que ele é um ponto mal explicado? Simplesmente porque ele não cumpre o princípio básico da doutrina epicurista de não contradizer a realidade, ou seja, não se vê por aí os corpos se inclinando naturalmente, mais comum é se observar uma pluralidade de movimentos nos animais, a postura ereta nos homens e a queda de objetos em linha (aproximadamente) reta. E como, ainda assim, Epicuro e fundamentalmente Lucrécio, insistem na validade do princípio? Aí eles deixam de ser tão sensualistas assim. E recorrem ao dogmatismo, a uma necessidade lógica, e, como sabemos, toda necessidade lógica, via de regra, é fruto de um querer quando imposta em termos semelhantes. Então Epicuro e Lucrécio *querem* que haja o desvio da matéria, e o poeta transforma esse querer em necessidade:

> "A argumentação de Lucrécio (*De rerum natura* II, 243-244), apresenta o *clinamen* como uma necessidade lógica ("*é preciso* que os átomos desviem um pouco, um mínimo, não mais") que se deduz dos princípios empíricos da doutrina e que não é ela mesma invalidada pela experiência, visto que nada pode assegurar com certeza que ao nível infra-sensível não existe este desvio infinitesimal que não

[581] Na acepção de Lévy, op.cit., p.51.
[582] Ver pp. 90 e 91, durante a análise de Marcel Renault.
[583] Op. cit., p. 52.
[584] Op. cit., p. 53. Mais surpreendente não é descobrir conexões entre a Física moderna e o Epicurismo, entretanto, descobri-las entre a Física moderna e o Estoicismo. Long faz tal ligação, aproximando essa escola filosófica de Isaac Newton, solidificando a relação entre o pensamento helenístico e a Ciência da natureza moderna. Vale citar: "As leis da natureza eram as leis da razão, e para muitos no século dezoito o universo de maneira geral e o sentido moral dos indivíduos revelavam o artesanato de um artífice divino. Deísmo, ou teologia natural, foi uma conseqüência da situação contemporânea científica e religiosa; contudo, ela possui conexões conceituais, se não históricas, muito fortes com o Estoicismo. Foram os estóicos, cujo conceito de natureza era racional, que primeiro sancionaram, de um lado, uma clara conexão entre causa física e harmonia universal e, de outro, o bem estar moral. No clima intelectual inaugurado por Newton essa idéia ganhou uma nova significância. O próprio Newton, ao final de sua *Ótica* escreveu: *Se a Filosofia natural em todas as suas Partes... deve ser amplamente aperfeiçoada, as Fronteiras da Filosofia Moral igualmente serão ampliadas. Porque tanto quanto possamos conhecer pela Filosofia natural o que é a causa primeira, que Poder ela tem sobre nós, que benefícios recebemos dela, tão profundo nosso Dever em relação a ela, tanto quanto em relação uns aos outros, aparecerá para nós pela Luz da natureza* (livro III, p. 1, citação 31)" (Long, op. cit., p. 246).

aparece no mundo fenomenal"[585].

Para não ficar muito chocante o recurso a um princípio não explicado, Lucrécio vai tentar outro *chute*, o de uma analogia com um fato do mundo sensível. Qual seja, o da liberdade individual. Se as pessoas, a seu bel prazer, decidem o que fazer, para onde ir, por que o mesmo não se passaria no nível infra-sensível? Essa livre determinação individual seria a prova mesma da existência do *clinamen* no mundo das partículas atômicas. "Se os seres vivos – Lucrécio evoca não somente os homens, mas também os cavalos – são dotados deste poder de escapar a toda causalidade exterior, por que não seria o mesmo para a componente primeira da matéria? De fato, é porque o *clinamen* existe que a liberdade interior é possível"[586]. Lévy tenta uma solução para o problema:

> "O raciocínio a partir da experiência da liberdade respeita o princípio da analogia com a realidade sensível, mas não compensa a ausência de analogia entre a queda dos átomos e a queda dos objetos, e, sobretudo, não permite compreender qual estatuto é necessário atribuir ao *clinamen* no interior das características do átomo. Na economia geral do sistema epicurista, a *inclinação* se apresenta como um acontecimento sobre o qual se poderia sugerir a complexidade evocando-se um acidente essencial" (idem).

Como Renault, Lévy traz para sua comparação entre as escolas helenísticas (no caso do primeiro, somente Epicurismo e Estoicismo), alguns autores de fora deste universo, por exemplo, Platão e Aristóteles, o que, bem pensado, é quase uma obrigação. Todavia, os nomes estranhos introduzidos por Renault, como Spencer, Darwin e Haeckel, estão ausentes da fala de Lévy (exatamente, Lévy não faz mais do que citações, não desenvolvendo as referências lembradas por ele). Isso demonstra o caráter de maior fidelidade à Academia deste autor (a linha argumentativa do comentador é costurar as escolas helenísticas de acordo com suas teses principais e comuns, bem como identificar a influência de umas sobre as outras).

Os dois primeiros cruzamentos entre Epicurismo e o Estoicismo são de ordem institucional, quer dizer, referem-se a problemas da ordem do procedimento interno das escolas.

O primeiro diz respeito à pedagogia. A se crer na fala de Lévy[587], a escola estóica, bem como a Academia de Platão e o Liceu de Aristóteles, estavam preocupadas exclusivamente com o público interno, e assim os seus ensinamentos respeitavam uma mecânica própria, o que, supomos, implica em erudição e códigos específicos, acessíveis apenas aos iniciados. O que não ocorre ao Epicurismo, o qual, como já vimos, desprezava a erudição fútil ou considerada fútil para os seus objetivos, e, como sabemos agora, tinha uma preocupação de expor a doutrina de uma maneira acessível a todos. Daí se explica a sua popularidade.

O segundo refere-se à *organicidade* dos sistemas. O Estoicismo é dado como um sistema orgânico e funcional, no qual se combinam em equilíbrio as suas três partes, ética, física e lógica. Ao passo que o Epicurismo é apresentado como uma filosofia na qual existe um

---

[585] Op. cit., p. 54. Nos alfarrábios escolares contemporâneos a movimentação das partículas subatômicas, prótons e elétrons, aparece não como desvio ou inclinação, mas como uma movimentação de ordem elíptica em torno de um núcleo de nêutrons. Se é que é possível associar as *mínima* a prótons, elétrons e nêutrons. Quanto às sub-partículas posítrons, neutrinos, mésons pi, a obscuridade de sua trajetória é ainda maior, se é que elas não são estáticas.

[586] Op. cit., p. 55.

[587] Op. cit., p. 33.

ponto central, a conquista da felicidade; ou seja, a ética ou moral é o ponto central; ainda, a ética é associada mais compactamente à física e a elas uma terceira parte vem se somar, a canônica ou teoria das idéias, a qual seria o corolário da física. Isto é, no Epicurismo haveria uma sistematicidade somente neste ponto. Por outro lado, é preciso não esquecer que a declamada coesão do Estoicismo é coisa exclusivamente do seu período inicial, no qual Zenão, Cleanto e Crisipo estavam universalmente preocupados com a ética, a física e a lógica. A preocupação com a física, por exemplo, praticamente desaparece no período imperial do Estoicismo, basta lembrarmos das obras de Sêneca e de Marco Aurélio. Outrossim, vemos aqui um distanciamento entre Epicurismo e Estoicismo também no que diz respeito à erudição. Como já foi tratado[588], a erudição é condenada por Epicuro por ela representar um desvio do foco principal da vida humana, a felicidade. Torquato (o "porta-voz do Epicurismo no primeiro livro do *De finibus* ciceroniano (I, 72)", de acordo com Lévy[589]) faz coro com a tese, dizendo que "A geometria, a aritmética e a astronomia partem de princípios falsos e não podem então ser verdadeiras. Mas mesmo se o fossem, elas não poderiam tornar de modo algum a vida mais agradável e melhor" [590]. E qual o valor conferido pelo Estoicismo à erudição? De acordo com Lévy[591], a ciência e as artes são saberes limitados, tomados isoladamente, mas, por outro lado, eles são constituídos de uma série de representações verídicas e orientados para um objetivo útil. Ou seja, ocorre uma valorização do saber aqui, no que pese a condenação de Sêneca aos saberes vazios, destinados a arrancar elogios de salão[592]. Para evitar um confronto aqui, então é necessário estabelecer um meio termo entre o que diz Lévy e essa última informação. Esse deveria ser a condenação do fútil somado ao reconhecimento do valor dos saberes singulares, por exemplo, o da geometria na navegação, etc. Resta conhecer se o Estoicismo, ainda que admita o valor das ciências e das artes, é uma filosofia utilitarista como o Epicurismo no sentido de se colocar um objetivo final, especificamente, a felicidade. Ou, refazendo a pergunta: o propósito da filosofia estóica, assim como ocorre ao Epicurismo, é a felicidade? A felicidade é o objetivo da vida, nos mostra Sêneca ao longo do *Da vida feliz* e do *Da brevidade da vida*. A filosofia aparece como um modo de chegar a ela, como uma resposta aos descaminhos que ele observa em sua geração. Não há uma assertiva categórica como ocorre ao Epicurismo nem a estrutura da filosofia está voltada para essa meta única.

O terceiro cruzamento diz respeito à morte. Para Epicuro, esta é a privação completa dos sentidos. Daí ele dizer que a *morte nada significa* para nós[593]. Porque simplesmente não a percebemos. Ou seja, não há possibilidade de simultaneidade entre vida e morte. O que parece uma coisa óbvia. Mas não para Sêneca, que vai afirmar que "Tudo o que está atrás

---

[588] *3. A alma doente e a sua cura.*

[589] Op. cit., p. 40. Trata-se, na verdade, de L. Manlius Torquatus, o filho do amigo, condiscípulo de Cícero e cônsul durante o ano 65 a C., L. Aurelius Cotta. *Consul minor*, no ano 50 foi designado pretor e em 49, o ano da guerra civil, ele seguiu Pompeu à Grécia; durante sua passagem pela África, em 46, foi assassinado. É descrito como um adepto da filosofia epicurista, dono de uma memória prodigiosa e culto de modo extraordinário. Confira-se a introdução do *De finibus*, p. 2 e 3, feita por Jules Martha, Belles Lettres, 1928.

[590] Idem.
[591] Ibidem.
[592] Como visto em *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*
[593] *1. O Conceito de felicidade em Epicuro.*

de nós, a morte o tem" [594], deixando o tempo presente para a vida. A conseqüência lógica dessa afirmação é o querer uma simultaneidade entre passado e presente, entre vida e morte[595]. Fisicamente isto é impossível, todavia, por uma operação mental, não temos aí algo impraticável. O significado desta operação é que pode ser negativo, equivalendo ao exercício de carregar um cadáver nas costas. Certamente essa era a preocupação de Epicuro. Por outro lado, a atitude de Sêneca pretende - ou tem por conseqüência necessária - evidenciar a importância da história na vida humana, coisa com a qual o Epicurismo parecia bem pouco preocupado. Posto que sua filosofia é produto de um método, não de um debate histórico, como nos esclarece Lévy:

> "Para ele (Epicuro) e para seus sucessores, a doutrina que exprime a verdade do mundo e conduz à felicidade não é o produto de uma história, mas o resultado de um método. É esta novidade radical que exprime Lucrécio quando ele louva seu mestre por ter sido o primeiro a *Forçar os ferrolhos da natureza* (I, 71) e *Percorrer com o pensamento o universo infinito* (74), permitindo assim àqueles que o seguiam, *Arrancar sua vida da noite dos tormentos para assentá-la na calma e na claridade absolutas*" [596].

De uma tacada só, Epicuro livra os homens da preocupação com a morte, com a eternidade e as implicações das teorias que insistem na continuidade da vida após a destruição do corpo físico, tal como a *Metempsicose* platônica.

A quarta comparação não é feita ou assinalada por Lévy, mas por Cícero.

Ela refuta simultaneamente epicuristas e estóicos no tocante a um ponto de sua ética, especificamente, o seu fundamento. Tanto uns como outros teriam a pretensão de fundamentá-la sobre bases naturais [597]. Contudo, isso não acontece realmente, ou, nas palavras de Lévy "...Tanto uns como outros esqueceram ou traíram este projeto" [598]. Qual a justificativa de Cícero? Ele diz que os epicuristas fundam sua moral sobre o prazer que o homem procura desde o nascimento, mas este prazer não corresponde exatamente ao prazer corporal, imediato e presente nos homens desde o princípio, chamado *sygenikón.* Este prazer tem a identidade da ausência de dor mais do que da sensação agregada *a mais* para alguém que já está bem, e, por outro lado, a sua conquista não é de ordem corporal, mas intelectual, ou seja, sem o concurso da razão, que não é natural, o homem não é capaz de identificar o verdadeiro prazer, posto que aquilo que se oferece como prazer e que o corpo, a natureza, reconheceria como tal, na verdade pode esconder uma dor que supera o prazer inicial[599]. Os estóicos sofrem do mesmo mal, com a diferença de que o problema está nos bens segundo a natureza, isto é, troque-se a referência do prazer dos epicuristas por estes *bens segundo a natureza*. O erro permanece idêntico, segundo o Cícero interpretado por Lévy, visto que a felicidade nada teria a ver com tais bens, mas com a razão: "Os estóicos, diz ele (Cícero), desejaram construir sua ética sobre as *Coisas primeiras segundo a*

---

[594] Lévy, op. cit., p.64.

[595] A exposição literal de Lévy é: "Se a eternidade existe para a alma, é ela a do não-ser (refere-se ele a Epicuro). Contrariamente a Sêneca, que explica (Ep. 1, 2), existir a simultaneidade da vida e da morte, visto que estamos a todo instante ao mesmo tempo vivos por nosso presente e mortos por nosso passado-'Tudo o que está atrás de nós, a morte o tem'". Op. cit. p. 64.

[596] Op. cit. p. 41. [596]. Levy não ameaça nossa tese porque diz que o pensamento de Epicuro não é fruto de um *debate* histórico, mas não afima que não seja fruto de um *momento* histórico.

[597] Lévy, op. cit., p. 85.

[598] Idem.

[599] Ver mais sobre o problema em *1. O Conceito de felicidade em Epicuro.*

natureza, que a própria criança de peito procura para poder continuar a viver, mas seu soberano bem é puramente intelectual e não concerne em nada ao corpo, objeto, no entanto, das primeiras pulsões"[600]. Lévy comenta que Cícero é parcialmente justo na comparação. Porque os epicuristas estão associados à natureza e porque coloca as coisas nos seus devidos lugares quando fala em *Moral do prazer*. Isso significa então que havia uma distorção de seu pensamento, os afastando da natureza e os associando à luxúria. Coisa já sabida[601]. O que não era sabido, o tom do próprio Cícero em sua restrição às escolas helenísticas; sabia-se apenas que ele era um crítico delas, mas não com tal fúria, e, evidentemente, prazer. "É preciso reconhecer nesta crítica ciceroniana, na qual a malevolência tem evidentemente seu lugar, o mérito de colocar um verdadeiro problema: o da referência epicurista à natureza e do sentido que se deve outorgar à palavra 'prazer' quando se diz que o Epicurismo é uma *moral do prazer*", diz o comentador francês [602]. Tomando-se a parte pelo todo, quer dizer, o Epicurismo por Epicuro e o Estoicismo por Sêneca, o que se pode acrescentar é que o movimento de integração dos homens à sua natureza, em ambas as escolas filosóficas, parte da natureza irracional ela mesma, o corpo, vai até o intelecto e retorna para a natureza. O corpo é a fonte da verdade que garante a saúde da instância primeira da vida. Não esquecendo, por outro lado, que o citado movimento pode ser o responsável pela danação dos homens, porque é a razão mal criada que irá afastar a alma de si mesma e colocar-se como vítima da cultura. Ou seja, na busca da própria identidade, o indivíduo pode se perder por caminhos artificiais.

As duas últimas comparações repousam na perspectiva dos helenísticos sobre a vida nas cidades[603]. Epicuro, como se acabou de ver[604], praticou e defendeu o isolamento, o quanto isso fosse possível; Sêneca, tanto no *Da brevidade da vida* quanto no *Da vida feliz*, aconselhou o retiro da vida pública às almas sensíveis que estivessem participando da administração pública. Quer dizer, a sua prédica não é universal. Ele reconhece, portanto, a necessidade da existência de certos tipos talhados para o governo civil[605]. O que leva a perguntar quais seriam os limites físicos da comunidade epicurista; se ela tomasse a dimensão de uma cidade, a cordialidade entre seus membros ainda seria o tom maior das relações entre seus participantes?

A gênese da vida coletiva humana para os epicuristas, como já se viu[606], está no pacto social. Depois de abandonarem as cavernas, a vida familiar e o clã, os homens perceberam que era melhor viver em paz com os seus próximos, e assim viram nesse pacto consentido, um modo mais seguro de continuar a existência. Para os estóicos, a civilização ocorreu de um modo expansivo a partir de um núcleo original, quer dizer, a instituição familiar, harmônica, se expandiu para unidades maiores, formando as cidades. O descuido deles foi imaginar, primeiro, que de modo concêntrico o círculo familiar se expandiu para o todo social, ainda porque a família não é a única organização social; segundo, supor que toda família é harmônica ou supor que a base da expansão esteja na família ideal, sem conflitos

---

[600] Lévy, op. cit., p. 85.
[601] Ver *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*
[602] Lévy, op. cit., p. 85.
[603] Lévy, pp. 98 e 99.
[604] Por exemplo, *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*
[605] Confira *5. A virtude ideal e a virtude possível em Sêneca,* p... 41.
[606] *Primeiro aspecto: A explicação da filosofia de Epicuro relacionada à elicidade* e *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores*, e se verá no estudo da *Sentença vaticana* número 61.

importantes, e terceiro, desconsiderar os conflitos possíveis entre as famílias, numa ingenuidade interpretativa da humanidade, tomando-a como cordial.

Imediatamente observa-se a diferença relativamente ao Epicurismo, para o qual o elemento soldador do meio social é o medo, e, conseqüentemente, a vida coletiva só tem ocorrência graças a uma compulsão ou obrigação. No Estoicismo, há uma voluntariedade de se viver conjuntamente, sentimento que tem como ponto de partida a cordialidade, a crença de que o próximo não fará mal ao seu vizinho. Considerando-se isso, há de se estranhar a ausência de uma loa à amizade dentre os adeptos do Pórtico. Deve-se agregar à ingenuidade estóica, a ingenuidade do próprio Cícero, que gozava em criticar os estóicos, mas por outro lado "dizia, (no *De inventione*), que os homens passaram do estado de natureza à civilização graças a um homem providencial, ao mesmo tempo sábio e excelente orador" [607]. O que guarda semelhanças com o *onomatoteta* de Platão no *Crátilo*, de acordo com o qual "um homem dotado de extrema habilidade oratória teria ensinado à humanidade o nome das coisas" [608]. O Epicurismo segue em seu realismo que choca os românticos, mas está mais próximo à verdade, negando tanto o homem providencial, pois para ele a sociedade é produto de uma lenta evolução[609], como o onomatoteta - a linguagem é produto da existência dos órgãos capazes da fala -; nos termos de Renault:

> "A linguagem, por exemplo, não é a obra nem de um deus, nem de um homem único; é o resultado da colaboração de todos. O órgão cria a função: possuindo naturalmente o órgão da voz, os homens emitiram sons, primeiro para exprimir suas emoções tal como o fazem os animais, depois para designar os diversos objetos. Pouco a pouco os sons se tornaram mais e mais articulados e serviram para exprimir as idéias progressivamente melhor definidas"[610].

Há de se acrescentar à idéia de progresso de Epicuro, certas explicações de Lucrécio. Ele tenta tornar este progresso mais claro, oferecendo etapas e descrições ausentes no mestre.

> "Na antropologia lucreciana, os reis foram os primeiros fundadores das cidades, que eles criaram *para se defender e se refugiar nos lugares seguros* (*De rerum natura*, 1109). A justiça e a lei existiam somente para estes reis - conforme a antiga concepção grega da lei encarnada, o *nomos empsuchos* -, e seu desaparecimento provocou uma terrível anarquia, da qual o gênero humano se livrou somente criando os magistrados que instauraram o direito. Desde então a paz social foi garantida pelo temor experimentado por cada um que, em caso de falta, tivesse sua malfeitoria descoberta" [611].

A derradeira comparação entre epicuristas e estóicos volta ao tema do isolamento, da auto-proteção relativamente a uma organização humana que é hostil, tanto para uns quanto para outros. Muito embora possa parecer contraditório que assim o seja para os estóicos, que imaginam a natureza encantada e supõem a criação da vida coletiva sob bases do bom afeto. O que teria acontecido então aos bons sentimentos desses homens que criaram a humanidade?

Não há uma resposta no texto de Lévy. E Sêneca nada fala sobre a criação da sociedade e seu posterior desenvolvimento. Todavia, pode-se supor que evidentemente houve aí uma corrupção da cordialidade original. É esta corrupção que certamente traz o desencanto com a administração pública, tão presente nos textos de Sêneca que o leva a condenar a

---

[607] Lévy, op. cit., p. 97.
[608] Op. cit. p., 98.
[609] Confira *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores.*
[610] Op. cit., p. 60.
[611] Lévy, op. cit., p. 98.

participação nela pelos filósofos. Das duas uma: ou o romano praticou a política e depois descobriu a filosofia – coisa mais provável - ou ele sacrificou-se pelo todo social, postura que, de acordo com Lévy, era orientação geral para a escola do Pórtico: "Se, para os estóicos, o sábio deve intervir na vida política apenas quando ele acha que sua ação será de alguma utilidade à coletividade, os epicuristas tinham em vista menos os benefícios possíveis de uma tal ação que os riscos certos que lhe são inerentes" [612].

Ora, certamente a intervenção de um sábio é sempre bem vinda, é sempre necessária, basta olharmos nos mínimos exemplos da administração pública de qualquer governo, de qualquer época. O que acaba por igualar as posições de epicuristas e estóicos? A despeito da diferença teórica das posições, estamos inclinados a considerar que sim. O problema, em compensação, levanta o papel da responsabilidade do filósofo na cidade. O filósofo deve cuidar da própria vida e da felicidade própria? Ou, exatamente por ser sábio, tem a obrigação de conduzir as consciências menos desenvolvidas? Como o filósofo-rei de Platão e o homem virtuoso de Cícero[613]? E não seria extrema inocência tentar cuidar exclusivamente da própria vida, quando sabemos que há sempre alguém à nossa espreita, e que as ações dos administradores nos afetarão mais cedo ou mais tarde? Dizendo de outra maneira, quando sabemos que a neutralidade é impossível? Epicuro recomenda a obediência ao monarca, os estóicos, a observância do que acontece para a ação quando essa se fizer necessária. Mas e se o monarca intervir até mesmo no microcosmo neutro, na bolha sonhada por Epicuro? O que fazer? E se o sábio perceber a necessidade de sua ação tarde demais, quando o problema não tiver mais solução? No primeiro caso, a resposta é...*correr!* Pois assim o fez Epicuro quando da morte de Alexandre, refugiando-se em Colófon[614]. E no caso de Sêneca, o suicídio foi a resposta, muito embora ele não se considerasse um sábio, o que deixa a margem para imaginar que um sábio sempre perceberia o problema a tempo. O que, convenhamos, é algo difícil de engolir. Mais apropriado é pensar que a omissão é uma ação e que a movimentação de longo prazo traz mais segurança para garantirmos as macro-condições de nossa felicidade (o sábio não poderia pecar pela covardia?). Conjugar esta movimentação com a ausência da vida pública seria a grande arte. E se a nossa interpretação para o problema parece inconclusiva, basta lembrar que a história dos filósofos helenísticos assim também o foi: ainda que os epicuristas defendessem o retiro absoluto da vida pública, isso não os impediu de efetivamente participarem dela:

> "Mas nesta mesma Roma do fim da república, outros epicuristas não viam objeção em participar, no mais alto nível, do governo da cidade, o exemplo mais célebre sendo o de Pisão, o protetor de Filodemo, que foi cônsul e do qual Cícero fez, em particular, no *In Pisonem*, uma extraordinária caricatura, lhe censurando por dissimular as piores inclinações sob a aparência de uma austeridade totalmente filosófica"[615].

Quanto aos estóicos, a participação vai deveras além, Sêneca, senador, Marco Aurélio, imperador, para citar os exemplos mais insignes. E para aumentar ainda a confusão, e respondendo também a pergunta logo acima acerca dos limites da comunidade epicurista,

---

[612] Op. cit., p.99.

[613] Ver mais às pp. 44 e 53, *5. A virtude ideal e a virtude possível em Sêneca.*

[614] Lévy, p. 27. Seria porque ainda ele não estava completamente formado enquanto filósofo? Contando com seus 30 e poucos anos? Teria ele achado a sua forma ética definitiva? Difícil de acreditar que, por uma razão ou outra, Epicuro e os seus se levantariam contra o rei do território que os abrigasse, por palavras e menos ainda por armas.

[615] Op. cit. p. 99.

temos que determinados epicuristas, não o próprio Epicuro, chegaram ao mesmo nível de inocência fraternal dos estóicos, supondo uma cidade inteira unida pelo sentimento de cordialidade entre os homens:

> "Isto (os riscos da ação política) não os interditou de considerar como possível o advento de uma sociedade de amizade e de justiça na qual, diz Diógenes de Oenanda (56 Smith) [616], não haverá mais fortificações nem leis, e cuja economia repousará sobre o trabalho de todos, abolindo assim a distinção senhor-escravo. Em tal perspectiva, os círculos epicuristas, cimentados pela amizade, não deviam mais ser encarados como espaços de réplica, e mesmo de frivolidade, mas como a realização em pequena escala de um modelo de vocação universal" [617].

A distinção entre Epicuro e Epicurismo e Sêneca e Estoicismo é o passo seguinte na análise. O último passo, a consideração sobre Pirronismo e Ceticismo (esta, a outra grande contribuição de Lévy para este trabalho), o que seguramente vai enriquecer a compreensão global sobre o fenômeno filosófico helenístico, possibilitando uma leitura de seus representantes e idéias através do entendimento de suas intenções e necessidades.

A comparação que Carlos Lévy realiza em sua obra é de ordem majoritariamente coletiva. Quer dizer, ele apenas raramente compara um autor com outro. O seu foco é relacionar as escolas filosóficas. E nesse procedimento, percebemos claramente haver uma diferença entre Epicuro e epicuristas e Sêneca e estóicos.

Tal diferença se explica primeiro pela duração das escolas. Epicuro morreu em 270 a C., o último escolarca do Jardim foi Fedre, que assumiu o posto em 75 a C. Lucrécio viveu entre 99 e 55 a C. e Lévy nos relata que a escola persistiu até o século III da Era cristã. O Estoicismo aparece com Zenão por volta do ano 300 a C. e vai pelo menos até a morte de Marco Aurélio, em 180 da nossa Era. Lembrando que Posidônio morreu em 51 a C. e a sua escola de Rodes, fundada em 109 a C., provavelmente tenha sido a derradeira dos círculos estóicos. Quer dizer, é muito natural que durante uma permanência tão longa ocorram diferenças e variações das teses originais. Lévy assim explica o caso:

> "...o Estoicismo conheceu, de algum modo, uma dupla fundação, posto que o sistema de Zenão foi consideravelmente enriquecido, escorado contra os ataques céticos pela obra imensa de Crisipo. Esta dualidade não existe no Epicurismo, no qual nenhuma personalidade filosófica da amplitude de Epicuro se manifesta posteriormente. Seria, no entanto, um erro imaginar que, como o afirma Sêneca (Ep., 33, 4), esta doutrina restou imutável ao longo de uma história que foi muito extensa, visto que a escola epicurista parece ter perdurado ao menos até o terceiro século de nossa Era"[618].

Outro fator que dificulta ou impossibilita a identificação das escolas estritamente com seus fundadores é o fenômeno da dissidência interna. Determinados discípulos, alguns bem próximos dos mestres, por uma razão ou outra se tornam apóstatas: "Além disso, os

---

[616] Um seguidor tardio de Epicuro, do século 2 da era cristã, e porque não dizer, excêntrico, que em um muro de 80 metros de extensão cunhou os ensinamentos do mestre. O muro fica em Oenanda, ou, na Lícia, sudoeste da Turquia atual e representa uma importante fonte para a filosofia epicurista.

[617] Op. cit. p. 99.

[618] Op. cit., p. 36.

fenômenos de dissidência que caracterizaram as outras escolas helenísticas não pouparam o Epicurismo, sendo os nomes mais célebres os de Timócrates de Lampsaco, que elabora grande parte da temática anti-epicurista, e o de Metrodoro de Estratonice, que abandona o Jardim seduzido pelo ensinamento de Carneades" [619]. E nem se fale aqui da distinção entre Pirronismo e Ceticismo, tão grande quanto a enganosa associação que se fez posteriormente entre eles. Isto é, a redução de Epicuro ao Epicurismo, de Sêneca ao Estoicismo e de qualquer representante de uma escola a ela mesma, é coisa delicada de se fazer, devendo-se observar o seu propósito (a pedagogia é um deles) e respeitando-se, para tal, as suas linhas mestras.

Acerca do Epicurismo, aprendemos com *Les Philosophies Hellénistiques* que o Jardim foi fundando em Atenas no ano de 305 a C., e que após a morte de Epicuro conheceu mais 5 escolarcas: Hermarco, em 270, quando da morte do mestre, Basilide de Tiro em 201, Apolodoro (data não precisada), Zenão em 110 e Fedre em 75 a C. Isso não quer dizer que o Epicurismo tenha se restringido aos limites da escola, pois "F.Longo Auricchio e A. Tepedino Guerra (1981), colocaram em evidência os fenômenos de dissidência menos comuns, nas ilhas de Rodes e de Cós, à propósito do estatuto da retórica, do caráter inevitável da cólera, e ainda, da interpretação dos erros dos sentidos"[620]. É legítimo supor que por toda a região da Grécia e da Ásia menor, a costa da atual Turquia e parte da Itália, o circuito filosófico antigo tradicional, tenha se espalhado o pensamento de Epicuro.

O círculo de amigos e seguidores do primeiro período do Epicurismo, quando Epicuro contava por volta dos 32 anos e estava na Ásia Menor (Colófon), foi formado pelos irmãos Metrodoro e Timócrates (este também se transformaria mais tarde em apóstata), Leonteus e sua mulher Themista, Colótes e Idomeneu, todos de Lampsaco, além de Hermarco de Mitilene. Lévy escolhe dois representantes do Epicurismo para dedicar maior atenção, Colótes de Lampsaco, do primeiro período, e Filodemo de Gadara, do século I a C., período final da escola no Jardim.

Colótes teria dedicado uma fidelidade sem falhas ao mestre [621], bem como uma agressividade extrema às outras escolas filosóficas, notadamente a platônica[622]. Tal posição revela que o desejo de isolamento conceitual pertencia exclusivamente a Epicuro, os demais membros da escola reagiam à presença das símiles, o que pressupõe o conhecimento de suas teses e teorias, o que pede tempo e dedicação. Por outro lado, a atitude de Epicuro parece, cada vez mais, ter ficado ao nível do desejo de isolamento, porque Lévy nos informa também[623], que ele sabia dar provas de grande dureza contra seus adversários, demonstrando que ele conhecia as teses das escolas concorrentes, pois não se pode atacar o inimigo sem conhecê-lo[624].

São títulos de algumas das obras de Colótes, das quais nos chegaram somente alguns fragmentos: *Que os dogmas dos outros filósofos não permitem sequer viver*, *Contra o* Lísias *de Platão*, *Contra o* Eutidemo *de Platão*, *Contra os mitos de Platão*. Plutarco

[619] Idem.
[620] Ibidem.
[621] Op. cit., p. 37.
[622] Idem.
[623] Op. cit., p.27.
[624] Ver p. 16 de *2. Desdobramentos do conceito de felicidade.*

escreveu um *Contra Colótes*, permitindo-nos conhecer a sua obra. A acusação principal de Colótes contra seus adversários, que iam de Demócrito a Arcesilau, era a de "solapar o próprio fundamento da vida, desviando os homens da realidade das coisas e da percepção sensível" [625].

Filodemo de Gadara surge no texto de Lévy como alguém marcadamente menos crítico relativamente às outras escolas filosóficas[626]. Sua obra é dada como imensa e os *Papiros de Herculano* representam uma importante fonte para conhecer sobre ele e o Epicurismo. Ele é do oriente próximo (Lévy se esquece de dizer que é de Gadara[627]), emigra para Atenas, onde foi aluno de Zenão de Sidon (150-70 a C.) [628] e depois para Roma, cidade na qual se torna amigo e confidente de L. Calpurnius Piso Caesoninus, o cônsul em 58 a C. Cícero, de acordo com Lévy[629], o descreve tanto quanto um poeta erótico como um filósofo; criatura refinada, recebe a alcunha de o "Pequeno grego"[630].

Filodemo se instala em Herculanum[631], vila na qual reuniu ao seu redor um círculo de amigos e discípulos que além das propensões filosóficas, tinha inclinações para a cultura em geral e especificamente para a poesia, já que freqüentava o poeta Virgílio[632].

Lévy nos diz que sua obra testemunha uma abertura para as outras escolas filosóficas[633] , tanto que além de escrever a histórica do Epicurismo, escreveu também a da Academia e a do Pórtico. A primeira está contida no *De Epicuro*, e a segunda no *Syntaxis philosophorum*, a qual se constitui, segundo Lévy, na fonte mais preciosa para a historiografia dessas escolas[634]. Ele não informa, entretanto, se a primeira foi salva para a posteridade.

Mais 3 obras de Filodemo são brevemente analisadas por Lévy, *Retórica, De musica e De signis.* No *Retórica* existe uma reflexão sobre a cultura- o que tornaria a obra particularmente interessante aqui- e uma repulsão, ao modo de Epicuro, à retórica, considerada integralmente inútil, apesar de admitir que a Retórica sofística tenha o estatuto

---

[625] Op. cit., p. 37.
[626] Idem.
[627] Gadara atualmente fica na Jordânia ou na Síria; Filodemo teria vivido entre 110 e 40/35 a C.

[628] Nascido na cidade de Sidon, na costa do Mediterrâneo, uma das mais antigas cidades fenícias, fundada no terceiro milênio antes de Cristo, hoje Saida, Líbano. Foi mestre de Cícero e de Filodemo, cujos escritos provavelmente sejam a única fonte de conhecimento sobre sua doutrina. Sabe-se que estudou com Apolodoro e escreveu sobre os mais variados tópicos, como lógica, teoria atômica, biologia, ética, literatura, oratória, poesia, teoria do conhecimento e matemática, nesta especialmente sobre geometria plana, além de críticas a axiomas e provas de Euclides em seu *Os elementos*. Para alguns historiadores foi o primeiro a considerar a possibilidade da *geometria não-euclidiana.*

[629] Op. cit., p. 37.
[630] Ver mais às páginas 138, 139 e 149 deste mesmo capítulo.
[631] Ou Herculano, cidade do Golfo de Nápoles, mais perto do Monte Vesúvio do que a própria Pompéia; foi arrasada, bem como toda a região, no ano 79 cristão, quando o monte, aparentemente morto, resolveu se manifestar. A vila de Herculano foi redescoberta no século XVIII. Ela pertencia à estirpe de Calpurnius Piso, o cônsul.

[632] Lévy, op. cit., p.38.

[633] Idem.
[634] Ibidem.

de *techné*, de saber estruturado, deixando de fora a retórica política e a jurídica[635]. No *De musica*, Filodemo se dedica a refutar o estóico Diógenes da Babilônia e se recusa a "reconhecer na música uma função educativa, considerando-a uma arte desnecessária, que não pode influenciar a alma, visto que age somente sobre a sensação, a qual é irracional"[636]. Lévy salienta ainda que "Se no fundo sua posição se integra perfeitamente à doutrina epicurista da sensação, em compensação, esse tratado mostra uma atenção à música e um conhecimento de suas diversas expressões que constituem fato novo em relação à época de Epicuro" [637]. Quer dizer, não houve como o Epicurismo permanecer nos estreitos limites de sua própria filosofia, vendo-se obrigado a expandir suas fronteiras para o terreno do considerado fútil, ainda que para negá-lo. Por fim, o *De signis*, obra de importância epistemológica cada vez mais reconhecida e que faz o trabalho histórico de comparação dos argumentos opostos de epicuristas e estóicos, tendo como objeto o "problema da inferência de uma realidade escondida a partir de um signo visível" [638].

Não há referências nos seguidores de Epicuro ao problema da felicidade. Pelo menos no que diz respeito ao tratamento que eles recebem no livro de Lévy. O que leva a perguntar: O que teria acontecido? A felicidade perdeu o lugar nas suas preocupações filosóficas? Lugar ocupado pela disputa doutrinal entre as diferentes escolas helenísticas? Há exclusivamente uma pista no tratamento dado a Cólotes[639], quando ele condena a *apraxia* da Academia. Esta *apraxia*, que se pretende suspensão do julgamento cujo objetivo é evitar o erro, teria como conseqüência uma incapacidade de agir. Sabemos que a idéia de felicidade de Epicuro pedia uma *ataraxia* e não uma *apraxia*. Temos aí, portanto, uma possibilidade de discussão acerca do que é a felicidade no momento posterior à morte de Epicuro. A *ataraxia* não pede uma imobilidade, mas uma serenidade, coisas bem diferentes, ainda que em aparência elas possam ser semelhantes. A vida feliz para Epicuro reclama determinadas ações, o cultivo da amizade, o retiro para longe da agitação mundana. O imobilismo, por sua vez, teria como resultado o completo abandono de si e a plena indiferença com o que se passa ao redor.

Mas ainda que a pista seja verdadeira, parece-me bem pequeno o lugar outorgado pelos seguidores de Epicuro ao grande problema da sua filosofia. O tom da obra de Lévy é o de disputa entre as escolas, colocando em primeiro plano não propriamente a pesquisa da verdade, mesmo que ela necessariamente decorra daí. Esta verdade é o centro quando ele fala do período inicial das escolas, excetuando-se o Ceticismo, que já nasce sob polêmica. Por outro lado, a posição dos seguidores de Epicuro pode evidenciar que o mestre tenha acertado em cheio, se se concorda que sobre uma tese bem acabada não se deve dizer mais nada. Porém, se a felicidade teve o seu caminho encontrado, por que se meter em querelas? Havia aí uma disputa por discípulos? Por que não se manter feliz e quieto no canto? Qual a movimentação social que gerou tal inquietude, posto que ela não parece estritamente filosófica? Teríamos no caso somente uma reprodução da agressividade que o mestre manifestava para com seus rivais? Agressividade que acabou sistematizada? São questões que exclusivamente a leitura dos textos dos discípulos de Epicuro sugere esclarecer.

---

[635] Ibidem.
[636] Ibidem.
[637] Ibidem.
[638] Ibidem. Note-se: comparação entre estóicos e epicuristas e não entre Epicuro e Sêneca especificamente.
[639] Op. cit., p. 37.

O tema da felicidade no Estoicismo sempre dividiu espaço com os temas meramente acadêmicos, a lógica, a física, a teoria do conhecimento, assim não se deve sentir com maior gravidade a sua ausência nos tempos imediatamente posteriores à morte de Zenão e dos primeiros estóicos. Em compensação, ele é retomado com força ao final da república romana e no começo do império, com Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio. Seria coincidência o fato do surgimento de Lucrécio exatamente neste período? Com seu poema que, se descreve a natureza, certamente tem uma mensagem de salvação para os homens? E o que dizer da ausência de ataques dos discípulos de Zenão às outras escolas? Por que tal se passa? Eles cuidaram da própria vida? Não foram alvos de ataques? Não se incomodavam com as outras doutrinas?

Não há registros de que o próprio Zenão tenha sido agressivo com seus rivais, atitude que seria co-extensível aos seus discípulos (Platão teria sido alvo de sua ironia na *República*. Todavia, ele não foi o seu rival direto, e coetâneo). Além disso, há de se notar que ele é um filósofo que, como Epicuro, não deseja ser o ponto inicial de uma filosofia, e se ele rompe com o seu passado, ainda assim não deixa de nominá-lo e reconhecê-lo. Marcante é a ausência de referências de uma escola em relação à outra. Do Estoicismo relativamente ao Epicurismo e vice-versa, isolamento que é rompido pelo Ceticismo, e este, até o momento, nos parece ter sido o seu grande papel no pensamento helenístico, unir dois mundos paralelos, tão próximos, na verdade, um do outro. Se Epicuro conhecia Zenão, se Zenão conhecia Epicuro, porque um não falava diretamente do outro? Por que não se visitavam ou se atacavam abertamente? As duas escolas, lembre-se, ficavam em Atenas, sendo assim, é impossível que um não tenha sabido da existência do outro. Eles tiveram em comum pelo menos 43 anos de vida, segundo um cálculo e 55, segundo outro, porque Lévy estima o nascimento de Zenão entre 359 e 333 a C. e sua morte se deu em 262 a C[640]. Ao passo que Epicuro nasceu em 340 (ou 341) e morreu em 270 a C. O que significa esta recusa de reconhecer o outro e assim lhe conferir vida? (A comunidade epicurista era tão discreta que não chamava a atenção de ninguém? Ou ela responderia ao sonho estóico de república? Teríamos um caso de ciúmes aqui?) Por outro lado, tal recusa verifica uma das teses desta dissertação, a de que foi o meio social que gerou a preocupação com a felicidade, posto que se os filósofos não se comunicavam, esta é a mais possível explicação para seus temas comuns. E na hipótese de não se comunicarem, mas estarem atentos uns aos outros? É uma idéia igualmente plausível, todavia, fica difícil imaginar espiões enviados para saberem o que se produzia no Pórtico ou no Jardim. E se isso fosse, a causa de seus temas, ou especificamente do tema felicidade, seria coletiva, porque o caso de espionagem funciona exclusivamente para aquilo que tem valor de mercado, não para um tesouro idiossincrático que ninguém mais quer.

Sobre o Estoicismo Lévy nos informa que além do próprio Zenão, ele teve mais nove escolarcas; quais sejam: Cleanto de Assos, que assumiu o posto em 262/261, com a morte do fundador, Crisipo de Soli (Sicília), que com a morte de Cleanto ascende ao posto (230/229), Diógenes de Tarso, que se torna mestre entre 208/204, com a morte de Crisipo, Diógenes da Babilônia, data de nomeação não informada, Antipater de Tarso,

[640] Op. cit., p. 101.

provavelmente no ano de 150 a C., Panécio em 129, Dardanos e Mnesarca em 110/109 e Posidônio em data não informada.

Evidentemente esses nomes não perfazem o total dos elementos do Estoicismo, deve-se contar em suas fileiras ainda Perseu, Ariston, Sferus, Herillus, Hecaton, Diodotus, Geminus, Atenodoro Cananites, Cornutus, Musonius Rufus, Eufrates, Cleomedes, Epiteto, Hierócles, Sextus, Junius Rusticus e Marco Aurélio.

Brevemente oferecendo um resumo dos personagens apresentados por Lévy, dizemos que Zenão (359/333-262 a C.), nasceu em Cício, colônia fenícia da ilha de Chipre e chegou a Atenas em 312 a C., provavelmente após o naufrágio de seu navio carregado de púrpura. Seus mestres, antes de ele entrar na Academia, foram o cínico Crates, os dialéticos Stilpon e Deodoro Cronos e já na Academia, Polemon. Ele abandona a instituição e cria a própria escola, o *Pórtico*, que leva esse nome porque ficava exatamente na área onde se localizava o pórtico decorado pelo pintor Polignote. Lévy ressalta que a sua condição asiática, assim como a da maioria dos escolarcas da Academia, é um dado sociológico do mais alto interesse [641], mas não vai além na exploração da informação. Seria o momento de ele escrever sobre a fusão de culturas e identificar o que acabou no mundo helênico e o que foi introduzido pelo mundo helenístico, cuja marca é precisamente esta mestiçagem.

Zenão escreveu inúmeras obras, e, como era esperado, apenas alguns fragmentos delas nos chegaram. Diógenes Laércio as enumera em 20: *República, Da vida segundo a natureza, Do instinto ou da natureza humana, Das paixões, Do dever, Da lei, Da educação grega, Da visão, Do todo, Dos signos, Os pitagóricos, Os universais, Das dicções, Cinco questões homéricas, Da audição poética, A arte, Soluções, Duas refutações, As memoráveis de Crates e Moral* [642].

O sucessor de Zenão no Pórtico foi Cleanto, nascido em Assos, que fica na Mísia, que fica na Ásia menor, na costa oeste da Turquia, ao norte da Lídia, tendo o mar de Mármara ao norte e o Egeu a oeste[643]. Havia sido pugilista em sua terra natal e chega em Atenas em 281 a C. Lévy nos informa, citando Diógenes, que ele era tão pobre que lhe era necessário trabalhar para viver… [644]. Dado revelador de que a Filosofia era prática das elites, que eventualmente algum aventureiro das classes economicamente inferiores vinha contradizer. Notemos que mesmo o exemplo máximo de miséria, Diógenes, o cínico, é rico na origem: filho de banqueiro, fugiu de Éfeso quando seu pai fora preso cunhando moeda falsa. E é bem provável que ele mesmo tenha culpa no cartório[645]. As escolas helenísticas teriam

---

[641] Op. cit., p. 102.

[642] *Vida e obra*…p. 46, livro VII.

[643] A origem da maioria dos representantes helenísticos da Filosofia na Ásia Menor valeu uma hipótese de que haveria conexões fundamentais entre ela e o Semitismo. Essa hipótese antiga, apresentada por Long, também é por ele negada: "De seus sucessores imediatos (de Zenão) os mais importantes são Cleanto e Crisipo. Como esses homens, cujas origens estavam na Ásia menor, foram para Atenas, nós não sabemos. Contudo, a velha teoria de que o Estoicismo incorporou idéias semíticas não pode ser defendida, como tem sido, meramente pela proveniência de suas três grandes autoridades. E parece não haver nada no Estoicismo que comprove a hipótese das influências semíticas"(op. cit., p. 113). Na nota, Long completa: "Tais pontos, como Pohlenz a eles alude - fatalismo, o conceito da obrigação moral e a absoluta distinção entre o bem e o mal (*Die Stoa* ed. 2, Göttingen 1959, vol. I pp. 164f.), não comprovam influências semitas".

[644] Op. cit., p. 103.

[645] Sobre as duas versões possíveis para a história da cunhagem de moeda falsa, confira-se Laércio, *Vida e obra*… op. cit., p. 9.

popularizado a filosofia? A se julgar pela presença de escravos e mulheres no Jardim e pelo exemplo de Epiteto, escravo liberto, sim. Veremos mais à frente que Epicuro concentrava multidões em suas falas, que mestres oradores, mais do que filósofos, eram bastante populares, Teofrasto, o discípulo direto de Aristóteles, era capaz de aglutinar 2.000 alunos em suas prédicas, e que tutores estóicos eram indicados para as ricas famílias romanas.

Não é sem conseqüência que se invade um mundo. A mobilidade de Cleanto lhe trouxe como seqüela a zombaria de seus colegas devido à sua lentidão de espírito[646], certamente devido menos às pancadas que tomara na cabeça do que ao longo trabalho de penetração no universo filosófico (assinale-se que o próprio Zenão era alvo de zombaria, mas aí, por parte de seus adversários de origem acadêmica, que o chamavam de mercador do saber e ladrão de idéias [647], sendo o tráfico e o roubo defeitos tradicionalmente imputados aos fenícios). Essa lerdeza de espírito, ajudada pelo fato de que ele escrevia as aulas do professor em conchas de ostra e omoplatas de boi, por falta de dinheiro para comprar papiro, não impediu que fosse designado o sucessor no Pórtico pelo próprio Zenão e que redigisse 50 trabalhos. Lévy destaca entre eles *Contra Demócrito, Contra Aristarco e Contra Herilos* [648], e o fato de que essa fertilidade não significou inovação, mas um esforço para expor e enriquecer o ensinamento do mestre [649].

Suas contribuições propriamente cognitivas são uma interpretação realista da teoria da representação, o desenvolvimento da reflexão da escola estóica sobre o fogo como princípio ativo do universo e sobre o *tonos*, a tensão do princípio ativo, e no domínio da ética, o particularmente interessante aqui, ele "completa a definição zenoniana do soberano bem, precisando como a virtude é uma expressão do tonos da alma e, para lutar contra o indiferentismo de Ariston[650], se esforça - sempre continuando a afirmar que a virtude é o único bem- em construir uma ética mais próxima das preocupações dos mortais"[651]. Isso igualmente nos mostra que havia uma extensão da preocupação com a felicidade no Estoicismo, pelo menos no seu continuador mais imediato após a fundação.

Crisipo nasceu em Solis, na Sicília, ilha hoje pertencente à Itália, entre 281 e 277 a C. e morreu por volta de 208 a C. Considerado um *refundador* da doutrina, sua língua original era o aramaico. Tinha sérios conflitos com Cleanto, principalmente porque desejava inovar o Estoicismo introduzindo em suas linhas a dialética, além de abrir suas fronteiras para as outras doutrinas[652]. Então vemos aqui localizado o responsável pela dissensão do Estoicismo, abertura no passo inicial. Ainda que Zenão não fosse um escorpião

---

[646] Lévy, p. 103.
[647] Op. cit., p.102.
[648] Op. cit., p. 103.
[649] Idem.
[650] De Ariston sabemos, por Laércio, que ele era chamado de O calvo ou de Siren, e que era natural de Chios (*Vida e obra..,* livro VII, p. 99). Seu conceito de felicidade dizia: "O soberano bem consiste em viver mantendo-se à distância igual do vício e da virtude, sem se inclinar para um ou para outro, guardando sempre em relação a eles a mesma indiferença, pois o sábio é como o bom comediante que desempenha sempre cada papel de maneira conveniente" (idem). São algumas de suas obras, ou, nas palavras do próprio Diógenes, obras a ele atribuídas: *Exercícios sobre o amor, Comentários sobre a vaidade* e *Exercícios sobre a sabedoria* (op. cit., livro VII, p. 100). Dele, Long nos diz: "Sabemos que a mais notável doutrina de Ariston era a impossibilidade de estabelecer qualquer distinção de valor entre coisas *indiferentes*, ou seja, coisas que no sentido moral não são boas ou más" (op. cit., p. 77).
[651] Idem.
[652] Op. cit., p. 104.

encalacrado. Quando Cleanto morreu, ele foi eleito escolarca do Pórtico, porque apesar de sua posição, seus pares reconheciam nele o único capaz de dar novo fôlego à escola [653].

O número de livros escritos por Crisipo é impressionante: mais de 700[654], dos quais, para variar, apenas alguns fragmentos nos chegaram. Lévy nos diz que é difícil distinguir o que pertence a Zenão e o que é de Crisipo [655]. Todavia, destaca a reformulação da teoria das representações, deixando-a menos vulnerável aos ataques dos acadêmicos, o enriquecimento da reflexão de Zenão e Cleanto sobre a linguagem, construindo uma verdadeira lingüística estóica, e relativamente à física, a modificação das definições zenonianas do tempo e do espaço, a revisão da teoria das categorias e o desenvolvimento da doutrina do *pneuma*, mistura de ar e fogo, que constituía para ele o princípio ativo do universo [656], no que difere de Cleanto, para o qual o fogo era o princípio ativo do universo[657]. E especificamente no âmbito que nos interessa aqui, ele modifica a definição de soberano bem de Zenão, com o objetivo de inserir de maneira mais precisa a conduta ética na ordem universal[658]. Por fim, dois elementos da ética estóica ganham reforço na razão de Crisipo, o chamado *oikeiôsis*, movimento inicial de adequação do ser vivo a ele mesmo, que no ser humano pode culminar na sabedoria [659], e as paixões, consideradas

---

[653] Idem.
[654] Op. cit., p. 105.
[655] Idem.
[656] Ibidem.
[657] Long nos oferece um esclarecimento mais amplo acerca da constituição do *pneuma*, além de compará-lo com a física aristotélica e a epicurista, antípodas à física estóica nesse quesito: "O *pneuma* é um composto de fogo e ar, e as duas direções de seu movimento são explicadas como uma *contração* devida ao (ar) frio e uma *expansão* devida ao calor (fogo) (*SVF* II 446). Em virtude de seus constituintes, o *pneuma*, o qual é espacialmente contínuo, está continuamente ativo. Isso faz do universo um *continuum* dinâmico no qual todas as partes estão interconectadas, embora elas difiram umas das outras individualmente de acordo com a mistura e tensão do *pneuma* que as invadem. A matéria é feita coerente e estável pelo balanço de forças que agem sobre ela através de sua associação com o *pneuma*. O quadro-mundo que resulta desse conceito de *pneuma* difere radicalmente tanto da física epicurista quanto da aristotélica. Os constituintes últimos do universo de Epicuro são o espaço vazio e os átomos. Toda mudança é uma conseqüência do movimento e outras propriedades necessárias de um conjunto infinito de descontínuos corpos indivisíveis. O universo estóico deixa esse sistema para trás. O movimento e as propriedades dos corpos individuais são uma conseqüência das disposições de uma simples substância dinâmica toda-penetrante. Não existe nada como isso na cosmologia de Aristóteles com sua cadeia de motores dos quais o primeiro, Deus, não está em qualquer relação espacial com o universo. O movimento para Aristóteles requer a existência de um meio espacial contínuo. Porém, ele não atribui qualquer função ativa para esse meio em si mesmo" (op. cit., p. 157).

[658] Lévy, op. cit., p. 106.
[659] Idem. Segue uma definição mais completa do fenômeno: "Todas as criaturas são constituídas pela natureza de modo que elas sejam *bem dispostas relativamente a elas mesmas*. A palavra traduzida *bem-diposta* (*oikêios*) é comumente usada em grego para significar *relacionado/afim/ pertencente a*; porém, os estóicos estão expressando um conceito técnico o qual pode justamente ser olhado como original, embora Zenão, se acreditamos em Antíoco, tenha sido influenciado pelo acadêmico Polemon (Cic. *Fin.* IV 45). O *oikeiôsis* determina uma relação do animal com o seu meio, mas aquilo para o qual ele é primariamente bem disposto, é ele mesmo (D.L. VII 85). Sua auto-consciência é uma relação afetiva, e todo comportamento pode ser interpretado como uma extensão ou manifestação do mesmo princípio. Então, a direção dos impulsos de um animal é determinada tanto pelo que ele sente como por sua capacidade inata de reconhecer coisas que pertencem a ele próprio. Se observamos um cachorro dirigindo-se a um osso, é razoável inferir que ele viu o osso e que teve um impulso de roê-lo. Contudo, a razão pela qual ele tem impulsos deste tipo pode ser

exclusivamente como julgamentos pervertidos e manifestações de uma doença da razão[660]. O *oikeiôsis* parece estar ausente de Epicuro, pelo menos sob essa terminologia, podendo, de certo modo ser associado ao *sygenikón*, as decisões iniciais da vida guiadas pelo prazer e que no indivíduo adulto ganham o concurso da razão[661]. Quanto às paixões, se não falham nossas observações, Epicuro só se remete a elas no terreno amoroso, especificamente na *sentença vaticana* 18 [662]. É no Estoicismo que elas vão ganhar propriamente o estatuto de patologia, com uma classificação abrangente, indo do terreno amoroso à ira, passando pelas nuances das emoções humanas.

Diógenes de Tarso, o sucessor de Crisipo, ganha uma linha da atenção de Lévy, para ele dizer que sobre tal personagem, nada se sabe[663] .

O seguinte, Diógenes da Babilônia, nasceu por volta de 240 a C. e morreu em 150 a C. Lévy destaca dentre suas ações, a embaixada da qual ele participa já em idade avançada. Esta embaixada ocorreu em 155 a C. por conta de um suposto ataque de Atenas contra a cidade de Oropos. Foram a Roma representar a cidade grega Diógenes, o acadêmico Carneades e o peripatético Critolau. A vitória dos filósofos foi dupla, porque, excelentes oradores que eram, seduziram a juventude e criaram o gosto pela filosofia na cidade e

---

remetida a uma predisposição de reconhecer o que pertence a ele mesmo enquanto cachorro"(Long, op. cit., p. 172).

[660] Ibidem.

[661] A possibilidade de equivalência entre os dois conceitos torna-se ainda mais forte após a leitura dos seguintes comentários: "Nas palavras de Crispo, *a razão sobrevém como a artesã do impulso* (D.L., *Vida e obras*...VII 86)", (Long, op. cit.,p. 173). E "A razão, a última a se desenvolver, é uma faculdade que molda, mas não destrói, aquelas faculdades que precedem a sua emergência. Na perspectiva estóica do desenvolvimento humano, os impulsos inatos são assim transformados pelo florescimento da razão, que os fazem cessar de existir enquanto faculdades independentes. Eles são controlados pela razão. A natureza humana é assim constituída de modo que ela se desenvolve de algo não racional e semelhante ao animal para uma estrutura a qual é governada através da razão. Essa concepção é da maior importância na ética estóica. O desenvolvimento da racionalidade traz consigo mesmo uma mudança na direção do impulso. Novos objetos de desejo tomam a precedência sobre a satisfação das necessidades corporais básicas" (Idem).

A visão de Cícero sobre o problema confirma e amplia tais preceitos. Para ele, os estóicos reconhecem como os únicos bens valiosos aqueles que possuem valor em si mesmo e não porque estão de acordo com a natureza do indivíduo. Eles, porém, seriam reconhecidos somente no último grau de racionalidade. "A primeira função apropriada de uma criatura é manter a si mesma em sua condição natural. A segunda, que ela tome as coisas que estão de acordo com a natureza e afaste as que estão em sua oposição. Uma vez que tal procedimento de seleção e rejeição foi descoberto, a próxima conseqüência é a seleção exercida apropriadamente; daí, tal seleção realizada continuamente; finalmente, a seleção que está absolutamente consistente e em completo acordo com a natureza. Neste ponto, pela primeira vez, é que o que pode verdadeiramente ser chamado de bem começa a estar presente em um homem e a ser compreendido. Porque a primeira filiação de um homem se dá na direção das coisas que estão em acordo com a natureza. Mas tão logo ele tenha adquirido a capacidade de compreensão, ou melhor, um estoque de conceitos racionais, e tenha visto a regularidade e a harmonia de conduta, ele valorizará isso muito mais do que qualquer coisa para a qual ele tenha previamente sentido afeição e chegará à conclusão racional de que isso constitui o mais alto bem humano, o qual é digno de louvor e desejável em si mesmo. Nessa harmonia está o bem que é o estandarte de todas as coisas; e assim as ações virtuosas e a própria virtude, a qual é reconhecida como a única coisa boa, embora derradeira na origem, são as únicas coisas a serem desejadas por sua natureza intrínseca e valor. E nenhum dos objetos primários de afiliação natural é desejável em função de si mesmo (*De Fin.* III 20-1)". (Long, op. cit., p. 187). E Long completa: "O conhecimento *daquilo que verdadeiramente pode ser chamado de bem* e as ações virtuosas são tratadas como o estágio culminante no desenvolvimento de um ser racional" (op. cit., p. 188).

[662] Ver página 75, *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca...*e p. 114, *7. O que dizem os comentadores sobre a relação entre Epicuro e Sêneca.*

[663] Lévy, op. cit., p. 106.

porque Catão[664], percebendo a ameaça que eles representavam ao modo de vida dos romanos, mandou que o caso fosse decidido o mais brevemente em favor dos embaixadores filósofos[665].

No que diz respeito ao universo escolar, conhecemos através de Lévy que Diógenes tinha um interesse particular pelo saber técnico, escrevendo sobre lingüística, dialética, retórica, música e a adivinhação. No domínio da Física, ele acabou por colocar em suspeita o dogma do eterno retorno e por contestar a capacidade dos astrólogos de predizer o futuro, atenuando assim, o determinismo universal crisipiano[666]. Na Ética ele também estava interessado no confronto entre o plano geral e as ações individuais, visando provar a aplicabilidade da moral estóica[667]. Lévy nos informa igualmente que Diógenes tem dez títulos sobreviventes ao tempo[668], mas não nos diz quais e se o que sobreviveu foram os livros ou apenas os títulos. Sete desses provavelmente sejam: *A arte da dialética, Sobre a adivinhação, Sobre a Deusa Atena, Sobre a faculdade hegemônica da alma, Da linguagem, Da aristocracia ao nascimento* e *Sobre as leis.*

Antipater de Tarso (atual Turquia, na província de Cilícia), sucedeu a Diógenes em meados do segundo século antes de Cristo, vindo a morrer em 129, após vinte anos de escolarcado[669] . Sua obra marca um retorno às questões ontológicas ou cosmológicas, tendo escrito um tratado sobre o ser e outro sobre o universo [670], o que o coloca em diferença com seu antecessor. No campo da Ética, Lévy nos diz que ele "mostrou particular energia para combater os esforços de Diógenes a fim de conciliar a tendência natural com o egoísmo e a primazia absoluta da beleza moral" [671], concluindo que lhe era "inconcebível querer preservar um interesse individual que não se confundisse com o interesse geral" [672]. O resultado de tal postura, em termos de felicidade, é o sacrifício. Do indivíduo para com o todo, porque certamente o todo não vai inflectir aos interesses do indivíduo. O que coincide com as teses de Sêneca, particularmente aquelas que falam do suicídio. Ele diz que se as condições forem favoráveis, não há erro em praticar a própria morte; isto é um sacrifício. O maior deles, na verdade. Em termos de felicidade, significa colocar a felicidade do todo à frente da felicidade individual. Tal idéia é legítima? Ou é lídimo colocar a felicidade individual acima de todas as coisas? Sacrificando, inclusive, um estado? Há um meio termo entre esses limites? Do ponto de vista do Estoicismo, o indivíduo jamais se colocaria acima do projeto coletivo do universo ou da sociedade, como vimos em Sêneca e em Marco

---

[664] Marco Pórcio Cato, também chamado de Catão, o velho (o *Porcius* vem de porco, visto que sua família tinha criação desses animais. Sua mulher se chamava *Porcia*), nasceu em Túsculo (ou Tusculum, mesma região na qual Cícero escreveu *As Tusculanas*) no ano 243 a.C. e morreu em 149 a C.

Na administração pública romana, ocupou os cargos de edil (prefeito) em 199 a C., pretor em 198 a C., cônsul em 195, tribuno em 191 e censor em 184 a C. Antes de entrar na vida pública, dedicou-se à advocacia.

A idéia comum de Catão é a de que ele combateu o luxo (através da chamada *Lex Appia*), de que eliminou os senadores que considerava indignos e de que combatia o helenismo em nome de uma moral austera.

[665] Lévy, op. cit., p. 195.
[666] Op. cit., p. 107.
[667] Idem.
[668] Ibidem.
[669] Ibidem.
[670] Ibidem.
[671] Op. cit., p. 108.
[672] Idem.

Aurélio; do ponto de vista de Epicuro e do Epicurismo, esse sacrifício pelo coletivo é coisa impensada, já que eles se furtam tanto quanto possível da convivência com a sociedade aberta. A ética mediana nos informa que a busca da felicidade individual se faz prioritariamente sem atropelar as normas da vida coletiva. E a história nos mostra que em determinadas situações é completamente legítimo agir antecipadamente a fim de evitar a futura destruição da felicidade pessoal. Por exemplo, deve-se correr e tomar a mão do filho antes que ele caia no abismo, e coletivamente, os estados nacionais o tempo todo se vigiam mutuamente para que seus interesses sejam preservados. Da mesma forma o indivíduo isoladamente ou grupo de de indivíduos precisam observar atentamente os movimentos do todo maior a que pertencem para agir profilaticamente em nome de seus interesses. Mormente porque o coletivo tem o hábito de oferecer a sua idéia de felicidade como a necessária aos sujeitos particulares. O hábito e a força para fazer passar a idéia como necessária e natural.

Panécio é uma exceção dentre os escolarcas do Pórtico. Porque não era oriental, mas nasceu em uma grande família de Rodes, especificamente Lindos, por volta de 180 a C. Estudou primeiro em Pérgamo, depois em Atenas, sendo discípulo de Diógenes e de Antipater e mudou-se para Roma em torno de 145 a C., "onde fez parte do que durante longo tempo se chamou *O círculo dos Cipiões* (Cipião Emiliano, Lélios, Políbio e Terêncio[673]). Sucede a Antipater em 129 a C. e morre em 110 a C., após quase vinte anos de chefia da escola estóica.

O pensamento de Panécio marca uma nova etapa no ensinamento do Pórtico, pela originalidade de suas posições e por sua influência no mundo romano, especialmente sobre a nobreza[674]. Lévy destaca que em Panécio há um desvio da Filosofia para a História, que ele inspirou Cícero, que foi apegado a Platão e que numerosas foram suas inovações no terreno da Ética.

Um trabalho sobre as escolas filosóficas e outro sobre as instituições políticas, no qual provavelmente fazia um elogio ao sistema político romano, foram os seus produtos no campo da História.

A obra mais bem conhecida de Panécio, segundo Lévy, é aquela que influenciou Cícero a escrever o seu *De officiis*. O francês não diz o seu nome, mas provavelmente tenha o mesmo da obra de Cícero. O seu conteúdo, como era de se esperar, gira em torno dos deveres: o problema do honesto, o do útil e o conflito entre o honesto e o útil.

O apego a Platão é explicado pela questão da bipartição da alma, a qual, em Panécio, é dividida em impulso e razão, o que lembra a dicotomia corpo-alma de Platão. Lévy assim demonstra o caso:

> "No que concerne à situação de Panécio em relação a Platão, é verdade, entretanto, que, no *De officiis*, existe o problema de uma bipartição da alma (o impulso e a razão), que parece mais próximo da psicologia platônica que da concepção monista de Zenão e Crisipo. À porção irracional da alma, Panécio ligava a faculdade reprodutora (*physis*), exatamente como considerava que a linguagem não nasce da porção diretriz da alma" [675].

[673] Ibidem. Para saber quem são os citados personagens, ver Anexo 7.

[674] Ibidem.

[675] Op. cit., p. 109.

As inovações no terreno da Ética são resumidas em: o aprofundamento do conceito de pessoa -o que é notável, pois aí temos colocado claramente o limite entre o *eu* e o mundo, base para a investigação da futura ciência da psicologia-, uma maior atenção ao problema da ação e uma nova abordagem dos bens naturais e dos deveres do não-sábio [676].

Posidônio nasceu em Apaméia[677],em 135 a C. e morreu em 51 a C. Discípulo e sucessor de Panécio, é chamado por Lévy de grande filósofo e sábio[678]. Sua contribuição mais importante teria se dado no terreno da Física, com o chamado fenômeno da *simpatia*, que vem a ser a solidariedade que une todas as partes do mundo, o qual, por sua vez, seria um organismo vivo[679]. Mas a originalidade de Posidônio não está aí, todavia, no envoltório que ele confere ao uso deste conceito ortodoxo:

> "A continuidade da natureza é integrada, em Posidônio, a uma hierarquia, cujo sentido exato é muito controvertido, comportando três níveis: Zeus primeiro, a natureza em seguida e enfim o destino. Sem entrar no detalhe dessas discussões, pode-se afirmar que ele deu uma autonomia maior ao fenômeno religioso, que não mais lhe significa o objeto de uma aceitação dialética, mas se impõe como uma forma de conhecimento privilegiado" [680].

No domínio da Ética, a principal contribuição de Posidônio foi a reformulação do conceito- Lévy usa a expressão *dogma* [681]- de *oikeiôsis*, o qual ele não concebia como "uma tendência unitária orientando a ação do Homem desde o nascimento para o que é conforme à sua natureza, mas como um triplo movimento – expressão dos diferentes aspectos da alma- em direção ao prazer, à gloria e ao bem moral" [682]. Quer dizer, ao prazer dos primeiros estóicos, Posidônio adita a glória e o bem moral. O que traz divergências tanto com Sêneca quanto com Epicuro. Com Sêneca porque uma das fontes da infelicidade é o aprisionamento à opinião alheia, e a glória obviamente depende da opinião alheia. Ainda que ela venha sem sacrifícios. Com Epicuro porque todo bem, para ele, é um bem de ordem natural, prático, e o bem moral certamente carrega outra constituição, tem a finalidade em si mesmo, e esse *si mesmo* está distante da natureza, é etéreo e intelectual. Agregar esses dois sentidos ao *oikeiôisis* ou à constituição primeira do Homem significa justificar a servidão a uma moral social, quer dizer, significa legitimar a existência de escravos e senhores no mundo, porque se existem aqueles que acham natural se submeter a outrem, há aqueles que acham que é natural mandar e aqueles que obedecem contraditos e ainda, caso mais raro, aqueles que não gostam de mandar. Para os que reconhecem a própria natureza na categoria na qual estão socialmente inseridos, não existe problema; este vai aparecer aos que se sentem deslocados, que daí passarão a realizar movimentos em direção ao desejado. Aí está a origem da infelicidade. E se esta movimentação é infrutífera, como mostrar ao desgraçado que ele está no caminho errado? Se a sua natureza lhe informa - de acordo com

---

[676] Lévy, op. cit., p. 110.

[677] Apaméia é o nome dado a várias cidades do período helenístico em honra à primeira esposa de Seleucos Primeiro. Por exemplo, existe uma na Síria e outra na Frígia, hoje Turquia.

[678] Idem.

[679] Ibidem.

[680] Op. cit., p. 111.

[681] Idem.

[682] Ibidem.

os princípios de Posidônio - que desse modo ele deve proceder? E a forma de curar a alma doente não é mostrar a ela que ela se encontra em erro? E que o objeto de sua paixão é perverso? Seria interessante conhecer os argumentos de Posidônio relativamente ao conceito de felicidade, saber de que maneira ele defende a glória e o bem moral enquanto fatores constituintes da natureza humana primeira. Poderiam ser eles de âmbito restrito? Quer dizer, uma glória não proclamada e um bem moral que não pede reconhecimento? Libertando assim a alma do julgo alheio? Embora a comprometesse com um sentido universal de existência?

Qual o lugar de Sêneca neste universo? Qual o lugar de Sêneca no Estoicismo? É a pergunta que se deve fazer após um passeio pela escola estóica. Saber isso ajuda a compreender os fundamentos de sua filosofia e especificamente de sua pergunta pela felicidade. Com as informações até agora obtidas podemos afirmar desde já que o romano pouco tinha de original, as suas teses sobre o soberano bem estão presente em essência em Epicuro, excetuada a acomodação aos eventos do destino. Em compensação, o seu estatuto dentre a crítica especializada, particularmente a de Lévy, é a de que não se trata de uma figura brilhante. A quem ele chama de brilhantes - o termo exato é luminosas – são personalidades como Epiteto e Marco Aurélio, mas não Sêneca[683]. A sua dimensão nos parece ser a de um estudioso que teve o mérito pouco maior de ressuscitar e transpor valores e idéias de uma civilização para outra, do mundo grego/asiático para o romano, o que não é pouca coisa.

Para efeito de clareza, constituímos uma tabela que opôs Epicuro e Sêneca e Epicurismo e Estoicismo, assim o resumo das teses das escolas e dos personagens poderá ser executado, e um resumo, ao final de tudo, é o que permanece na cabeça do diletante como prova imediata de seu conhecimento[684].

O livro de Léon Robin "La pensée Hellénique, des origines a Épicure" na verdade não é um livro organizado pelo próprio Robin, trata-se de uma reunião de artigos feitos por seus discípulos e admiradores, dentre os quais mencionamos Pierre Máxime Schuhl, P. Boyancé e Émile Bréhier. O objetivo foi render uma homenagem ao dedicado mestre.

Assim, a sistematicidade que se poderia esperar de um livro imaginado como obra única, nele não se encontra. O que é uma falta sensível, principalmente na questão mais interessante ao trabalho, o momento de transição do pensamento helênico para o pensamento helenístico. Não há qualquer observação relativamente a essa transição; temos, de fato, um pulo, do mundo helênico para o helenístico, através do artigo que trata da concepção de progresso em Epicuro.

As interrogações que se deve pôr neste universo são as seguintes: O que é o progresso e como ele se relaciona à felicidade humana? A idéia de progresso em Epicuro corresponde à noção comum que temos do progresso? Se a humanidade progride, isso quer dizer que a felicidade também realiza este movimento e que os homens de agora são mais felizes do que os homens do passado e menos do que os homens do futuro?

O ponto de partida de Robin para o entendimento do problema é o livro de Guyau, *Morale d'Épicure*, cujo propósito seria o de mostrar tudo o que se deve a Epicuro e a Lucrécio com

[683] Op. cit., p. 111.
[684] Ao final da tese. Sob a alcunha de 'Tabela Comparativa'.

relação à teoria do progresso[685]. Relativamente a Guyau, a posição final de Robin é de discordância, porque para este a noção de progresso em Epicuro é orgânica em seu sistema de pensamento, e para aquele, ela corre o risco de se chocar com a idéia de que o progresso é uma queda[686]. Outrossim, ele rejeita a tese de Guyau de que Epicuro teria sido o primeiro a falar de progresso [687], esta noção teria aparecido primeiro, por exemplo, em Platão[688].

Essa discordância final não nos deixa ocultar que os dois autores estão em sintonia em pelo menos um momento, que é aquele no qual Guyau diz que na filosofia epicurista há o ascetismo, e o ascetismo é inimigo do progresso [689]. A partir daí Robin apresenta as teses de Lucrécio e Epicuro, *Carta a Heródoto* e *De rerum natura* são as suas referências bibliográficas, até chegar às suas conclusões sobre a idéia de progresso em Epicuro.

Para Lucrécio, os homens no início eram mais fortes e a natureza tudo lhes oferecia; o hábito de vestir roupas, habitar em casas, etc., os conformaram a uma nova realidade, os fizeram mais friorentos e mais suscetíveis. Quer dizer, os homens ficaram mais fracos, ou, dito de outro modo, regrediram. Em compensação, as condições ambientais pioraram[690], as artes dos homens posteriores (como a navegação, etc.) colocaram em risco a vida mais do que a situação original e os avanços da tecnologia não trouxeram uma vida mais feliz[691].

Para Lucrécio, havia então uma felicidade original? Contrariamente ao que pensava Epicuro?

Para Lucrécio, sim, os homens primitivos eram mais felizes do que os homens civilizados[692]. As razões são as seguintes, primeiro: tudo que chega ao seu grau máximo de desenvolvimento, decai a seguir, e portanto, nós somos a decadência do passado maduro; segundo, a vida superior é aquela que comporta menos necessidades, ou seja, a vida mais simples[693]. Fundamentando historicamente o pensamento epicurista, Robin nos diz o seguinte: "De outra parte, é bom não esquecer que nos séculos IV e III a C. havia entre os pensadores gregos uma tendência generalizada em representar a vida primitiva como uma vida simples e feliz, da qual certos povos selvagens, os Sauromatas, por exemplo, ofereciam o modelo a seus contemporâneos" [694].

O estado de natureza na doutrina epicurista é melhor porque limita os homens aos desejos naturais. E sabedoria é se deter nestes limites dos desejos *eupóristoi*, ou *detíveis*[695].

A vida civilizada, com sua complexidade crescente, faz nascer os desejos não naturais e não necessários. Os primeiros nos levam a complicar qualitativamente os prazeres, a variá-los, exemplo, o casamento. Dos desejos apenas não necessários, Robin, nada fala, indo a seguir para os desejos simultaneamente não naturais e não necessários, que são aqueles relativos aos bens ilusórios que são o poder, a fortuna e a glória [696]. Então, por dedução, o

---

[685] Léon Robin, *La pensée Hellénique, des origines a Épicure*, p. 525.
[686] Op. cit., p. 549.
[687] Idem.
[688] Op. cit., p. 540.
[689] Op. cit., p. 526.
[690] Op. cit., p. 530.
[691] Idem.
[692] Op. cit., p. 529.
[693] Idem.
[694] Op. cit., p. 541.
[695] Idem. Evidentemente o termo 'detível' é uma licença à norma culta.
[696] Op. cit., p. 531.

homem é mais infeliz hoje do que no passado. O que diriam os defensores do progresso relativamente ao caso? Possivelmente que o enfraquecimento do corpo tenha se acompanhado do refinamento da razão, compensando a deficiência e a superando em muito, oferecendo aos homens prazeres inimaginados pela consciência primitiva.

É o progresso que nos faz desgostar da alimentação natural, das bolotas, de dormir sobre o a palha. E de quem é a culpa? Daqueles que ultrapassam os limites da utilidade do engenho humano. Explica-se. Não está errado inventar um meio para cobrir o corpo para os rigores do frio, mas está errado ornar a vestimenta que já satisfaz a necessidade de calor. Mais do que tornar bonito o objeto, tal ação cria uma necessidade na alma, um vício, daí pra frente, há de se imaginar o que acontece.

A riqueza fundada sobre a natureza é finita e acessível. A riqueza fundada sobre a imaginação nos leva ao infinito, e, por dedução, à roda dos desejos, sempre crescente.

O nível mais alto da riqueza é saber se bastar, ou *autarquéia* [697]. Assim, a vida mais rica é aquela mais simples e próxima da natureza. E, pois, a mais feliz.

Mesmo a reflexão deve ter limites nesse processo em direção à felicidade. Robin nos diz o seguinte: "A reflexão só intervém para determinar as condições de uma tal vida, para descobrir os meios de chegar a ela e para apreciar o seu valor. Seu papel é o de nos levar, tanto quanto possível, à simplicidade original" [698].

Há uma particularidade neste problema do progresso que se remete à idéia de prazer em movimento e prazer em estado de repouso. O progresso é movimento, segundo a idéia comum. O estado de repouso significa, segundo esse mesmo senso, a estagnação e mesmo a degeneração. Pois, em Epicuro, a marcha se dá exatamente ao contrário. Para ele existem os prazeres em movimento e os em repouso, assim como existiam esses para Aristóteles, e Robin declara inquestionável a influência deste sobre aquele[699]. Mas o prazer em movimento é inferior ao prazer estável ou em repouso. Quer dizer, existe uma escala de prazeres, e aqueles que conseguimos com menos esforço, seriam os superiores. O estado final do prazer é inclusive, a acomodação. E o prazer cinético pode ser tomado como a preparação para o prazer em repouso: "Quando comemos para satisfazer a fome, a função da nutrição, *éksis*, se move com prazer, a seguir este movimento se detém quando a necessidade está plenamente satisfeita, e isto é o verdadeiro prazer" [700].

O resumo da idéia de progresso de Lucrécio nos diz que ele tem uma natureza dupla, boa e ruim. Ele é bom quando compensa o que perdemos ou não temos, como a pele grossa para o frio, as armas para a defesa contra os ataques de outros animais e de outros homens, etc. É ruim porque expande ilimitadamente os desejos humanos, criando confusão de sentidos e a infelicidade. Comparativamente, pode-se dizer que, no cômputo final, o progresso é mais nocivo do que benéfico aos homens. Ou ainda, pode-se dizer que o homem possui esta característica positiva, que é o poder inventivo, o qual, acaso se detivesse nos limites desejáveis, seria algo sempre bom, contudo, ele não pára, atraindo por fim a ruína, imaginando ocasiões factícias de perturbações e sofrimento[701].

---

[697] Op. cit., p.532.
[698] Idem.
[699] Op. cit., p. 534, nota 1.
[700] Idem. Ver também *7. O que dizem os comentadores sobre a relação entre Epicuro e Sêneca*., p. 115.

[701] Op. cit., p. 539.

Há também um paralelismo em Epicuro, a partir da leitura de Robin, entre progresso e progresso atômico.

Para Epicuro, tudo o que existe, um dia há de perecer. Ou seja, todos os elementos compostos do universo, cedo ou tarde se desfarão nos seus elementos primordiais, os átomos, estes sim, imutáveis e indestrutíveis. Quer dizer, a partir do momento em que há a composição dos corpos, inicia-se a marcha para a sua destruição. Ora, isto significa que no nível atômico, outrossim, há um *progresso*, ou seja, uma marcha até um ponto de apogeu e após isso, se vê a decadência. No nível atômico esta decadência é observada quando os átomos que compõem o corpo não mais são repostos e são perdidos aqueles que se já têm ou se perde mais do que aqueles recebidos. No nível natural, o ápice de tal progresso se observou quando a natureza oferecia frutos em abundância e uma qualidade de vida aos primeiros homens perdida posteriormente para os homens civilizados.

Esta lei natural de Epicuro, do surgimento e do desaparecimento, em Lucrécio ganha uma variação. Para esse existe uma simpatia entre os elementos do universo, e ao desaparecimento de um corresponde o aparecimento de outro, numa verdadeira regra de compensação[702]. Nesta isonomia, o homem faz o melhor para se manter, através de seu poder inventivo e do seu progresso, mas no final, ele será derrotado. O que não é observado nem por Lucrécio, Epicuro ou Robin, é que se o progresso leva à ruína, então, de fato, os homens estão caminhando na trilha ordenada pela natureza ou universo. Porque se o seu destino é perecer, ele nada mais está fazendo do que contribuir para a vitória dos propósitos universais. Ele estaria indo no sentido contrário se não realizasse o progresso, se buscasse o estado primordial ou aparentemente natural. Nesta acepção, o pensamento de Epicuro e do Epicurismo se faz, paradoxalmente, anti-natural e adepto do progresso se nós o entendemos enquanto decadência. Por outro lado, como combinar tal hipótese com o sentido de auto-preservação presente em todos os seres? Ciente dos processos naturais e da dimensão da própria vida, o homem deve se entregar à própria destruição, isto é, dar vazão ao progresso e aos desejos artificiais? Ou o correto é se manter nos limites do necessário e desse modo não acelerar a ação da natureza? Nos termos do Epicurismo, esta é a resposta. Nos termos dos homens em geral, a resposta é a outra, talvez porque eles desconheçam o verdadeiro - na acepção do Epicurismo - fundamento do progresso.

Refinando a concepção de progresso, Robin vai nos dizer que "o verdadeiro progresso é aquele através do qual nós asseguramos nossa saúde, é o esforço livre (graças ao *clinamen*), para limitar nossas necessidades e desejos...O sábio é aquele que vive em harmonia com as exigências estreitas da natureza...(e) O Homem só progride por uma regressão" [703]. E aqui Robin diz que o Epicurismo tem o mérito da originalidade de reconhecer a significação profunda, traduzindo, perversa, da idéia ordinária de progresso, qual seja, o revés de piorar a existência humana[704].

Se há um progresso ao nível atômico, que tende a uma estabilidade, antes de alcançá-la a natureza produz inúmeros seres imperfeitos, que são por assim dizer o esboço das raças bem acabadas e felizes [705]. Esse pensamento leva ao questionamento: o que há de físico na possibilidade de um ser humano se fazer feliz? Uma limitação natural é um impedimento

[702] Op. cit., p. 537.
[703] Op. cit., p. 542.
[704] Idem.
[705] Op. cit., p. 543.

definitivo para um individuo alcançar a *eudaimonia*? Não há menção ao universo das deficiências físicas nem nos autores nem em seus comentadores, o que ocorre é a citação das primeiras levas de seres da terra como imperfeitos e infelizes[706]. Daí, todavia, podemos especular se um deficiente físico estaria fadado à infelicidade. E mais do que isso, se podemos contrapor a sobrevivência desses à felicidade dos seres *perfeitos*. Porque a continuidade deles demanda mais do engenho humano, próteses para os 'sem-pernas', lentes para os míopes, etc. Ora, esse refinamento corresponde à decadência na medida em que o progresso equivale à decadência porque afasta os homens de seu estado de natureza. O progresso aqui seria positivo para o indivíduo, não para a espécie. Modo espartano de ver o mundo. Por outro lado, seria interessante conhecer como Epicuro e os epicuristas conceberiam a vida em comunidade segundo seus princípios e considerando todas as dimensões do corpo social humano, os deficientes físicos, os velhos, as crianças. Tal como o estudado, a sua comunidade de vida era feita apenas por pessoas maduras, razoáveis e integralmente capazes de se resolverem solitariamente. Quer dizer, se o progresso atômico ou natural fosse levado ao plano social, o modo de organização coletivo nos moldes de Epicuro seria considerado o topo da evolução? Uma organização baseada na consciência dos seus participantes e na amizade? Há o silêncio do mestre sobre o assunto, mas uma vez que ele abraçou tal modo de vida, não deve ser por acaso. Robin vê neste modo de organização social uma influência do pensamento de Empédocles: "Esta transformação do atomismo é devida provavelmente à influência da doutrina de Empédocles: é seu princípio mítico da amizade, do qual nós encontramos o reflexo na tendência das coisas a se organizar harmoniosamente e a se unir por *acordos*, que garante, por um tempo, a estabilidade de suas relações" [707].

Podemos dizer que a felicidade é o *telos*, o fim da espécie humana, posto que a natureza tem na produção de espécimes perfeitas o seu fim? Não. Se esse fim é dado pela natureza. Exatamente porque a natureza não tem, exclusivamente, nos espécimes perfeitos o seu fim. Essas são produtos do acaso. Poderíamos no máximo dizer que a felicidade, ou a perfeição de uma espécie é o fim *parcial* da natureza, já que da movimentação atômica necessariamente sairão espécimes imperfeitas e perfeitas. O *telos* da natureza é cumprir o seu ciclo de arranjo e desarranjo atômico. O fim do indivíduo e da espécie humana visto por elas mesmas é a felicidade ou a preservação de si sob o melhor modo. A natureza não tem cuidado especial pela espécie humana ou por qualquer outra espécie. Situação de interpretação dupla que de modo eficiente é ilustrada por Robin: *um acaso impregnado de finalidade*: "Segundo os epicuristas, ao contrário, a necessidade se constitui mediatamente por um progresso, cujo instrumento é o acaso, mas o acaso impregnado de finalidade" [708]. E completa o raciocínio: "Então existe um certo dinamismo finalista, dissimulado e inconfessável no Epicurismo, e ele é introduzido pela noção do progresso em direção à constituição de *tipos atômicos* e da substituição do mecanismo tateante das origens por um mecanismo necessário e, por isso mesmo, nos limites da vida de um mundo, estável e definitivo"[709].

---

[706] Idem.
[707] Op. cit., p. 548.
[708] Op.cit., p. 547.
[709] Op. cit., p. 548.

O homem procura os prazeres em repouso, ou a *ataraxia*, a natureza, a combinação atômica, a cessação do movimento, ou, melhor dizendo, a estabilidade atômica. O sábio abdica de sua liberdade quando encontra tal situação, e a natureza vê seu papel terminado nesta mesma condição. O progresso atômico só vai se repetir em outros mundos. No caso do universo humano, o progresso moral pode se multiplicar e se renovar e a ambição de Epicuro, nos diz Robin, é "justamente a de revelar a sua possibilidade a todos os homens, sem distinção de raça nem condição social, e de lhes mostrar o caminho da sua saúde" [710]. Tal ambição seria por conta de uma benevolência relativamente à humanidade? Ou Epicuro estaria tentando se prevenir contra os ataques a seu modo de vida? Provavelmente as duas coisas. Ou uma coisa em decorrência da outra. E sendo assim, temos aqui uma ação preventiva para garantir a felicidade pessoal, o sujeito interessado na sua felicidade atuando sobre o mundo para garantir o seu bem estar. Robin não cita as passagens de Epicuro nas quais estariam expressas seu desejo de comunicar ao mundo a sua filosofia, ele faz uma ilação a partir da leitura de seus textos. Contudo, temos já aí um reforço para uma das questões desse trabalho, relembrando, *existe legitimidade numa ação individual sobre o mundo para a garantia da felicidade pessoal?* E a resposta, como se vê, é positiva para Epicuro[711].

Por outro lado, aproximando-se de Renault, que enxerga um pessimismo na filosofia de Epicuro[712], Robin localiza na idéia de progresso desse uma grande tristeza[713], que ele explica pela ausência de esperança de uma felicidade maior: "A *ataraxia* não passa de uma felicidade extenuada e congelada; ela é a negação de toda grande esperança em uma felicidade vindoura, maior, mais variada e, entretanto, racional" [714]. A seguir ele completa:

> "Se o Epicurismo tivesse admitido que o Homem, capaz de lutar contra a diminuição dos bens naturais, pode o fazer sem se condenar a se corromper pelo próprio progresso, se, de outro lado, ele tivesse considerado o progresso moral como um esforço que se aplica à totalidade de nossas tendências, e não como um estreitamento arbitrário delas, poderíamos dizer que existe nele uma teoria do progresso humano. Mas tudo se passa diversamente a isso e a idéia que ele faz do progresso é estreita e seca, pobre e fria. Sua concepção coloca em total exposição a miséria do Homem e depois ela lhe obriga a se elevar à beatitude da resignação. Sob esse ponto de vista não lhe falta, é preciso reconhecê-lo, uma certa grandeza sombria e desesperada. Mas como, deste ascetismo naturalista e sensualista, a crença no progresso, com a plenitude de sua significação legítima, poderia sair"[715]?

Como devemos interpretar essa fala de Robin? O que ele quer dizer com *significação legítima do progresso*? Para responder a isso devemos nos perguntar qual a idéia que comumente os homens fazem do progresso, pois essa é a que Robin abraça neste momento. E tal é a de uma marcha coletiva no sentido do melhor, movimento para frente que traga sempre o sentimento de alegria e superação do passado. Quer dizer, para Robin não temos o

---

[710] Op. cit., p. 551.
[711] Ver mais atrás neste mesmo capítulo, p. 153.
[712] Confira este mesmo capítulo, p. 113.
[713] Idem.
[714] Op. cit., p. 552.
[715] Idem.

progresso verdadeiro em Epicuro. Temos o sufocamento da crença descontraída na humanidade e a vigilância constante aos sentidos e à natureza, que possui, sim, essa tendência inadvertida de se abrir para o novo e de querer sempre mais. Esta tendência, Epicuro tem razão, não raro nos leva a extremos insaciáveis e nos abre para múltiplas agressões dos seres perversos que pululam no mundo. Em compensação, a posição que ele oferece nos priva da grande alegria que é compartilhar a existência reconhecendo no outro, de modo gratuito, um semelhante afim dos mesmos objetivos. O sentido ordinário do progresso é esse dar o voto de confiança à humanidade. Posição infantil e que em nossos tempos faz de Epicuro não um pessimista, mas um cauteloso com razão. O ideal, parece-nos, seria combinar as duas teses e levar a *secura* de Epicuro para passear no mundo deslumbrado de Robin. Para o qual, sem dúvida, a felicidade progride com o progresso geral humano.

Não podemos encerrar a análise de Robin sobre o progresso sem passar por Rousseau. E para o comentarista, pouquíssimas dúvidas existem acerca da influência de Epicuro sobre o moderno autor genebrino. O seu segundo *Discurso*, inclusive, teria emprestado o título do mestre grego[716]. E indiretamente temos a presença de Epicuro em Puffendorf[717], fonte confessa de Rousseau[718], que citou amplamente Lucrécio.

"Qualquer que seja ela, é notável a relação entre o naturalismo sensualista dos epicuristas e o naturalismo sentimental de Rousseau" [719] e "Devemos notar que Rousseau, contrariamente a Lucrécio, considera a piedade como um sentimento essencial ao homem da natureza" [720], são as observações- e comparações- feitas por Robin no trecho referente à relação Epicuro - Rousseau, dedicando-se ele mais a reproduzir as passagens do *Discurso sobre a origem da desigualdade* que ilustrariam a dívida de Rousseau para com Epicuro. Fazemos o mesmo a fim de observar a inspiração 'rousseauniana':

> "Ora, eu gostaria que me explicassem qual pode ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo tem saúde. A Terra, que nos primórdios era de uma fertilidade pródiga, fornecia ao homem da natureza todos *os recursos necessários*. Todavia, rapidamente, as *dificuldades*, os *obstáculos*, chegaram ao estado natural das coisas e, por outro lado, *os primeiros desenvolvimentos do coração*, o nascimento do amor conjugal e paternal, amolecendo os homens, fisicamente e moralmente, lhe fizeram *perder parte de*

[716] Op. cit., p. 550, nota 1.

[717] Samuel von Puffendorf, 1632-1694, feito barão poucos meses antes de sua morte. Nasceu na Saxônia e além de escrever filosofia, foi economista, político e historiador. Comentou as teorias sobre o conceito de lei natural em Thomas Hobbes e Hugo Grotius. As obras que fazem referência a Hobbes e às quais provavelmente Rousseau se refere são *De jure naturae et gentium* (Da natureza das leis e dos povos, 1672) e *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo* (Dos deveres do homem e do cidadão de acordo com a Lei natural, 1673). Puffendorf pinta um quadro sombrio da vida primitiva, Rousseau faz desse quadro uma aquarela colorida, confira-se Robin, op. cit., p. 550, nota 1.

[718] Op. cit., p. 550, nota 1.

[719] Ibidem.

[720] Op. cit., p. 551, nota 1.

> *sua ferocidade* - os homens primitivos são mais ferozes do que maus - *e do seu vigor*. São essas mudanças que suscitam as invenções e os progressos do espírito, *como se a natureza desejasse assim igualar as coisas dando aos espíritos a fertilidade que ela recusa à terra.* Ora, esta aptidão ao progresso, esta "perfectibilidade", *faculdade distintiva e quase ilimitada*, é *a fonte de todas as infelicidades do Homem: ...é ela que o arranca à força do tempo desta condição originária na qual corriam dias tranqüilos e inocentes;...é ela que, fazendo eclodir com os séculos suas luzes e seus erros, seus vícios e suas virtudes, lhe transformaram no tirano de si mesmo e da natureza...todo o progresso...que aparentemente caminhou na direção da perfeição do indivíduo, na realidade marchou no sentido da decrepitude da espécie*. As primeiras comodidades que os homens alcançaram foram *o primeiro jugo que eles se impuseram*; o hábito, os enfraquecendo, mudou suas necessidades. Foi o nosso progresso que nos *depravou*; os males dos quais sofremos são obras nossas, e é preciso *justificar* a natureza. Assim foram criadas as *paixões fictícias* que *não possuem qualquer fundamento verdadeiro na natureza*; o *Homem original* foi substituído pelos *homens artificiais*. Este *desvanecimento* do Homem original e este aniquilamento do estado de natureza se traduzem pelo desenvolvimento da sociabilidade, à qual a natureza certamente não nos destinou. Então, *quanto menos as necessidades são naturais e urgentes, mais as paixões aumentam e, o que é pior, o poder de as satisfazer*. E, ao contrário, os desejos do homem primitivo *não ultrapassam suas necessidades físicas*; não estando ainda afastado da *condição animal*, ele ignora os terrores da morte. Os homens primitivos são seres *livres, sãos, bons e felizes na medida em que eles podem sê-los por sua natureza*. Talvez mesmo seja preciso chamá-los de virtuosos, se esta palavra convém ao *homem que resiste o menos possível aos impulsos da natureza*"[721].

Que tipo de conclusão podemos tirar de tal comparação?

A primeira delas é que o pensamento de Epicuro tem uma retomada no século XVIII, após ter sido calado durante a Idade Média cristã. E depois de, junto com as outras expressões helenísticas do pensamento, ter conseguido calar os grandes avatares da Idade Antiga, Platão e Aristóteles. Ele já havia ressuscitado com Montaigne um pouco antes, bem como não se pode negar que Descartes teve acesso aos helenísticos, o que se comprova através de suas correspondências com a rainha Elisabeth do Palatinado, cujo conteúdo é a análise da obra *Da vida feliz*, de Sêneca, o que obriga o conhecimento, outrossim, de Epicuro [722].

Esta retomada de Epicuro por Rousseau está integrada ao seu tempo, quando a Europa saía de sua condição agrária e pequeno burguesa para se expandir nos moldes em que futuramente se encaixaria, de crescimento, urbanização e potência. A questão da condição humana novamente se viu em risco, e podemos também fazer uma leitura da obra de Rousseau como uma reação às transformações de sua época, imaginando-se, por outro lado, que a sua concepção do que é felicidade pressuponha uma vida bucólica.

A ligação de Rousseau com o pensamento epicurista carrega um viés duplo: aproxima-se de Lucrécio e afasta-se de Epicuro. Aproxima-se de Lucrécio porque é este quem vai imaginar os primórdios da vida humana como encantada, porque decorre em meio à

[721] Idem.

[722] Confira-se, por exemplo, a Carta 398 de Elisabeth a Descartes e 399 de Descartes a Elisabeth, in: Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989.

natureza abundante[723]. Afasta-se de Epicuro porque este vê na natureza uma constante fonte de ameaças. Há um acordo entre os três quando eles tomam o progresso como a causa da decadência da espécie humana e de ameaça à sua felicidade. Neste ponto da comparação fica-se tentado a imaginar Rousseau como a evolução do pensamento de Lucrécio e de Epicuro, e a partir daí tentar entender os desdobramentos da filosofia do mestre de Samos. Mas é prudente parar por aqui. A tarefa é enorme para o contexto deste trabalho. Por fim, concordam Robin e Renault quanto à idéia de progresso em Epicuro e Rousseau[724], ou seja, que não há progresso verdadeiro para os autores. O estado ideal da existência seria aquele que mais se aproximasse da natureza.

A restrição aos desejos naturais e o ataque às paixões artificiais são dois outros pontos que unem Rousseau e os epicuristas. Embora não se tenha uma classificação dos desejos do autor de língua francesa apresentada por Robin, observa-se o mesmo espírito em ambos, a limitação ao âmbito da natureza, e mais especificamente, em Rousseau, às dimensões do corpo. Seria interessante encontrar a concepção de história nos dois autores. Em Epicuro provavelmente ela inexista, visto que ele quer as verdades de sua filosofia como produto de método e quer exclusivamente as verdades da sua filosofia, o resto da produção cultural humana pouco importando ou importando nada. Quanto a Rousseau, a princípio ele não seria uma mentalidade tão restritiva. E uma mentalidade restritiva, no sentido da supressão da história significa o quê? Significa a negação da humanidade em seu espectro mais amplo, de erros e acertos na busca da felicidade, afinal, este é o propósito de todos os homens, suas querelas, suas teses e seus sonhos. Reduzir a humanidade a um método de vida é desconsiderar exatamente que a dor que se quer evitar com o método de viver, seja de Epicuro, seja de Rousseau ou de qualquer outro autor, está no fundamento da mesmíssima movimentação dos homens do passado ou da geração contemporânea que mais cegamente erra ao procurar as suas soluções. Todos os homens perguntam vez ou outra se estão no caminho correto e pedem pela identidade inequívoca da felicidade. A vantagem dos filósofos - ou desvantagem - é que eles dedicam mais tempo ao problema. Imaginar a humanidade estanque em um estágio de desenvolvimento próximo à natureza é coisa simples de ser feita. Porque esse é um ponto morto da história. E a história não volta atrás. Nem como tragédia nem como farsa. Não teremos uma guerra, uma terceira guerra mundial que nos redima e nos permita recomeçar a partir do zero. Os homens optaram pela transformação, escolheram o afastamento do estado natural. Ou a tal opção foram compelidos pela dinâmica de suas relações e de suas volições internas. A solução, parece-nos, é a apropriação daquilo que os dois mundos têm de melhor, a economia de desejos do universo epicurista e os produtos do refinamento do progresso, ainda por que, sem pesados ônus, não é possível estar em um mundo fazendo de conta que não se participa dele.

---

[723] Confira-se Renault, op. cit., p. 58: "Os presentes que lhes faziam (aos homens primeiros) o sol e as chuvas, as produções espontâneas da terra, eram suficientes para lhes contentar; eles procuravam o mais das vezes sua nutrição nos troncos dos carvalhos carregados de bolotas...". A abundância em Lucrécio pode ser entendida ou enquanto dádivas da natureza pródiga ou enquanto a força e a capacidade dos primeiros homens em se adaptar a ela. O segundo caso ameaça a hipótese aqui defendida de aproximação entre Lucrécio e Rousseau, mas é possível afirmar a prodigalidade desta natureza, já que Lucrécio fala em *presente da natureza*.

[724] Ver as observações sobre Renault mais atrás, neste mesmo capítulo, *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores.* Páginas 87, 120-123, 142, principalmente.

O livro *Hellenistic Philosophy*, de Anthony A Long, nos oferece duas diferenças relativamente à bibliografia até agora utilizada: a primeira é uma vantagem também: ele possui um capítulo intitulado 'Prazer e felicidade', isto é, vai diretamente ao ponto interessante, nos poupa de fazer um recorte do tema no texto desse autor e nos livra da repetição de informações dos comentadores; a segunda é uma leitura do mundo helenístico a partir de uma mentalidade britânica, contra três de linhagem francesa, Renault, Lévy e Robin. E as diferenças se notam desde a estilística até a questão da tradução. Por exemplo, o Epicuro de Long se me assemelha a alguém muito mais econômico de meios, mais prático por assim dizer, ao passo que o Epicuro dos franceses é dotado de uma longa capacidade discursiva. Da mesma forma, a tradução inglesa parece favorecer a nossa interpretação do problema da felicidade em pelo menos um ponto: o da tese segundo a qual Epicuro e os pensadores helenísticos tinham o meio social enquanto um meio doente, porque a terminologia utilizada por Long é claramente emprestada do universo médico: *confusão mental, distúrbio mental* e *agitação mental* são três termos encontrados no texto para caracterizar o que na tradição francesa é chamado de *perturbação da alma*, forma lingüística, outrossim, adotada na língua portuguesa[725].

A magnitude do prazer para Epicuro, na leitura de Long, é dada pela ausência da dor. O que não é nenhuma novidade. O que soa de novo é a tradição à qual se vincularia a tese de Epicuro: a de Demócrito. Não apenas o mestre de Samos seria herdeiro da física do mestre de Abdera, mas igualmente de sua moral[726]. O interesse de Epicuro em uma vida livre de perturbações, de acordo com Long, pode ser remetido a Demócrito[727]. Checando Diógenes Laércio, a referência de Long, sabemos que: "O soberano bem é a felicidade ou *euthymia*, muito diferente do prazer, contrariamente àquilo que acreditam aqueles que mal o compreendem, atitude na qual a alma está em repouso e calma e não se deixa perturbar por nenhum medo, superstição ou afecção. Ele o chama de diversos nomes, entres outros, o de *bom humor*" [728].

A hipótese parece ameaçadora. Porque colocaria por terra a nossa pretensão de fundar a procura da felicidade em Epicuro no universo social da sua época. Sem medo, investiguemos os desdobramentos da idéia.

Primeiro, a co-relação é feita por Long, e não por Diógenes. Ou seja, Diógenes -alguém bem mais próximo no tempo a Epicuro -não relaciona os conceitos de felicidade em Demócrito e Epicuro, e é habito seu cruzar as informações transmitidas. Veja-se, por exemplo, a referência que ele faz aos livros de Platão no mesmo parágrafo do problema da felicidade, quando vai listar as obras de Demócrito[729].

Segundo, a primeira obra da história da filosofia que leva o termo *Felicidade* talvez seja a de Demócrito: "Da felicidade" [730]. Desconhecemos trabalho anterior sob a mesma nominação.

E, terceiro, Epicuro teria exclusivamente tomado os temas e as idéias de Demócrito e a seguir os desenvolvido de acordo com a própria razão? Sua filosofia não responde ao seu

---

[725] *Mental confusion, Mental disturbance*, e *Mind's Turmoil* são as expressões na versão inglesa. Confira-se *Hellenistic Philosophy*, pp. 65 e 66.

[726] *Hellenistic Philosophy*, p. 61.
[727] Idem.
[728] *Vida e obra*..., p. 169.
[729] Idem.
[730] Op. cit., p. 170.

tempo histórico? Por outro lado, a tese de que a preocupação com a felicidade é endêmica no período helenístico é invalidada por tal possibilidade, colocando-se as filosofias das outras escolas como respostas, no tocante à felicidade, ao Epicurismo?

São remotas as chances de Epicuro ter tomado os temas e as idéias de Demócrito e as desenvolvido a partir de referências internas exclusivamente. Principalmente porque ele mesmo se recusou a admitir influência de qualquer outro pensador, e também porque seria bastante complicado ir até Demócrito, no tempo dos pré-socráticos, e chegar no período helenístico simplesmente pulando a época clássica e Aristóteles, sem que qualquer resquício desses se fixasse em seu pensamento. E se houvesse uma continuidade entre as teses morais de Demócrito - Sócrates - Platão - Aristóteles - Epicuro, os críticos a teriam relatado, o que não é o caso nem para o próprio Long.

Fato aceite é que Epicuro incorporou elementos do atomismo democritiano em sua própria física, de onde se deduz que ele conhecia a moral de Demócrito. Se conhecia, a influência é possível, no entanto, não é tal coisa uma noção comum dentre os historiadores da filosofia.

Admitindo-se a influência de Demócrito sobre Epicuro no campo moral, deve-se reduzir a sua concepção de felicidade à do pensador de Abdera? Absolutamente. Os dados presentes na concepção de Epicuro são muito mais numerosos e mais abrangentes do ponto de vista qualitativo. E tais discrepâncias numérica e qualitativa continuam a sustentar a hipótese de que o conceito de felicidade em Epicuro responde por uma inquietação, uma dúvida de seu tempo. Nem que seja parcialmente. E caso seja parcialmente, sua parcela é maior do que a contribuição teórica recebida, fundamentalmente porque a sua gênese se encontra aí, na dinâmica viva dos homens e sua forma de entender o mundo. Dizendo de outro modo, não foi Demócrito que inspirou Epicuro a escrever sobre a felicidade, ele apenas teria lhe oferecido subsídios. Foi o tempo de Epicuro que gerou em seu espírito a pergunta pela felicidade.

Essa última idéia, que ousamos proclamar verdadeira, encontra eco no fato de que a pergunta pela felicidade, no período helenístico, ocorreu nas suas três escolas filosóficas, Epicurismo, Estoicismo e Ceticismo. E foi nesta última que ela apareceu pela primeira vez. E ao que consta, Pirro, e tão pouco Enesidemo, são tributários de Demócrito. Outrossim, o Estoicismo da mesma forma não vê no filósofo atomista uma fonte de influência. Assim, o ponto inicial da dinâmica acerca da felicidade é o Ceticismo, se podemos ver o problema como uma questão de escolas e não enquanto uma movimentação nascida no calor das transformações históricas.

O susto provocado por Long pára por aí. E nos mostra que a genealogia da questão da felicidade tem suas raízes um pouco mais profundamente encravadas no tempo. Se anteriormente a referência eram os clássicos helênicos, agora deve-se recuar até os pré-socráticos. No entanto, essa questão tão marcadamente humana ressurge sob a especificidade de seu tempo. A forma e a natureza da resposta são as qualidades que fazem dela uma marca característica do período helenístico.

Comparando-se diretamente as definições de felicidade de ambos os autores, vemos que a tese de Demócrito corresponde à metade da de Epicuro, pois propõe apenas a tranqüilidade da alma: "O soberano bem é a felicidade ou *euthymia*, muito diferente do prazer, contrariamente àquilo que acreditam aqueles que mal o compreendem, atitude na qual a alma está em repouso e calma e não se deixa perturbar por nenhum medo, superstição ou afecção". Fica faltando a saúde do corpo e a expressão *euthymia* é diferente da utilizada por Epicuro e a tradição helenística, *eudaimonia*. Essa é entendida diretamente como felicidade, a outra compreende primeiro a idéia de abundância e boa ordem. É difícil imaginar que a

inspiração para o retiro em uma vida isolada do mundo tenha partido de Demócrito e não de uma ameaça do meio social; em compensação, Demócrito quer que a *euthymia* difira do prazer, e sabemos o quanto o prazer está relacionado à felicidade em Epicuro.

Devemos observar ainda na apreciação de Long relativamente à questão da felicidade, mais três aspectos, a conexão entre Aristipo e Epicuro, a ligação entre Epicuro e os helenos e o seu escopo principal: a relação entre prazer e felicidade.

Brevíssima é a referência de Long a Aristipo[731]. E nessa o filósofo é chamado de *hedonista*. O que pode chocar quem conhece a história de Epicuro. Porque a leitura que fazemos do hedonismo é exatamente a do excesso, o prazer acrescentado ao estado de quem não sofre perturbação na alma ou dor no corpo. O que é a antítese do que pregava Epicuro. O que levanta a hipótese para a necessidade de compreensão de uma variante do termo hedonismo[732]. Este seria um culto do prazer semelhante ao que propõe Epicuro. A diferença entre Aristipo e Epicuro, segundo Long, é que o primeiro olha o estado de ausência de dor como uma condição intermediária, ao passo que essa é a situação final procurada pelo mestre de Samos: *Unlike Aristipus, who regarded absence of pain as an intermediate condition, Epicurus claimed that the removal of all pain defines the magnitude of pleasure* [733]. Situação intermediária para que fim? Supomos que para a felicidade. Páginas acima encontram-se mais referências sobre Aristipo, especificamente sobre a sua teoria das sensações, mas não a sua concepção de felicidade[734]. Quanto ao prazer, temos que, ao contrário de Epicuro, ele recomenda se deixar levar por ele[735].

A sabida ligação entre Epicuro e os helenos é retomada por Long para fundamentar a sua exposição sobre o prazer e a felicidade.

Ele nos diz que o prazer recebeu bastante atenção de Platão, de Aristóteles e da Academia em geral[736]. E que é muito provável que Epicuro fosse familiar com as idéias de Platão no *Filebo* [737]. E que ele tenha sido influenciado por idéias aristotélicas, mormente a distinção entre *prazer em movimento* e *prazer em repouso* [738].

---

[731] *Hellenistic Philosophy*, p. 60.

[732] E, por outro lado, a vinculação da preocupação com a felicidade aos cirenaicos, no tempo imediatamente anterior aos helenísticos. Outra ameaça à tese de que foi o tempo histórico que gerou o interesse pelo tema felicidade no período helenístico? A resposta é a de que os helenísticos e os cirenaicos pertenciam ao mesmo caldo de cultura. Por exemplo, Aristipo vai morrer quando Epicuro tinha 16 anos. São contemporâneos. E deve-se notar igualmente a figura de Diógenes e dos cínicos, parte desse universo de Aristipo. Eles tendem a confirmar a tese, não a negá-la. Contudo, haveria aí um pequeno deslocamento no tempo para trás. Temos de forma incipiente os sintomas caóticos do mundo em desagregação antes mesmo do fim do período helênico. Mas nada impede que outros períodos históricos gerem semelhante preocupação com o assunto felicidade.

[733] *Hellenistic Philosophy*, p. 60.

[734] Páginas 115 e 119 de *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores.*

[735] Páginas 115 de *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores.* Na verdade, há mais sobre Aristipo em Long. Vale a pena destacar a seguinte passagem: "Um segundo socrático, cujos seguidores estavam ativos no começo da Era helenística, é Aristipo de Cirene (c.435-355 a.C.). Xenofonte lembra as conversações entre Sócrates e Aristipo (e. g. *Mem.* 3.8, I-7; 2,1) e Aristóteles também o menciona (*Met*. 996a29). A importância de Aristipo reside na sua proclamação de que o prazer é o objetivo da vida. Ele antecipou esta tese muito antes de que ela fosse adotada por Epicuro, e o hedonismo epicurista, embora possivelmente influenciado por perspectivas cirenaicas, difere delas em aspectos significantes. Por prazer Aristipo entendia gratificação corporal, a qual ele concebia como um *movimento suave*, *movimentos bruscos* produzem dor (D.L. II 86)" (op. cit., p. 8).

[736] Op.cit., p. 62.

[737] Idem.

[738] E.N. II 54b28. Ibidem.

Ainda que tenha recebido muita atenção, não se constituiu em um tema principal dos autores clássicos, bem como aconteceu com a felicidade. Por outro lado, essa leitura do comentador pode nos oferecer mais referenciais para o estudo da própria felicidade.

A grande diferença entre Platão e Aristóteles e Epicuro se localiza precisamente na diferença que eles estabelecem entre felicidade e prazer. Segundo Long, todos os três filósofos estão preocupados em especificar as condições necessárias da felicidade, mas apenas Epicuro identifica felicidade com uma vida cheia de prazer[739]. Para Platão e Aristóteles alguns prazeres são bons e contribuem para a felicidade; para Epicuro, todos os prazeres são bons neles mesmos. Desde que o bem signifique aquilo que é ou cause prazer. O constituinte fundamental da felicidade para Platão e Aristóteles é a virtude, a excelência da alma [740]. Coisa que não faz qualquer sentido para Epicuro. Um sem sentido que Long traduz desse modo: "Todavia, para Epicuro a virtude é necessária à felicidade não como um ingrediente essencial, mas um meio de sua obtenção" [741]. Quer dizer, não há em Epicuro um compromisso com essa idéia do sublime. Essa invenção das almas refinadas[742].

"A experiência subjetiva é um *teste de realidade* para Epicuro, e nessa evidência ele baseia sua doutrina do prazer", nos diz Long[743]. De tal afirmação podemos caminhar para dois lados; primeiro: a subjetividade de Epicuro não faz vôos como a virtude dos pensadores clássicos. Segundo: ela conduz para o lado de fora, para o que é o corpo e matéria. Essa vai conferir a palavra final acerca do que é bom ou ruim.

Long a seguir vai mostrar através de que modo Epicuro define a sua idéia de prazer, usando referenciais já vistos aqui[744] e apresentando novos, sempre na linha de utilizar a natureza e o próprio corpo como critério de verdade. Por exemplo, a comparação entre homens e animais. "Aprendemos com Aristóteles que seu contemporâneo Eudoxus também inferia que o prazer é 'o bem' a partir do fato alegadamente empírico de que todas as criaturas o perseguem (E.N. xii 72b9)" [745]. Quer dizer, o bem, o prazer, é algo tão óbvio, que dispensa conceito.

Essa obviedade, porém, não implica numa obrigatoriedade. Pelo menos não numa obrigatoriedade moral. A obrigatoriedade que Long admite é de ordem física, genética mesmo: "Seria uma correta descrição da idéia de Epicuro dizer que estamos geneticamente programados para procurar o que nos causa prazer e evitar o que nos provoca dor" [746]. Tal distinção, que reflete uma atualização do vocabulário filosófico, já que certamente a idéia de genética está ausente da terminologia pregressa da filosofia, tem como base uma reação de Long a determinados comentadores que abraçaram a idéia de que Epicuro não estava preocupado com aquilo que deveria ser, mas com aquilo que é. Por exemplo, Ciril Bailey[747]. Long diz que isso é uma meia verdade, e se justifica exatamente a partir do

---

[739] Ibidem.
[740] Ibidem.
[741] Ibidem.
[742] O assunto já foi desenvolvido ao longo do texto. Ver tanto o *Primeiro aspecto: A explicação da filosofia de Epicuro relacionada à felicidade* quanto o *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores, por exemplo, pp. 88, 94, 99,101.*
[743] Ibidem.
[744] *1. O conceito de felicidade em Epicuro.*
[745] Op. cit., p. 63.
[746] Idem.
[747] Ibidem.

comentário genético. O que faz do homem um ser meio programado e meio interessado exclusivamente naquilo que é. O que *devemos* fazer é procurar o que nos causa maior prazer, ainda que nessa procura estejam consideradas as idiossincrasias de cada um (e são essas que introduzem a variação no exclusivo interesse por aquilo que é). Ou seja, os seres variam quanto ao objeto procurado, mas não podem escapar dessa procura. Nas palavras do próprio Long: "And he (Epicuro) probably held that no living creature whose natural constitution is unimpaired *can* have any other goals. But there is a place for 'ought' in his system because the sources of pleasure and pleasure itself are not uniform. What we ought to do is to pursue that which will cause us the greatest pleasure"[748].

Para Epicuro, não existe um estado intermediário entre dor e prazer. Assevera-nos Long[749]. Para tal ele primeiro diz que prazer e dor estão relacionados um ao outro não como contrários, mas como contraditórios [750] e depois se apóia em Cícero (*Fin.*, II, 17): "Eu asseguro que todo aquele que está sem dor encontra-se num estado de prazer"[751]. O que concorda com o já dito aqui sobre o problema [752]. O que Long traz de novo para a discussão é o argumento emprestado do senso comum, o prazer enquanto júbilo, ou seja o prazer tomado não como a mera ausência da dor, mas como um acréscimo de sensação agradável à platitude trazida pela simples ausência da dor. E sob esse ponto de vista, a afirmação de Epicuro *não faz o menor sentido*, diz Long , porque o prazer é tomado em Epicuro como a ausência de sensações e não como uma outra sensação trazida por uma ação qualquer[753]. Long bem representa a mentalidade comum, chamando para o problema a *indiferença*, que seria o estado no qual nos encontramos na maior parte do tempo. "O erro de Epicuro é não ver que a indiferença caracteriza determinados de nossos humores e atitudes em relação às coisas" [754]. Ou seja, para Epicuro os homens são um simples mecanismo bipolar, se não estão sofrendo, estão gozando, para Long, não; os homens têm a opção de um terceiro estado, afastado de tal dualismo.

E quanto ao júbilo entendido sob a perspectiva comum? Long nos diz que essa descrição, segundo Epicuro, não cabe aos prazeres que comumente são tidos como a sua causa[755]. Quer dizer, o júbilo não existe para Epicuro. Certamente não este júbilo vulgar, este *lavar a alma* ao qual estamos acostumados em nosso dia-a-dia. O que faz do mestre de Samos alguém certamente de pouco interesse para a mentalidade mediana. Porque para esta, a graça da vida está precisamente aí. Ocorre que esse júbilo, tal gozo exacerbado, pressupõe uma compreensão da vida e do mundo que trazem inconvenientes intoleráveis para o pensamento epicurista. Porque a sua natureza vincula-se ao excesso: os seus adeptos querem *o mais*, são partidários, ou mais do que isso, são *fanáticos* da filosofia do *quanto mais, melhor*: querem muita alegria, muito prazer, e, muita felicidade, ainda que tenham que pagar o preço do excesso. Devemos nos perguntar se esta não é a ideologia dos nossos

---

[748] Ibidem.
[749] Ibidem.
[750] Ibidem.
[751] Ibidem.
[752] *1. O conceito de felicidade em Epicuro.*
[753] A fala literal de Long é: *If all pleasure is regarded as a sensation of some kind, this relationship between pleasure and pain makes no sense.* E completa: *For clearly most of us pass a large part of our waking lives without having either painful or pleasing sensations.* Op. cit., p. 64.
[754] Idem.
[755] Nas palavras de Long: He (Epicuro) has, as we shall see, a way of distinguishing the pleasures of bodily sensations and feelings of elation from pleasures which cannot be so described; absence of pain is not, he thinks, an adequate description of the former. Op. cit., p. 64 .

tempos, o que faz desses homens um produto adequado ao seu mundo e de Epicuro, uma voz da estranheza. O júbilo do sábio epicurista seria contido, contido nos limites do equilíbrio concebido na sua origem. Porque ele estaria atento às conseqüências do excesso. Qual o melhor dos júbilos? O sem limite ou o moderado? A pergunta cabe ou tudo não passa de uma opção e de suportar as conseqüências da escolha? A felicidade não estaria em ser epicurista a maior parte do tempo e eventualmente esquecer-se de toda prudência e pagar pela ausência de tranqüilidade e conforto físico? Uma coisa é certa, ao estilo de vida da comunidade epicurista seguramente os *homens de hoje* -e porque não dizer do seu próprio tempo?- chamariam de tedioso.

A idéia que Epicuro forma do prazer se apóia na presunção de que a condição natural ou normal das coisas vivas é o bem estar físico e mental, e esta condição, por si só, é gratificante[756]. Ponto. Tendo saúde e não enchendo a cabeça com preocupações inúteis, o ser humano alcançaria a felicidade. Mas devemos perguntar se isso, de fato, é o bastante. Certamente essa me parece uma resposta, um remédio para o excesso da imaginação e do querer presentes na cultura de muitos homens. Sob tal perspectiva, Epicuro acertou em cheio, porque uma purgação dos excessos conduzirá o homem à tranqüilidade interior. Contudo, sua proposta me parece pouco na dinâmica viva das coisas. Sua própria concepção de felicidade foi possível somente graças a uma cultura refinada. Ainda que ele negue o pai. De algum modo os homens precisam de uma orientação além desse *naturalismo epicurista*. O problema é se equilibrar entre esse querer e a sanidade.

No capítulo X, *Justiça e Amizade*[757], Long nos oferece mais subsídios para entender a questão. Aqui ele faz pelo menos outras duas notáveis objeções à teoria do prazer de Epicuro. A primeira diz respeito à suposta tentativa de Epicuro de classificar a magnitude do prazer de todo homem pela mera ausência de dor. Epicuro, de fato, tenta isso, e ele falha, segundo Long, porque muitos homens não admitiram que o extremo prazer é a mera ausência de dor. A esse estado de ausência de dor algo a mais deveria ser acrescentado. Em suas palavras: "As we say, one man's meat is another man's poison, but Epicurus seems to think that he can classify by reference to absence of pain the magnitude of any man's pleasure, this may often be good advice, but many will argue from their own experience that Epicurus' claim have no basis in fact" [758]. A segunda é uma quase extensão dessa e diz respeito à variação do prazer. Long nos diz que é um erro supor que um prazer acrescido a mais ao estado de satisfação deva ser classificado apenas como variação do prazer. Teríamos, na verdade, um aumento real do prazer. Por exemplo, a audição de uma boa música quando não se sofre de nenhuma dor. Além disso, ele nos fala da possibilidade de experiências prazerosas que não provocam a dor e nem estão associadas ao estado de tranqüilidade. Em suas palavras:

> "In particular, it is difficult to make sense of the notion that absence of pain entails that pleasure can only be varied and not increased. If I derive pleasure from smelling a rose at a time when I am suffering no pain, it seems perverse to say that my pleasure is merely varied. For what I experience is something *sui generis*, a new sense of gratification which is more than a variation of my previous state of consciousness. Even if it is reasonable to call tranquility of mind a kind of pleasure it is straining language and common sense to call it the greatest pleasure. That procedure leaves us no way to take account of

[756] Ibidem.
[757] Op. cit., p. 72.
[758] Op. cit., p. 73.

> experiences which cannot be assimilated to tranquility and which do cause us intense gratification without pain"[759].

Quem tem razão? Os argumentos de Long derrubam a filosofia de Epicuro? Antes de qualquer coisa é preciso salientar a coragem do inglês em atacar o mestre, coisa que não foi encontrada em nenhum dos outros comentadores estudados. O que representa duas coisas antitéticas simultaneamente: que Epicuro é um pensador superado e que ainda é um filósofo importante, pois gera controvérsias em torno de si. Quanto ao plano das idéias, parece-nos que, na questão da variação do prazer, empatam os dois contendores, o prazer além pode ser tanto tomado quanto uma variação de um prazer que já se sente como pode ser tido como aumento do prazer. Pois, tomando-se como exemplo a rosa, eu posso estar variando o meu prazer, já que apresento ao simples bem estar uma agradável sensação olfativa, quanto posso aumentar o prazer já sentindo cheirando a rosa, pois o novo prazer que ela me traz também significa mais prazer. Mais clara é a segunda questão, quando Long afirma que eu posso sentir muito prazer sem que isso esteja associado à tranqüilidade ou que tal me traga a dor. Experiências assim são possíveis, como a de natureza sexual. Eu posso estar bem, sem dor no corpo ou perturbação na alma e ver o meu prazer aumentado com uma conjunção carnal. E essa não vai me trazer a dor nem abalar a minha tranqüilidade. Como o dito em relação ao estilo de vida proposto por Epicuro, essa sua proposição particular mais parece indicada para a restauração de uma alma combalida, porque evitaria maiores problemas encontrando a felicidade na paz. Todavia, se destacadamente da angústia da procura e do querer um bem a mais se oferecer, não é contra-indicado tomá-lo.

A terminologia de Epicuro se remete à física, e, nesses termos, o prazer é um resultante do movimento apropriado dos átomos do corpo. "Se tal movimento é perturbado, a dor ocorre. Em outras palavras, a dor é interrupção da constituição natural. O prazer é experimentado quando os átomos são restaurados à sua apropriada posição no corpo (Lucrécio, II, 963-8)[760].

Long remete tal tese a Platão; a tese de que a dor é a perturbação do estado natural encontra-se no *Filebo* (31e-32b), juntamente com a noção de que o prazer é experimentado quando o estado natural está *completo* [761]. A diferença entre Platão e Epicuro, é que para aquele o prazer só é atingido durante o processo de restauração das condições naturais, ao passo que para Epicuro o prazer existe também após as condições serem restauradas, quer dizer, pela simples ausência da dor. O durante se explicando pela ação do elemento que completa a naturalidade do corpo, por exemplo, a ação do alimento e seus átomos sobre o corpo desnutrido e perdendo átomos. Mais interessante ainda é notar que Platão concorda com o senso comum ao afirmar a existência de um terceiro estado, diferente do doloroso ou prazeroso; esta *terceira vida*, ou *condição intermediária* (*Filebo*, 42c-44a), não pode ser tida como dolorosa ou prazerosa[762]. Ela é, conseqüentemente uma neutralidade. A qual responde pela maior parte do tempo de nossas vidas. E os homens, grosso modo falando, procuram se equilibrar exatamente entre tais estados, buscando o prazer que os levem para cima e evitando a dor que os arrastem para baixo.

---

[759] Idem.
[760] Ibidem.
[761] Ibidem.
[762] Ibidem.

Quanto ao problema da natureza dinâmica e estática do prazer[763], o que Long traz para a discussão é a presença de Platão e a possibilidade de certos desdobramentos até então não percebidos.

Assim como para Platão, para Epicuro o prazer possui a dupla identidade do repouso e do movimento; Epicuro sustenta que o processo de remoção da dor resulta em agradáveis sensações[764]; a tais sensações ele chama de prazer *cinético* [765]. Long, tal qual Robin[766], faz uso do exemplo clássico da fome: uma pessoa com fome ao se alimentar atinge o prazer cinético ou a satisfação, que faz cessar a dor; mas não apenas isso. A esse prazer cinético se segue o prazer *estático*, que é um prazer do qual não se faz acompanhar qualquer processo, que é caracterizado pela completa ausência de dor e gozo da condição[767] . Assim pensado, o prazer estático tem no cinético uma precondição e surge a partir da completa satisfação do desejo. Long chega à mesma conclusão: "O prazer *cinético* é então (ou assim penso eu) uma condição necessária de, no mínimo, algum prazer *estático*, porém, ele não é visto por Epicuro como equivalente em valor ao prazer *estático*" [768]. A conclusão de Long é que se o maior prazer se encontra na libertação da dor, nós devemos satisfazer nossos desejos não pelas sensações agradáveis que se fazem acompanhar do ato, mas pelo estado de bem estar que se segue a ele[769]. Tal lógica leva o prazer estático a um grau superior ao cinético. Se fosse ao contrário, Epicuro se deteria nas simples ações de satisfazer a fome e as outras necessidades do corpo, como o sexo, e então daria razão aos glutões, aos licenciosos e aos seus detratores. Porque aí estaria o objetivo de sua filosofia. Como a ausência de dor é o propósito, tais ações decaem para o posto intermediário. Um corolário que Long e os outros comentadores não percebem desse ideário, é que o problema fica bem mais claro quando se separa *necessidade* de *desejo*. O bem estar ao qual Long se refere é conseguido com o simples ato de completar o que falta ao corpo. A água para a sede, o alimento para a fome, o hábito para o frio. Aqui vemos a satisfação de necessidades. Características imanentes ao corpo. O que vai além disso é o desejo: a sede de um refresco requintado, a fome de um prato elaborado, o aconchego de um agasalho que vá além da função de aquecer, cumprindo uma função estética. Lembrando que nos casos de fome e sede deve-se considerar a particularidade dos nutrientes dos alimentos, o que não representa um refinamento, mas necessidade, coisa da qual o próprio Epicuro esquece. Esses desejos podem claramente, embora nem sempre facilmente, ser combatidos, são artificiais. Outrossim, poder-se-ia dizer que *todo* desejo é artificial, naturais são apenas as necessidades. Quando se parte do nível do corpo para o anímico, a coisa piora. Pois não há necessidades anímicas, e tudo o que vemos presente nas almas dos homens é produto de uma artificialidade criada por eles mesmos, por seus desejos. A diferença entre a cura de um desejo e a cura de uma necessidade, é que esta se corrige a satisfazendo, e o outro, abolindo-se, rejeitando-se o fenômeno: eu não devo perguntar como satisfazer meu desejo, mas negar a sua existência. O problema maior aparece quando levamos esta correta política aos limites: cuidássemos apenas de nossas necessidades, a civilização ver-se-ia bem

[763] Ver também *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores*, pp. 115, 118 e 167.
[764] Op. cit., p. 73.
[765] Op. cit., p .65.
[766] Ver *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores*, p. 158.
[767] Op. cit., p .65.

[768] Idem.
[769] Ibidem.

próxima da natureza, da comunidade de vida sonhada por Epicuro. Contudo, o brilho da história humana seria bem menos intenso do que é hoje. Obviamente os verbos *necessitar* e *querer* estão presentes nas línguas francesa e inglesa, as línguas dos comentadores aqui referenciados. Porém, a sua separação me parece existir com mais força na língua portuguesa, daí este nível de evidência. Por outro lado, o próprio Epicuro admite existirem *desejos naturais*, o que faz desse corolário uma filosofia de inteira responsabilidade nossa. Ele representando uma exacerbação das posições do autor original. Cabe ainda perguntar: qual a gênese do desejo? E, temor, ele não nasce exatamente do estado de plenitude que se atinge efetivamente quando as necessidades estão satisfeitas? Os homens não criam cultura precisamente após terem locupletado o seu nível básico de existência?

A distinção entre prazeres *cinéticos* e *estáticos* igualmente se aplica à mente. E aos prazeres cinéticos do corpo como comer e beber correspondem os prazeres cinéticos da mente tais que o encontrar um amigo ou resolver um problema de filosofia [770]. O maior prazer da mente é atingido pelo *repouso mental* [771], que corresponde no corpo à ausência da dor. Tese que traz uma conseqüência interessante: se o maior dos prazeres, o estático, é alcançado através do repouso mental, por que então eu devo me exercitar nas funções da mente? Por que devo praticar a filosofia, como o próprio Epicuro recomenda no final da *Carta a Meneceu*? Ainda que não se trate de erudição o que recomenda, mas a reflexão em busca da felicidade? Não teria mais prazer, e, na seqüência, não seria mais feliz se permanecesse com a mente quieta e vazia? Epicuro não faz aqui um elogio à ignorância? Simplesmente falando, considerando as implicações imediatas de tal proposição, isto seria uma verdade. Todavia, não se trata apropriadamente disso. E, uma vez que Long se detém nas informações preliminares do problema, devemos chegar à nossas conclusões por outros caminhos. Epicuro não faz um elogio da ignorância. Porque ela pode conduzir os homens a terríveis desastres, então, a ignorância não é recomendável. O *De finibus* ciceroniano (I, 42-43) ilustra o caso: "A vida humana é assombrada acima de tudo por uma ignorância das coisas boas e más, e o mesmo defeito freqüentemente nos priva dos maiores prazeres e nos atormenta pela mais severa angústia mental" [772]. Decorre daí que necessariamente o filósofo não recomendaria algo que trouxesse a dor. O estado de repouso sobre o qual fala Long deve ocorrer após a *movimentação* cerebral ou mental. Seria um corolário desta. Quer dizer, necessariamente o Homem sofrerá antes de atingir o estado de prazer ideal. Afastando a proposição do universo epicurista, não se pode dizer que quanto maior a ignorância, maior a felicidade dos homens? Não são os brutos que sorriem a maior parte do tempo e se dão por satisfeitos em terem o mínimo da vida? E não são os filósofos aqueles que trazem as maiores preocupações para dentro si? Como se carregassem o peso da humanidade inteira? Long não dá a referência na qual Epicuro teria escrito que o *repouso mental* corresponde ao prazer corpóreo encontrado na ausência da dor após a satisfação do desejo. O que ajudaria a saber, por exemplo, se tal estado tem algum parentesco com a suspensão do juízo dos céticos ou mesmo com o estado de esvaziamento da consciência de certas filosofias orientais, não esquecendo, outrossim, que Pirro teve contato direto com os brâmanes gimnosofistas indianos.

[770] Long, op. cit., p.68.
[771] Idem.
[772] Ibidem.

A base do *cálculo hedonista* de Epicuro, como o diz Long [773], é a ausência de dor. Assim, comer, beber e fazer sexo são ações positivas, todavia, elas não podem ser tomadas enquanto meta de vida, porque não constituem uma calma e estável disposição de corpo e mente[774]. O assunto já foi tratado[775], e não há contradição com o que Long está dizendo. Outrossim, a sua interpretação de que não há moralismo em Epicuro - ele utiliza a expressão *puritanismo* [776] – está de acordo com a idéia de moral que temos de Epicuro[777]. Quer dizer, de moral utilitária. Todavia, há um problema aqui. A afirmação de Long gera uma interrogação, literalmente ele diz: "He (Epicuro) is asserting that the pleasures which such activities (comer, beber, fazer sexo), produce are to be rejected as goals because they do not constitute a calm and stable disposition of body and mind"[778]. O que, evidentemente, é falso. São esses prazeres, ou antes, as ações que os geram, o que precisamente trazem a calma e a disposição estável ou o equilíbrio ao sujeito (além, claro, do espírito ponderado). A idéia de excesso está implícita no que foi dito, mas um leitor mais atento, ou desavisado, deixaria passar a sutileza. Ou alguém há de negar que a fome, a sede e a falta de sexo desestabilizam o corpo e na seqüência a alma? (Não nos parece que o próprio Epicuro negaria isso). Em compensação, o equilíbrio que prega Epicuro está na contracorrente do que vemos todos os dias no mundo aberto. As pessoas procuram viver exatamente para comer mais, beber mais e fazer mais sexo. Ou seja, transformam o meio no fim, e daí se seguem os desequilíbrios ou doenças, que no mundo moderno respondem por, exemplarmente, Epidemia de obesidade, Alcoolismo e 'Drogadição' e vícios de natureza sexual, como a compulsão pelo ato ou por parceiros diferentes. A favor de Long está o próprio Epicuro, que vê na moderação uma conseqüência do raciocínio sóbrio que faz as escolhas e as recusas do indivíduo. Quer dizer, o comer, o beber e o se relacionar em justa medida são conseqüências de um modo maior de encarar o mundo, de uma filosofia de vida. Ele não diz que comer, beber e se relacionar na justa medida sejam seus alvos de vida, mas decorrência de um princípio que busca a vida feliz: "Porque nem a bebida, nem as festas seguidas nem os prazeres sexuais nem o desfrute de peixes e outras delícias de uma mesa farta produzem a vida feliz. Mas o sóbrio raciocínio que procura as causas de cada ato de escolha e recusa e o qual expulsa as opiniões que dão nascimento à maior confusão mental (*Ep. Men*., 131-2)"[779].

Para Long, Epicuro sustenta que a maior das dores é a perturbação mental produzida pelas falsas crenças sobre a natureza das coisas, sobre os deuses e sobre o destino da alma[780]. Daí decorre que todo prazer que falha em remover tal dor é colocado nas últimas posições da escala que diz que a ausência de dor estabelece a magnitude do prazer [781]. Desconfio que tal escala se aplique exclusivamente ao protótipo do homem ideal, isto é, aquele que goza de boa saúde física, pois como comparar o etéreo sofrimento espiritual com a dor de um câncer ou da amputação de um membro a seco, em um acidente? Ou

---

[773] Op. cit., p. 66.
[774] Idem.
[775] *1. O conceito de felicidade em Epicuro.*
[776] Op. cit., p. 66.

[777] Ver, por exemplo, *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores*, pp. 130 e 139.
[778] Op. cit., p. 65.
[779] Idem.
[780] Op. cit., p. 66. Ver tabem nota 318.
[781] Idem.

ainda, com a perda de uma aptidão física, como a visão? Seria o esclarecimento proposto por Epicuro, capaz de mitigar tais dores? No que me ajudaria a aliviar as dores físicas terríveis desses mencionados casos saber o correto modo de funcionamento da natureza? Aliás, conhecer que Deus ou os deuses efetivamente não se importam com os humanos não pioraria o problema? Pois então toda a esperança de cura mágica não desapareceria? Por um lado, o doente absolveria a divindade de suas blasfêmias, atribuindo ao acaso ou à natureza mesma das coisas o seu problema, e a conseqüência disso seria se ater à busca de uma cura efetiva, não relacionada a qualquer processo mítico; por outro, lançaria o condenado à mesma posição que Epicuro encontrou em seu leito de morte, ou seja, a de tentar o conforto nas boas memórias vividas, caso as tivesse. Caso contrário, o recurso à imaginação deveria ser a tímida saída. Apoiada sobre o *clinamen*, o milagre epicurista, que poderia mudar a situação assim, como num passe de mágica do acaso[782].

Uma vez a satisfação atingida, não há necessidade de continuar alimentando o desejo. Porque então teremos apenas a variação do prazer, não o seu aumento em quantidade. Essa variação do prazer responde pela identidade do luxo. E o luxo, nos diz Long, corresponde ao sofrimento desnecessário na medida em que representa tanto a própria exacerbação do limite natural quanto a inabilidade de satisfazer um desejo[783]. O luxo é difícil de satisfazer, ao passo que um desejo natural tem uma fácil e rápida resolução. Para um homem pobre bem cabe tal verdade; mas para um homem rico, ela serve? Seguramente, pois mesmo para este as coisas simples continuam sendo as mais fáceis de atingir e as sofisticadas, as mais difíceis[784]. O prazer *cinético* é o responsável pela variação do prazer a partir do ponto de sua satisfação básica[785]. Tal distinção, todavia, precisa ser realizada pela mente, porque para o corpo, não há limites para o prazer[786]. Está aí a chave para entender o mecanismo do vício. O corpo sempre pede mais, é a mente que deve regrar o querer. Por isso que a felicidade não é um estado referenciado exclusivamente a partir do prazer corporal. E, por outro lado, o intelecto corre o risco de ser apanhado pela cultura. Os monstros que ameaçam os indivíduos são múltiplos. Ele, o intelecto ou mente, tem os seus próprios prazeres, nos diz Long [787], cujos limites são alcançados ou respeitados pela habilidade de calcular corretamente os prazeres da gratificação sensual e pela avaliação dos sentimentos que provocam a sua perturbação[788].

Não é pelo fato de o intelecto ter os seus próprios prazeres que se pode fazer uma distinção de tipo platônico entre corpo e alma no pensamento de Epicuro[789]; ainda porque a alma possui, para ele, a mesma substância do corpo, os átomos. Ao passo que para Platão e os idealistas em geral, elas são de constituição diversa. Desta observação sumária, Long parte para o reforço de uma idéia já conhecida aqui, a imaginação enquanto fonte de prazer[790], a qual, agora, ganha uma outra luz: o homem comum obtém prazer

---

[782] Confira-se pp. 81 e 85 de *Primeiro aspecto: A explicação da filosofia de Epicuro relacionada à felicidade*.
[783] Op. cit., p. 67. Ver igualmente *1. O conceito de felicidade em Epicuro* e a concordância de Sêneca relativamente ao tema, *3. A alma doente e a sua cura*.
[784] Ver também *3. A alma doente e a sua cura*.
[785] Op. cit., p. 67.
[786] Idem.
[787] Ibidem.
[788] Ibidem.
[789] Ibidem.

[790] *3. A alma doente e a sua cura.*

exclusivamente a partir do corpo e no momento presente, tal qual um animal; o sábio consegue prazer nas três dimensões temporais, presente, passado e futuro; no momento atual, claro, através do contato do objeto que satisfaça a sua necessidade, e no passado e no futuro, através da imaginação, que lembra ou antecipa o prazer que foi ou será vivido. A luz nova à qual nos referimos, é esse usufruto do prazer não como uma conseqüência de um modo de vida eleito, mas, ao contrário, tal modo eleito para que se consiga o maior prazer que essa vida possa dar, o que, de fato, faria da filosofia de Epicuro um hedonismo. Aliás, um hedonismo mais acentuado do que os outros existentes por aí, que passariam então à condição amadorística, já que preocupados somente com o prazer imediato. Durante a leitura de Epicuro e de outros comentadores, não tivemos a impressão de tal hedonismo em Epicuro, de tal cálculo absurdo tendo em vista o alcance do prazer, agora, todavia, ele não parece fora de propósito, e uma das razões para dar o assentimento a esta possibilidade, é que sendo sua perspectiva sobre as coisas de ordem utilitária, dever-se-á perguntar: qual o ganho em se fazer sábio? Sábio na medida em que ele entendia esta palavra? Alcançar mais prazer ou todo o prazer que a vida pode dar, não parece ser uma resposta tresloucada. Nos termos do próprio Long:

> "A memória dos prazeres passados pode *mitigar* os sofrimentos presentes (Us. 437), e o mesmo se passa para a antecipação dos prazeres futuros. Diferentemente dos cirenaicos que tomam os prazeres corporais do momento como o supra-sumo, Epicuro aparece em Diógenes Laércio argüindo que da capacidade da mente de olhar para frente e para trás resulta que tanto seus prazeres quanto suas dores são maiores do que as do corpo (X, 137)" [791].

Long encerra o capítulo sobre a conexão entre prazer e felicidade tratando da relação entre as virtudes e o prazer[792]. A novidade é que localizamos agora a referência utilizada por Renault, mas sem o lócus preciso. Renault cita a passagem de Epicuro: "Vossas virtudes eminentes e belas, diz Epicuro em Cícero, se não produzissem o prazer, quem as acharia dignas de serem louvadas e procuradas? Elas são como os remédios, seu valor não está em si mesmo, mas na saúde que proporcionam" [793]; todavia, como é costume seu, não informa (exatamente) de onde ela foi retirada. Long faz isso. Ela encontra-se em Cícero, *Finibus* I, 42-43[794]. Conseqüentemente, a virtude só é praticada por Epicuro e pelos epicuristas porque conduz ao prazer. Não por teoricamente ser um bem em si, como imaginam moralistas da estirpe de Platão e Aristóteles. Justiça, moderação, prudência e coragem são as quatro virtudes cardeais do Homem antigo[795]. E analisando cada uma delas, Long escreve que a *moderação* é desejável apenas porque nos traz a paz de espírito, ela é um meio de atingir o maior prazer na medida em que nos capacita a deixar de lado aqueles prazeres que envolvem mais dor do que propriamente prazer[796]. A qualidade da *prudência*, semelhante à

---

[791] Sêneca igualmente defendia a tese de que o homem sábio bem desfruta da totalidade do tempo. Confira-se *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca*.

[792] O problema já foi trabalhado aqui, *Primeiro aspecto: A explicação da filosofia de Epicuro relacionada à felicidade* e *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores.*

[793] Op. cit., p. 106. Ver também p. 117, nota 490.

[794] Op. cit., p. 68.

[795] A prudência também era chamada de "sabedoria prática" pelos antigos. Pelos estóicos, por exemplo: "A virtude é um tipo de *conhecimento* ou *arte* (*SVF* III 256, 202). É uma disposição unitária da alma a qual pode ser dividida em quatro virtudes primárias: a sabedoria prática, a justiça, a moderação e a coragem" (Long, op. cit., p. 200)

[796] Op. cit., p. 200.

da moderação, ele empresta do argumento epicurista de Torquato no *De Finibus* (I, 42-43), que diz que ela é o guia mais confiável em relação ao prazer porque remove os medos e desejos e expulsa a vaidade de todas as falsas opiniões[797]. Da *coragem*, novamente se remetendo a Torquato, ele diz que seu valor está no fato de que ela nos liberta para viver sem ansiedade e para nos manter afastados o máximo possível da dor física [798]. O que traz uma aparente contradição concomitantemente a uma contradição verdadeira. Porque se ele se refere à coragem para as batalhas, então certamente teremos como resultado mais dor física. Claro que obteremos o alívio da dor maior que é a angústia de não ter lutado, contudo, a dor física será maior do que aquela que teríamos se não tivéssemos enfrentado o inimigo, que é, por essa razão, nenhuma. A coragem seria, paradoxalmente, a coragem de ser covarde. Então a dor física em questão provavelmente seja a de uma doença ou de um ferimento casual. Por outro lado, se a coragem à qual se refere Long for a de enfrentamento da dor, igualmente ela se prestará para os ferimentos da luta corporal, e, pois, não teríamos contradição aqui. A mesma coragem que empurrou o corajoso para a batalha, o ajudará a superar as dores dos ferimentos recebidos. Ainda que tenha sido essa coragem a responsável por tais feridas. Quanto à *justiça*, ele diz singelamente que seu valor se encontra em ganhos semelhantes aos da coragem [799], e limita-se a reproduzir a *máxima capital* de número XXXI[800], cujo conteúdo gira em torno do pacto para não ferir e não se permitir ferir. A íntegra da *máxima XXXI* é: "A justiça natural é um conveniente voto de confiança com vistas aos homens não ferirem uns aos outros e não se permitirem serem feridos" [801]. Daí, Long deriva dois caminhos, o primeiro relaciona justiça com amizade, e o segundo, em seu procedimento padrão, relaciona Epicuro com a tradição histórico-filosófica. Com respeito a esta última, opõe os clássicos aos helenísticos, quer dizer, Platão e Aristóteles a Epicuro. Aristóteles diz que o Homem é um animal político por natureza, e Platão sustenta que o bem do indivíduo é igualmente o bem da comunidade à qual ele pertence [802]. Sobre a afirmação de Aristóteles, já se falou[803], mas a proposição de Platão era desconhecida, quer dizer, era desconhecida em Platão, pois uma das perguntas fundamentais deste trabalho recai sobre a legitimidade do indivíduo agir sobre a sociedade para garantir a sua felicidade[804]. Como sabemos, a tese de Platão simplesmente não se sustenta[805], porque o bem de um forçosamente não é o bem de outro, e uma das instâncias prevalece sobre a outra, ou seja, quase sempre o estado prevalece sobre o indivíduo. E quando isso não acontece, via de regra temos um ditador no poder.

---

[797] Ibidem. A informação original se encontra em *Carta a Meneceu*, 131-2.
[798] Op. cit., p. 69.
[799] Idem.
[800] Ver *Primeiro aspecto: A explicação da filosofia de Epicuro relacionada à felicidade*. As demais referências sobre justiça encontram-se nesse tanto quanto em *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores*, e nas *Sentenças vaticanas* 43 e 56.

[801] Op. cit., p. 69.
[802] Idem.
[803] *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores.* P. 118.
[804] Por exemplo, *4.. O conceito de felicidade em Sêneca...*p. 26 e *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores*, p. 154.

[805] Ver mais atrás, p. 154.

A idéia funcional de justiça de Epicuro lembra aquela de Glaucon, na *República* (II) [806], todavia, Long se concentra na sua diferença relativamente ao contrato social de Rousseau. Ele nos recorda que a justiça para Epicuro não é uma obrigação para agir justamente devido a um pacto celebrado anteriormente [807]. Não há base moral nem obrigação social em tal acordo. É a praticidade da justiça que faz os homens serem justos, e estes assim o serão se e somente se o pacto entre eles for vantajoso para todos [808]. De onde se pode deduzir que se em algum momento das relações for vantajoso ser injusto, não haverá qualquer restrição em assim se fazer. O fundamento do respeito ao direito dos outros é o medo de que os meus próprios não sejam respeitados.

Acresça-se a este medo de os próprios direitos não serem respeitados, o medo de ser apanhado acaso se cometa alguma injúria; para Epicuro, segundo Long[809], este medo, esta apreensão, aparece claramente como uma fonte de perturbação mental. Daí mais uma razão para se manter na linha, porque a ausência de perturbação mental é um dos vértices da felicidade para Epicuro. Certamente o filósofo está desconsiderando a hipótese, e a verdade, de que certos criminosos, os criminosos convictos, lidam perfeitamente com a ansiedade de serem apanhados, e seguem na sua senda perversa com o mínimo de preocupação, calculando os riscos e os ganhos de sua atividade, prontos para pagar o preço caso sejam alcançados pela Lei. A idéia de Homem com a qual trabalha Epicuro é a mediana, desconsiderando os extremos aos quais podem chegar os humanos. Lucrécio acentua a importância da vida sem preocupações para os epicuristas dizendo que o verdadeiro inferno não é o mito de Acheronte[810], mas o medo incessante de ser punido pelos crimes [811].

Ainda nesta linha de crime e castigo, Long nos apresenta uma questão que Epicuro teria colocado em um *Livro de problemas*, quer dizer, um *Caderno de exercícios*. Transcrevendo as suas palavras: "In a book of *Problems* Epicurus raised the question: Will the wise man do anything forbidden by the laws, if he knows that he will escape notice"? A pergunta tem o seguinte sentido: O homem sábio cometeria algum crime se soubesse que não seria apanhado? A resposta dada pelo próprio Epicuro é "Não é fácil encontrar uma resposta simples (Us. 18.)" [812]. Quer dizer, não se sabe qual a reação mesmo de um homem sábio face a uma situação tão favorável; quer dizer, o ditado *a ocasião faz o ladrão* poderia ser válido até para um homem amante da verdade e da justiça. Para se desembaraçar do problema, Epicuro introduz uma saída lateral: na prática, ninguém pode ter a certeza de que a sua injustiça jamais será notada[813]. Desse universo, duas coisas devem ser destacadas. Primeira: No Jardim havia uma prática escolar tal qual se a conhece em escolas regulares, a prática dos exercícios para melhor fixação dos conteúdos ensinados; é o que nos deixa

---

[806] Falando da justiça enquanto o bem pertecente à terceira categoria, aquela que visa o resultado, como a saúude para a doença e o dinheiro para uma atividade profissional, ele diz: 'O parecer da maioria não é esse, mas sim que pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa. *Rep. II, 358a.*

[807] Op. cit., p. 70.

[808] Op. cit., p. 71.

[809] Idem.

[810] *Rerum Natura* III, 1013-23.

[811] Idem.

[812] Op. cit., p. 71.

[813] Idem.

perceber a informação acerca do *Caderno de exercícios* de Epicuro. Este era uma realidade exclusiva para o Jardim, ou as outras escolas filosóficas também o utilizavam? Segunda: a vinculação de Epicuro a Platão fica cada vez mais presente, porque a sua questão acerca do crime e do anonimato lembra em muito o mito de Gyges na *República*, no qual o pacato pastor de ovelhas transforma-se num monstro imoral ao se ver brindado com o dom da invisibilidade[814].

A identificação do prazer com a felicidade e o problema da felicidade individual face à felicidade da maioria são duas questões que ainda ecoam.

Quanto à primeira, deve-se dizer que o primeiro tratamento do assunto nos levou à conclusão de que prazer e felicidade são coisas diferentes[815], visto que para a segunda é necessário o concurso da razão, ao passo que o primeiro pode ser pura sensibilidade, e que a duração da felicidade é maior do que o simples prazer, de essência efêmera. Além disso, temos a definição de *eudaimonia*, que não concorda com pelo menos uma das descrições do prazer, que vem a ser exatamente a de sensação agradável imediata, desconsiderando as suas conseqüências. Lembrando *eudaimonia*: a composição de ausência de dor no corpo e de perturbação na alma. E quais os argumentos de Long a favor da identificação de prazer e felicidade? O assunto começou a ser visto quando se falou da obrigatoriedade para os homens de procurar o prazer[816]. E agora podemos completá-lo acabando-se de transcrever a sua referência: "What we ought to do is to pursue that which will cause us the greatest pleasure. *Ought* here of course does not signify what we are obliged to do by any purely moral law. It signifies that which needs to be done if we are successfully to attain our goal, happiness or the greatest pleasure"[817]. Long identifica o maior prazer e a felicidade, não qualquer prazer e a felicidade, e esta simples solução o salva de associar os prazeres imediatos e comuns à felicidade. Esses variam, mas ela é única, não existe uma pequena felicidade, não se pode falar em felicidade ao se fazer uma refeição ou ter uma boa noite de sono se tais atos não estiverem perfeitamente integrados a uma economia maior que estabeleça o estado de equilíbrio entre perdas e ganhos. Portanto, não há erro em associar o maior dos prazeres à felicidade, pois esta é ou permite o maior dos prazeres, que é viver o maior tempo possível sem perturbações ou sofrimentos carnais.

Long refere-se a Jeremy Bentham e uma de suas máximas: "A maior felicidade para o maior número". O contexto de tal menção ainda é o da associação entre virtude e prazer, que no caso de Epicuro tem a natureza prática, ou seja, as virtudes se colocam como o melhor meio para se obter o prazer, porque elas oferecem o melhor resultado. Nos termos de long: "The necessary connection between pleasure and the virtues is due to the notion that pleasure requires for its attainment a reasoned assessment of the relative advantages and disadvantages of a particular act or state of affairs, a capacity to control desires the satisfaction of which will involve pain for the agent, freedom from fear of punishment and the like"[818]. Quer dizer, a virtude não tem um fim em si mesma, uma beleza moral como acreditavam os clássicos Platão e Aristóteles, e, em compensação, o prazer que ela ajuda a alcançar diretamente nada tem a ver com a felicidade da maioria, ou, como coloca

---

[814] *República* 359d-360c. Mito aparecido anteriormente em Heródotos, *História*, livro I, 8-15; este Gyges foi o rei da Lídia após a morte de Candales. Na tradução da UNB de Mário da Gama Kury, página 21.
[815] *1. O conceito de felicidade em Epicuro.*
[816] Neste mesmo capítulo, p. 169.
[817] Op. cit. p. 63.
[818] Op. cit., p. 69.

Bentham, "(the) greatest happiness of the greatest number" [819]. A felicidade, bem como o prazer, é auto-referenciada em Epicuro. Eu procuro a *minha* felicidade, o *meu* prazer. Pouco me importando com os outros. Pode-se concluir deste egoísmo, que me parece absolutamente adequado ao mundo dos humanos, que a felicidade no período helenístico - as outras escolas deste tempo igualmente referenciavam a felicidade ao indivíduo - inverteu o sentido da felicidade no mundo helênico, no qual se pensava a *eudaimonia* sob um ponto de vista coletivo, isto é, a felicidade, e conseqüentemente o destino do sujeito, era pensado umbilicalmente unido ao da cidade em que vivia, e, desse modo, o conceito de *eudaimonia* foi concebido como um só, o conceito de felicidade do sujeito vinha ligado ao de felicidade do meio em que vivia. Daí o desaparecimento das utopias da filosofia helenística, porque o sonho de uma felicidade coletiva simplesmente desmoronou. A outra conclusão é que embora egoísta, a felicidade individual não deve agredir o espaço alheio; não por uma questão de moral, porque *não se deva*. Todavia, porque a reação traria conseqüências danosas para a desejada felicidade particular.

Long introduz Bentham nesta problemática para dissociar Epicuro de uma preocupação com o bem estar da maioria. O bem estar individual é o que importa para o filósofo de Samos, que não pensa em fazer concessões ao outro e ao todo. Contudo, para os três pensadores, Long, Epicuro e Bentham, devia estar bem claro que o egoísmo predador é contraproducente. Ou seja, colocar o interesse pessoal acima de tudo. E que o respeito à alteridade se deve fazer porque desse modo haverá mais espaço para o respeito a si próprio. De Long e Epicuro conhecemos as referências. Mas quem é esse Bentham? Ele tinha como preocupação filosófica a felicidade? Ele foi um leitor de Epicuro? Ele é o mesmo que descreveu o *Panóptico*? Que possui muita semelhança com o *Big Brother* de George Orwell? E aqui então o tiro não teria saído pela culatra?

Jeremy Bentham, 1748-1832, foi o principal representante do *Utilitarismo*, conferindo a esta forma filosófica um viés muito radical ao formular como sua primeira lei o chamado princípio do interesse. Segundo este princípio, o homem sempre é regido por seus próprios interesses, os quais se manifestam na busca do prazer e no evitar a dor. Por tal razão, o princípio do interesse é equivalente a um princípio da felicidade. E como a busca do prazer por parte do indivíduo pode se chocar com a mesma busca por parte de outros indivíduos, é necessário que a procura do prazer e a fuga da dor não se confinem ao reino individual, mas que rejam toda a sociedade. O princípio da felicidade deve, pois, assegurar a maior quantidade possível de felicidade para a maior quantidade possível de indivíduos.

A ética de Bentham aproxima-se bastante da ética de Epicuro, porque o autor inglês quer classificar os prazeres e porque deseja chamar de o maior bem ao estilo de vida o mais simples possível, o que está dito nas linhas de Mora como o *minimum vital* [820]. Quanto às

---

[819] Idem.

[820] *Dicionário de Filosofia*, p. 196. Mora termina seu artigo atentando para o fato de que o decantado utilitarismo de Bentham não seria exagerado como tradicionalmente se pensa. A mudança de sentido na interpretação do filósofo teria acontecido graças à descoberta de novos manuscritos seus. Eis o que escreve o compilador: "Segundo o dito volume (de D. Baumgardt, que utilizou os mencionados manuscritos inéditos), o princípio da utilidade é de caráter simplesmente hipotético. Ele conduz a uma visão de Bentham menos racionalista do que a usual. E à suposição de que a ética de Bentham possuía uma forte veia pragmática (aqui Mora, ou Baumgardt, não faz uma desejável separação entre utilitarismo e pragmatismo). Do contrário, diz o dito intérprete, não se explicaria que em nenhuma ocasião Bentham tenha negado a sinonímia dos conceitos de *justo* e de *felicidade do maior número*, ainda quando sustentasse que ambos pudessem se aplicar às mesmas ações humanas" (*Dicionário...,* p. 196).

outras perguntas levantadas acerca do pensador britânico, afirmamos sim, que se trata do elaborador do conceito do *Panopticum* e de que este possui terrível semelhança com a presença ubíqua da vigilância no romance de Orwell, e que, outrossim, se a preocupação inicial de Bentham era com a felicidade da maioria, a criação de um mecanismo de vigilância universal representa um tiro pela culatra, pois ao invés de garantir que todos estejam realizando o correto, assegura somente a instituição de mais uma fonte de dor na existência, a sensação de se estar sendo observado, preocupação que pesa sobre as costas das pessoas e as impedem de se sentirem livres. Obviamente não é este o melhor modo de garantir o respeito pelas leis e pelo espaço do semelhante. Sem falar que as religiões já possuem mecanismo afim, e muito mais eficiente, trazendo para dentro dos sujeitos um *panopticum* invisível, e, com a vantagem para o dominador, de carregar o consentimento dos vigiados. Bentham não criou o sistema de observação para instituições como as penitenciárias e os hospícios? Ainda assim ele tem culpa, porque não se pode admitir que o criador dos princípios da bomba não saiba o que a bomba irá causar. Admitir inocência em um filósofo, apesar de suas boas intenções, não é algo tolerável.

Inevitavelmente a relação entre a felicidade individual e a felicidade do todo conduz à política. É a dimensão política da vida coletiva que vai regular as ações entre os membros da sociedade, permitindo ou obstruindo a sua felicidade. Em uma sociedade saudável, haverá um equilíbrio entre os desejos e os poderes de seus membros e o estado zelará pela felicidade do todo ou da maioria. Em uma sociedade doente, a felicidade de uns será alcançada em detrimento da felicidade de outros, geralmente, para o caso, a felicidade da minoria é feita sobre o sangue da maioria. E não se trata aqui apenas de um ponto de vista democrático, a lógica é quem diz que uma sociedade saudável é aquela que zela por todos, pois desse modo tem maiores chances de perpetuar a sua duração.

Seria a hora de Epicuro desenvolver uma teoria política e mostrar aos homens como se equilibram num mundo pleno de múltiplos interesses, a felicidade individual e a felicidade do todo. Ensinar onde termina o meu espaço e onde começa o do semelhante, e, outrossim, de que forma eu posso evitar a agressão externa. E não estamos falando de leis, mas da dinâmica viva das relações entre as pessoas, sem que a reposta seja o isolamento, pois tal resposta do ponto de vista prático equivale conferir a direção da vida a outros e historicamente o isolamento não se mostrou possível, já que as sociedades multiplicaram exponencialmente o número de seus habitantes. Objetar-se-á que mesmo hoje em dia é possível encontrar comunidades que defendem estilos de vida diferentes da voz oficial? É verdade; tanto quanto é verdade que elas são pacatas servidoras dessa voz oficial, colocando o seu destino na mão diretriz do estado, e muitas das vezes são comunidades de fim de semana, nas quais os adeptos servem obedientemente à sociedade maior e depois retornam para a sua utopia de meio período. Aquelas que ousam desobedecer o prudente conselho de Epicuro de acatar às leis, são esmagadas, e até hoje não vimos exceção, não vimos uma comunidade derrotar e se impor a um estado.

Contudo, Epicuro não oferece a fórmula; o escapismo é a sua saída. Ele deriva a conversa para a conhecida vida em comunidade soldada pela amizade[821]. Quer dizer, a sua saída é o afastamento do modo de vida citadino. Uma resposta intermediária, que salvasse a cidade e ao mesmo tempo não a isolasse, como, suponho, gostaria de ouvir o grosso da população,

[821] Confira-se, por exemplo, *Primeiro aspecto: A explicação da filosofia de Epicuro relacionada à felicidade*, *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca* e *Sentenças vaticanas*, 92, 95, 96.

não é oferecida. Não é este autor que se arrisca a trabalhar no plano do real as conexões entre a felicidade individual e a coletiva.

Essa política fora da política, esta fuga ou esta opção de vida alienada é tida como exatamente ao contrário por Epicuro, ou seja, entendida como escolha e não alienação, pois ele vê a vida política enquanto uma prisão da qual o homem sábio se manterá bem afastado[822] . Por outro lado, ele diz que a ambição política é um *desejo de proteção* relativamente aos outros homens [823], mas este só será atingido com o retiro para uma vida calma e distante dos negócios públicos[824]. Não há misantropia aqui, como nos lembra Long[825]; aliás, deve-se lembrar a Long que só pode haver misantropia isoladamente, solitariamente. E Epicuro defende uma vida entre seus iguais, e a base dessa vida é a amizade e a convicção de que a vida pública faz mal àquele que deseja ser feliz. Epicuro não tem aversão à humanidade. E se essa pode ser encontrada no contexto aqui referido, ela deveria sê-lo em Sêneca, o qual ataca os costumes de seus contemporâneos e não faz qualquer elogio à amizade [826]. Não existe em Sêneca um papel para a amizade tal qual ocorre em Epicuro. A amizade não é um auxiliar para a obtenção da felicidade. Longe disso, as associações humanas são ameaçadoras à identidade individual. Veja-se, por exemplo:

> "Todos aqueles que te chamam para eles, te arrebatam de ti. Quantos dias te arrebatou este réu? E aquele candidato? E aquela velha, cansada de conduzir o enterro de seus herdeiros? E este falso doente que se diverte em excitar a avidez dos caçadores de testamento? E o amigo poderoso que te abriga não pela amizade, mas para o desfile? Faça o balanço, te digo, passe os seus dias em revista: verás que um pequeno número, e o resto, te sobrou" [827].

Encerrando a questão da política, temos que Long procura entrelaçar os temas *Justiça e amizade*. O que isso nos sugere? E o que é sugerido é verdadeiro? A justiça nasce da amizade, é o que insinua a exposição de Long acerca das idéias de Epicuro. Porque os homens, tomando-se como amigos, procurariam o equilíbrio em suas relações, não ofender e não permitirem serem ofendidos. Em uma cidade na qual não haja a amizade entre os homens, o sentimento dominante em suas relações é o de concorrência, o que ameaça a justiça, que então só pode ser conseguida pela repressão das leis. As leis, no caso da comunidade baseada na amizade, seriam menos acionadas. *A amizade é um bem imortal*, nos ensina a *Sentença vaticana* LXXVIII [828] e Torquato, no *De finibus* (I, 65), nos diz que para Epicuro a amizade é a maior, mais produtiva e mais prazerosa coisa com a qual a prudência brindou os homens para que esses vivam felizes [829]. Ocorre que o sentimento de amizade parece ser sempre restritivo, ele sempre faz escolhas e proíbe a entrada de muitos. Quem, na prática, possui, sendo generoso na contagem aqui, durante a sua vida ou na maior

---

[822] Long, op. cit., p. 71.
[823] Idem.
[824] Ibidem. Veja-se sobre o mesmo assunto*, Primeiro aspecto: A explicação da filosofia de Epicuro relacionada à felicidade* e *Sentenças vaticanas* 107, 108 e 109.
[825] Op. cit., p. 71.

[826] Ver, por exemplo, *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*
[827] *Da brevidade da vida,* VII, 7, p. 56.
[828] *Lettres et maximes de Epicure*, op. cit., p. 267

[829] Long, op. cit., 71.Ver igualmente *As sentenças vaticanas*, bem como outras passagens, e.g. *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores*.

parte dela, um grupo de amigos que vá além de 10 pessoas? Com os quais comunga seus segredos e com os quais pode contar nas horas difíceis e aos quais está disposto a ajudar nessas mesmas horas? Desconheçemos o seu nome. E ainda que esta figura generosa exista, e deve existir em algum lugar, é uma impossibilidade real, embora não teórica, imaginar uma sociedade inteira fundamentada sobre tal sentimento. Jamais será exeqüível, parece-nos, um mundo no qual os homens se tomem irrestritamente como amigos. Lembremos que grandes apologistas da fraternidade universal acabaram mal, Jesus, Ghandi...Ainda porque um dos grandes prazeres humanos é se sentir superior ao semelhante, e a amizade se apóia sobre tal sentimento, ainda que não deva. Porque ela escolhe segundo afinidades, e essas afinidades formam barreiras contra os diferentes. Uma conversa entre amigos freqüentemente tem como motor o falar mal, de alguém, de um grupo, de uma situação. E em torno desse saboroso rancor é que se fortalecem os laços da amizade. Não sei qual era o teor das conversas frugais da amizade no Jardim, se é que existiam, mas as amizades do homem comum caminham por aí. Outrossim, deve-se lembrar que mesmo neste círculo de amizade ideal houve dissensão, com o apóstata Metrodoro de Estratonice, que ao abandonar a escola de Epicuro, saiu propagando aos quatro ventos acusações que o mundo consagraria como os maiores vícios da alma despojada de Epicuro[830].

Fazer política é fazer amizade. Poderia ser o lema de Epicuro. Desde que este seja entendido enquanto um *toma lá, da cá* inserido dentro da ética de respeito às leis e às instituições e uma vez que ele não exclua o sentimento gratuito nascido para com o semelhante. Que não se o confunda aqui com a prática bem conhecida da troca de favores. Pois a sua concepção de amizade é tanto utilitarista quanto meramente filantrópica ou fraternal. Assim Long ilustra o caso: "Algumas notas de Epicuro sobre a amizade podem implicar que ela seja compatível com o altruísmo e o auto-sacrifício. Mas a base da amizade, assim como a da justiça, é o interesse próprio, embora Epicuro, simultaneamente, diga que ela é desejável em si mesma (S.Vaticana XXIII)" [831]. Long nos mostra que seguramente Epicuro não está inserido dentre o número daqueles que pensam as relações humanas como fenômenos gratuitos de simpatia. Para ele, tudo é calculado. E o propósito é sempre o prazer. Teríamos um maquiavelismo pleno de boas intenções.

Long faz uma importante associação histórica entre o cálculo social de Epicuro e o momento que estava passando o mundo grego. O mundo no qual vivia o filósofo celebrava valores como a riqueza, o status, a beleza física e o poder político [832] - lembra-nos alguma coisa? As bases desse mundo eram escravocratas e colocavam o Homem como superior à Mulher e os gregos como superiores aos demais povos[833]. E a sua época era uma de instabilidade política e de desilusão pessoal [834]. Ou seja, Long nos fornece exatamente o background que procurávamos para associar a busca da felicidade com o momento histórico, de longe afetado por uma grave crise. O único erro que ele comete é o dos filósofos em geral, não se ater à particularização específica do tempo comentado, quer dizer, não oferecer datação, geográfica e temporal, para os comentários, nem fontes que justifiquem a afirmação. Trabalho de historiador, ao qual eles deveriam prestar mais atenção. Porque a nossa suspeita (não desmentida) é de que não existem fontes diretas que

[830] Veja-se p. , *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*
[831] Op. cit., p. 72. Sobre o assunto já se falou aqui, *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores.*
[832] Op. cit., p. 72.
[833] Idem.
[834] Ibidem.

comentem o período, nenhuma testemunha ocular dos acontecimentos ou que tenha vivido perto do momento dos fatos e os tenham descrito; e, da mesma forma, Long não é a única referência moderna. Nos termos colocados, de tal período podemos citar pelo menos mais dois autores, Baslez e Nizan. Da primeira sabemos que:

> "Licurgo[835] empreendeu também uma restauração dos cultos cívicos cujo poder unificador era o mais forte: As Panatinéias e os Dionisíacos. Ele lhes conferiu um papel monumental retomando uma política de grandes trabalhos, que estava presente na tradição democrática. A esta época (entre 335 e 332 a C.), tanto quanto na democracia do século quinto, multiplicaram-se processos de impiedade para reforçar a coesão religiosa da cidade: Aristóteles foi vítima deles. Em 330 se liquida a contenda política e pessoal entre Esquines e Demóstenes (o processo *Sobre a coroa*), com vantagem para o segundo, o que é revelador de uma renovação democrática e imperialista" [836]

e

> "Vencida pelo rei da Macedônia e excluída das operações militares, Atenas continuava a nutrir o espírito de Maratona e a afirmar o laço entre a cidadania, as forças armadas e a religião. Entretanto, a opinião não era unânime em relação à conduta a se tomar cara-a-cara com Alexandre. Quando da crise de 325-324, após o grande expurgo levado a Atenas por Harpalus, o tesoureiro de Alexandre, com a caixa real e os mercenários, alguns desejaram provocar Alexandre recusando em bloco a re-convocação dos exilados, o culto do soberano e a extradição de Harpalus; mas Demóstenes, mais consciente da evolução política, preferia negociar entre Alexandre e Antipater. Ele foi exilado por concussão" [837].

Do segundo,

> "Entre os anos 307 e 261 se sucedem quarenta e seis anos de guerras e confusões; o governo muda de mãos sete vezes, os partidos disputam o poder, a política exterior de Atenas se altera freqüentemente. Em quatro ocasiões um príncipe estrangeiro estabelece seu mandato e modifica as instituições. Três movimentos de insurreição são sufocados sangrentamente. Atenas sofre quatro cercos. Sangue, incêndios, morte, pilhagens: é o tempo de Epicuro. Atenas é vítima da miséria política e econômica. E a cidade, que havia conhecido uma espécie de verdadeira liberdade, não sabe como poderia estabelecê-la novamente. Essa consciência

---

[835] Obviamente não se trata do legislador espartano que teria existido no século VII a C., todavia, do orador ático que viveu entre 390 e 324 a C. e estudou com Platão e depois com Isócrates. Após a Batalha de Queronéia, em 338 a C., recebeu uma magistratura, sendo reeleito duas vezes. O costume, até a sua primeira nomeação, era de um ano para as magistraturas. Conseqüentemente, Licurgo passou 12 anos à frente das finanças públicas de Atenas. A sua imagem é a de um administrador rigoroso e econômico, sendo o responsável pela restauração das finanças e do exército, bem como pela construção de edifícios públicos. Entre suas obras notáveis estariam a disposição do ginásio do Liceu e do Teatro de Dionísios. Anti-macedônico convicto, era figura próxima de Demóstenes. Com seus discursos tentava unir o corpo civil dos gregos contra os invasores. Teria inclusive tentado preparar uma revanche contra Felipe II. Dentre seus discursos destacam-se *Contra Licofón, Contra Euxenippos, Contra Aristogiton, Contra Cefisódoto, Contra Lisycles, Contra Autólicos e Contra Leócrates*. Licurgo era contra todo mundo? Os seus discursos se encaixam no que era chamado de *Eisangelía* ou *procedimentos excepcionais por alta traição*, processos geralmente realizados quando o réu não tinha mais como se explicar. O que não quer dizer que os réus fatalmente fossem condenados. Cefisódoto, por exemplo, escapou. Estes processos igualmente não estavam associados a causas *imediatamente* políticas; Licofón foi julgado por adultério. Tais discursos revelam, portanto, o clima de perseguição que agitava Atenas após a chegada dos macedônios. Fonte: *Lycurgue, Contre Léocrate et fragments*.

[836] Marie-Françoise Baslez, *Histoire politique du monde grecq antique*, p. 202.

[837] Idem.

> ateniense da liberdade definida pela constituição e da liberdade real que seus cidadãos desfrutavam, havia chegado ao fim.[...] Uma terrível incerteza preside a vida ameaçada pelo exílio, as denúncias, a morte, a miséria. As provocações e os assassinatos são os terríveis métodos políticos deste mundo condenado. A morte golpeia ao azar: nada se encontra protegido, de nada serve o poder ou a fortuna. [...] Um mundo concebido de maneira atemorizante. Uma das ambições epicuristas será a conquista da segurança" [838].

Talvez favorecidos pela distância no tempo, os comentadores modernos vejam com mais clareza o quanto as teses de Epicuro estão vinculadas ao seu momento histórico, ainda que seu maior desejo fosse negá-lo. Ou exatamente por isso. Os citados comentadores restringem-se a Epicuro, mas estendemos o incômodo que ele sentia a todos os pensadores do primeiro momento da filosofia helenística, a busca de identidade traduzida na pesquisa da felicidade é fenômeno comum a todos eles. Nizan fala em busca de segurança, esta, todavia, vai além do plano material, ela chega na questão filosófica ou parte dela. E o Jardim representa a encarnação da busca da identidade própria, não somente uma fuga de um mundo convulso.

Para Anthony Long, o Jardim significou uma reação a essa sociedade estruturada sobre o caos. Ou, desestruturada. Ele seria uma ilha de humanidade que rejeitaria os valores do meio no qual se inseria, oferecendo outra perspectiva de vida, uma saída. Pois como ficaria a alma em um ambiente com essa configuração? Uma boa alma, bem dito, já que uma alma viciada encontra aí o seu meio natural? Epicuro entendeu não haver solução para o lado externo, então procurou uma solução para a porção interna dos homens. Um espírito equilibrado e clarividente seria capaz de atravessar a tormenta com a menor quantidade de seqüelas possível. As passagens do próprio Long ilustram a situação:

> "Existe uma simplicidade elegante na ética de Epicuro, uma refrescante ausência de hipocrisia, e também muita humanidade. [...]. O bem para o Homem que Epicuro prescreve ignora ou rejeita estes valores e distinções (a riqueza, o status, a beleza física, o poder político e o sentimento de superioridade). Libertação da dor e tranqüilidade da alma são coisas que qualquer homem são valoriza e Epicuro dedicou sua vida a mostrar que elas estão sob nosso poder e de que modo podemos obtê-las. Sua ética está inegavelmente centrada nos interesses do indivíduo, e alguns têm exaltado, com razão, a nobreza de Epicuro mais intensamente do que o seu código moral. Outrossim, devemos ver a questão em seu contexto histórico e social. Nenhum outro pensador grego foi mais sensível às ansiedades geradas pela loucura, pela superstição, pelo preconceito e pelo idealismo enganador. Em um tempo de instabilidade política e desilusão privada, Epicuro viu que pessoas, como átomos, são indivíduos, e muitos deles perambulam pelo vazio. Ele pensou que pudesse oferecer a elas direções sinalizadas pela evidência e uma razão para um modo de existir, um modo de vida, uma forma de se relacionar com os outros, outros indivíduos. Negativa, autocentrada, desestimulante, nós podemos pensar de sua oferta; o que não podemos é dizer que ela é presunçosa ou auto-indulgente, e na Antiguidade muitos encontraram liberação e esclarecimento no Epicurismo" [839].

---

[838] Nizan, Paul, *Les Matérialistes de l'Antiquité, Démocrité, Épicure, Lucrèce*. PP. 12-14. Completamos o quadro com Farrington: "Podemos supor que Atenas estava infestada de medos supersticiosos. O grande número de funcionários para lidar com mentes perturbadas – expositores da lei sagrada, intérprete de sonhos, videntes, augures – fala por si só. Indica também, que a doença era, de certo modo, institucional. Era inerente à estrutura do estado". *A doutrina de Epicuro*, p. 97.

Long assevera que houve uma mudança de valores na sociedade helenística, algo que é uma verdade latente para nós, mas que ainda não fôra proclamado por qualquer comentador. Em suas palavras: "Epicuro tomou um caminho muito diferente, o qual, embora menos forçadamente do que os cínicos, desafiou os valores fundamentais da sociedade grega. Em sua opinião, os seres humanos não têm inclinações naturais para a vida comunitária (Us.523)"[840]. Esse seria o momento para Long nos apresentar a sociedade helenística na sua dinâmica idiossincrática. Falar o que havia de diferente relativamente ao mundo helênico, apontar textos, autores e exemplos e dizer inclusive se o caminho da diferença de Epicuro teve reflexo no mundo fora do Jardim, coisa que sabemos não acontecida a partir de Lévy [841]. Mas ele não vai além, mantém-se na óbvia análise filosófica dos conceitos. E então repete o que já se conhece sobre a criação da sociedade, a partir, principalmente, de Lucrécio, que a civilização foi um longo processo de experimentação histórico, sem qualquer milagre, providência divina ou ação de um indivíduo paradigmático[842]. Não obstante, não podemos desconsiderar e deixar de aproveitar a referência do comentador, porque ela reafirma a nossa convicção de que o mundo helenístico mudou, provocando uma ruptura relativamente ao mundo helênico. E a partir daí devemos perguntar se o Jardim de Epicuro está em sintonia com essa mudança, sendo reflexo direto dela, ou se antes rejeita esse mundo transformado e quer vincular-se aos valores perdidos, ou se nem uma coisa, nem outra. A nossa leitura aponta para a hipótese de que o Jardim representa sim uma reação ao momento político e a negação simultânea tanto do passado clássico quanto da nova configuração social apresentada.

Um dos fundamentos desse trabalho é a idéia de que a procura pela felicidade no tempo helenístico é reflexo da busca de identidade perdida durante a transformação social ocorrida no final do século IV a C. Algo bastante semelhante aparece em Long: "As necessidades das pessoas no mundo helenístico, de um sentido de identidade e orientação moral, podem ajudar a explicar porque o Estoicismo e o Epicurismo rapidamente ganharam adeptos em Atenas e em todas as partes" [843]. Por outro lado, completa ele:

> "Mas a Guerra do Peloponeso uma centena de anos antes provavelmente causou maior sofrimento à Grécia do que Alexandre e seus sucessores. Economicamente, Atenas era uma próspera cidade ao final do quarto século e novas obras públicas absorviam capital e energia. É difícil descobrir qualquer coisa na filosofia helenística inicial que responda claramente a um novo sentido de desnorteamento" [844].

O que nos informa Long com essas posições?

Primeiramente ele não fala especificamente em felicidade, mas de busca de identidade e orientação moral; claro que a felicidade decorrerá daí, mas este não é o seu pensamento central. Em segundo lugar, ele atribui esse desarranjo moral e de identidade a todas as guerras, comparando a Guerra do Peloponeso com a guerra dos gregos contra os

---

[839] Op. cit., p.72.
[840] Idem.
[841] "Se as inovações sociais de caráter radical que preconizava Zenão, o fundador do Estoicismo, permaneceram no campo teórico, em compensação, Epicuro conseguiu instaurar, no microcosmo de sua escola, uma nova forma de relações, que não teve, evidentemente, qualquer repercussão sobre a estrutura da sociedade ateniense e a qual não parece que foi retomada em sua integridade pelas capelas epicuristas que se desenvolveram posteriormente". *Les Philosophies...*p.31.

[842] Confira-se *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores.*
[843] Op. cit., p. 3, *Introdução.*
[844] Idem.

macedônios. Todavia, ele se esquece que determinadas guerras podem fortalecer a identidade e o arranjo moral de um povo, não desagregar seus valores. E ainda, se esquece de que a ordem econômica pode ser algo absolutamente apócrifo no sentido da identidade civil; os gregos não quiseram se fazer macedônios por conta dessa falada prosperidade econômica trazida pela guerra, longe disso, como nos deixa perceber Licurgo[845]. Outrossim, ele elide o fato de que a pergunta e a resposta pela felicidade acontece com os clássicos, Platão e Aristóteles, e antes desses, com os pré-socráticos, como Heráclito. A posição de Long, na verdade, quer ressaltar a continuidade da movimentação filosófica acima da hipótese da gênese histórica para o aparecimento das idéias. Sem desconsiderar o óbvio dado de que as idéias necessariamente possuem uma conexão com o tempo no qual ocorrem, ele se atém à linha acadêmica dos pensadores. Um pouco de suas próprias palavras esclarece mais efetivamente o problema:

> "Sem Alexandre não haveria Alexandria. Muitas das características do mundo helenístico indubitavelmente podem ser remetidas às suas ambições imperiais e seus efeitos subseqüentes. A Filosofia, muitos assim o disseram, respondeu à idade perturbada dos monarcas helenísticos desviando-se da especulação desinteressada para a provisão de segurança ao indivíduo. O Estoicismo foi descrito como *um sistema ajuntado apressadamente, violentamente, para encontrar um mundo desorientado*. Certamente seria errado isolar o Estoicismo e o Epicurismo de seu meio. A renúncia de Epicuro da vida civil e a concepção dos estóicos acerca do próprio mundo como um tipo de cidade podem ser vistas como duas tentativas muito diferentes de resposta à mudança social e às circunstâncias políticas. Contudo, muitas das características da Filosofia helenística foram herdadas de pensadores que estavam ativos antes da morte de Alexandre" [846].

E, "Alexandre, é verdade, ajudou a minar os valores que as declinantes cidades-estados um dia orgulhosamente defenderam, e a ética de Aristóteles assume como seu contexto social uma cidade-estado como Atenas. Mas Diógenes, o cínico, já desafiava as convenções da vida civil da Grécia Clássica muitos anos antes da morte de Alexandre" [847]. E ainda, "A cidade retrocedia aos seus rudimentos, e isto é um sinal dos tempos. Mas Diógenes apontou o caminho antes do declínio da Idade Helenística" [848].

O que concluímos de sua posição? Primeiro, que existe já uma tradição consolidada a qual liga obrigatoriamente a preocupação dos filósofos helenísticos com a felicidade, a perturbação anímica e a medicina das almas ao momento histórico de sua ocorrência, e seu referencial mais longínquo é E. Bevan, em *Stoics and Sceptics*, obra de 1913[849]. Em compensação, Long nos informa de pelo menos uma leitura adversa a tal hipótese, a obra de L. Edelstein, *The meaning of Stoicism* (1966), na qual existe uma *deificação do ser humano, fruto de uma nova consciência do poder humano surgida no século quarto*[850]. Essa hipótese de deificação do ser humano ocorre, de fato, mas não enquanto um elogio à capacidade humana, porém, como fruto da alienação social e da impotência política, como veremos ao estudarmos o *Alexander to Actium*, de Peter Green; por isso, também, prefirimos ler essa resposta, dos filósofos ao seu tempo, de Edelstein aos filósofos, como uma interiorização do ser humano, uma concentração de seus poderes e preocupações em

---

[845] Ver nota 835.
[846] Op. cit., p. 2.
[847] Op. cit., p. 3.
[848] Op. cit., p. 4.
[849] Op. cit., p. 3, nota.
[850] Idem.

objetos do âmbito particular. Segundo, nenhum dos comentadores toca especificamente na questão da felicidade quando falam da relação entre pensamento e tempo, eles falam sempre em perturbação, desorientação, procura de valores e desvirtuamento moral. Não encontramos qualquer um que tenha desejado, como é o propósito aqui, vincular obrigatoriamente a pergunta e a resposta da filosofia helenística acerca da felicidade ao momento histórico. Terceiro, a posição de Long não supera a nossa própria, quer dizer, ele não oferece argumentos suficientes para descaracterizar a nossa hipótese de que a filosofia helenística, nas questões particulares por nós tratadas, não seja um produto histórico e que ela seja antes de tudo uma continuidade de uma filosofia anterior, mormente a Cínica. E para reforçar a nossa tese, lembramos que os nossos referenciais de desagregação do mundo grego clássico são mais dilatados do que os oficiais, eles não se remetem à morte de Alexandre (323 a C.), data de cartório do nascimento do Período helenístico, mas à Batalha de Queronéia, em 338 a C., o que aproximaria as realidades do mundo helenístico e de Diógenes, que morreu em 325 a C., tendo nascido em 400 a C.[851] De onde até se pode *supor* que Diógenes seria *fruto* do mesmo caldo de cultura que originou o pensamento helenístico e suas preocupações idiossincráticas e não que o pensamento helenístico seja uma extensão das idéias de Diógenes. E qual estatuto estabelecer entre as evidentes e inegáveis semelhanças entre Diógenes e os pensadores helenísticos? A nosso ver, não se deve negar as conexões entre Diógenes e o pensamento helenístico, principalmente o estóico[852]. Contudo, estas conexões são da mesma ordem das que aparecem na relação

---

[851] O período helenístico começa oficialmente em 323 a C., com a morte de Alexandre no Egito, e vai até a morte de Cleópatra, a última representante dos macedônios no governo do mundo antigo pré-romano. Todavia, discordamos dessa data, pois se o *período helenístico* tem a marca da fusão cultural como símbolo, esta começa na verdade em 338 a C., quando Felipe II, pai de Alexandre, derrota Demóstenes e os gregos na Batalha de Queronéia. É aí que começa a fusão cultural, a *anexação* da Grécia pela Macedônia, que foi de pouca presença física - no caso de Atenas - e sanguinolenta, no caso de Tebas, quando Alexandre poupa exclusivamente a casa do poeta Píndaro.

[852] Long tenta especificar conexões entre o Cinismo e a Filosofia helenística, particularmente, o Estoicismo. Consegue atingir semelhanças inquestionáveis. A primeira delas, a preocupação com a ética. Este era o assunto principal, senão único, dos cínicos. E no Estoicismo, ela continuou a ocupar o centro das atenções, principalmente nos períodos médio e posterior. E para Long, Zenão de Cício herdou da moral cínica a noção de que a verdadeira natureza ou *physis* de um homem consiste em sua racionalidade (op. cit., p. 110); noção, outrossim, fundamental a todo o Estoicismo (idem). O problema é o que fazer com este conceito quando transportado para a vida mundana. Platão, Aristóteles e Sócrates, a fonte última de tal idéia, segundo o próprio Long (ibidem), concordariam em termos gerais com a hipótese cínica, mas Platão e Aristóteles discordaram da versão cínica do princípio aplicado ou particularizado. Sabemos como Diógenes vivia. Coisa que jamais fariam os aristocratas Platão e Aristóteles. E para esse, não esqueçamos, os bens materiais eram auxiliares à felicidade. Nas palavras de Diógenes Laércio: "Para Diógenes, um homem não precisa nada mais do que autodisciplina física e mental para se satisfazer, para viver de acordo com a natureza" (*Vida e obras...* VI, 24-70. *Apud* Long, op. cit., p. 110). O comentário de Long ajuda a definir a co-relação entre felicidade e natureza em Diógenes: "A verdadeira felicidade não pode negociar com nada que falhe no seguinte teste: *Isto concorda com a minha natureza enquanto um ser racional?* É difícil saber precisamente o que Diógenes entendia por razão, *logos*, mas achamos que podemos supor que ele tivesse a idéia de *phrônesis*, *sabedoria prática*, em mente. Ele advogava um meio de vida no qual um homem só deveria agir de acordo com o que fosse verdadeiramente valioso para ele, seu bem estar interior, não podendo ser afetado por julgamentos convencionais sociais e morais ou mudanças do destino; somente assim a liberdade real é atingida (D. L., *Vida e obras...* VII, 71). Essa vida seria *natural* no sentido de que ela não reclama coisa alguma exceto os requisitos físicos mínimos do mundo externo. Nós encontramos os cínicos evocando os hábitos dos homens primitivos e dos animais. Esta vida poderia ser *natural* também no sentido de que a razão é uma dotação

pensamento helenístico-pensamento clássico (Platão, Aristóteles), informativa e formativa, mas não causal. Diógenes não gera a filosofia ética helenística (e menos ainda a filosofia especulativa), muito embora, devemos reconhecer, ele esteja mais próximo a Epicuro e Zenão do que a Platão e Aristóteles não apenas pelas idéias, mas por um modelo de vida heterodoxo. Por outro lado, Diógenes não nasceria no mundo helenístico, ele é típico do mundo clássico, porque ele é reativo, a um mundo constituído, com normas, com etiqueta social que parecia oferecer poucas possibilidades de um outro estilo de vida. No mundo de Epicuro, em convulsão, sua força seria menor, e quem sabe ele não aderisse ou pelo menos fosse visitar o Jardim. A quem Diógenes chocaria num mundo já ruído? Sua atitude de afrontamento parece pouco impactante diante do retiro de Epicuro ou da *República* de Zenão. A historiografia filosófica clássica coloca as escolas cínicas menores enquanto um período de transição entre duas grandes eras filosóficas, o que talvez seja verdadeiro; a dificuldade, entretanto, é determinar o que é específico do período helenístico e do período, por assim dizer, cínico ou de transição. Tarefa para além dos nossos propósitos.

Mais simples do que identificar a paternidade de idéias é localizar a conexão entre pensamento helenístico e movimentação social no texto de Long. Especificamente no que diz respeito à popularização das escolas filosóficas e no preenchimento de um vazio trazido pelas transformações sociais.

Long nos diz que as filosofias helenísticas foram menos profundas e mais populares do que as clássicas e que elas acabaram por preencher um buraco deixado pela religião e pela ideologia, ou a falta delas.

> "Os céticos acadêmicos, os quais não possuíam um *sistema* para defender, eram filósofos críticos muito hábeis, mas sua influência foi naturalmente restrita e freqüentemente negativa[853]. O Estoicismo e o Epicurismo puderam ser entendidos em um sentido rudimentar por quase todo mundo, e igualmente eles puderam prover satisfação intelectual àqueles que desejavam mais do que uma mensagem.

---

humana inata que transcende fronteiras culturais e geográficas. Diógenes rejeitava todas as teorias do bem estar humano as quais não pudessem pertencer a todos os homens sábios independentemente de sua etnia e do seu status social" (Long, op. cit., p. 110).

A segunda semelhança entre cínicos e estóicos vem na esteira da primeira e nos primeiros aparece enquanto desapego absoluto, nos segundos, também enquanto orientação para não se apegar aos bens chamados indiferentes, embora não se deva furtar a deles desfrutar. "Coisas convencionalmente tomadas como boas - propriedade, uma boa aparência, status social - são todas elas irrelevantes, se não realmente inimigas do bem estar humano" diz Diógenes em Laércio (*Vida e obras...*VI, 72, *in* Long, op. cit., p. 110). Essa condenação aparece nos estóicos, e talvez com menos convicção, até Antíoco; o que neles aparece, de modo geral, é a desqualificação de tais bens enquanto meio de acesso à felicidade e o louvor somente à virtude enquanto o bem maior (veja-se Long, op. cit., p. 197). Temos, a partir de Sêneca, e de Antíoco, o qual não é propriamente um estóico, mas um apóstata da Academia que agregou a essa conceitos importantes do Estoicismo, como o *Oikeiôsis* (ver p. 141, *6. Análise de Carlos Lévy*), a flexibilização no conceito de felicidade, tirando os homens do plano racional, ou, ideal, e considerando a sua dimensão mais mundana, o que pede um olhar para os referidos bens (idem).

[853] O mesmo não se pode dizer de Pirro: "Como a insistência estóica e epicurista na validade de suas explanações racionais dos fenômenos, o ceticismo antitético de Pirro é uma resposta alternativa para os homens insatisfeitos com os valores tradicionais e as crenças de uma sociedade em um estado de transição" (Long, op. cit., p. 87). As palavras de um seguidor desse modo ilustram o estado das coisas: "Velho Pirro, Pirro, como e de onde você descobriu de que forma libertar da servidão das crenças e do teorizar vazio dos sofistas? Como você quebrou as algemas de cada decepção e indução à crença? Você não complicou para inquirir acerca dos ventos que prevalecem sobre a Grécia, de onde eles vêm e para onde eles sopram (Timão, *apud* D. L. *Vida e obras...*IX, 65)" (idem).

> A Academia inicial e o Liceu eram menos flexíveis em termos de apelo geral. Elas não fizeram o mundo inteligível de um modo que pudesse ser satisfatório em muitos níveis diferentes" [854].

Quer dizer, segundo Long, ocorreu uma popularização da Filosofia com o pensamento helenístico. O preço, a falta de profundidade; todavia, este preço nos parece ser inevitável. As manifestações do pensamento possuem tal face dupla, seja na Filosofia, seja na Arte. Por isso os fenômenos de consciência rasa atingem milhões, e os de natureza essencial bem menos do que deveriam. Diante de tal verdade, neste particular, não há razão para atacar a arte ou a cultura de baixo calão. É da natureza das coisas essa ordem. A colocação de Long alerta para uma questão: Platão e Aristóteles não eram populares, e então fica legítimo perguntar se a filosofia praticada por Sócrates na Ágora também era um fenômeno de elite realizado em praça pública. O que diluiu a imagem democrática associada à filosofia. Ao contrário do que acontecia a Epicuro, por exemplo, o qual aglutinava milhares de seguidores: "O mestre (Epicuro) possuía discípulos, deveríamos dizer fiéis, inumeráveis; Diógenes disse que as cidades só podiam contê-los com dificuldade" [855]. A preocupação de Epicuro em redigir resumos de sua filosofia, como a *Carta a Pítocles* (confira-se especialmente o seu primeiro parágrafo), um resumo sobre os fenômenos celestes, deve se constituir em uma resposta à tal popularização. Mas nenhum dos comentadores fala em *edições* copiosas de seus tratados ou das idéias dos pensadores estóicos (mais apropriado talvez fosse trocar o termo *edições* por *cópias em pergaminho*), o que aponta para a transmissão majoritariamente oral da filosofia em termos populares[856].

Tal popularização aponta para outro fenômeno, além da simplificação do pensamento.

Os homens são criaturas que não se contentam com os limites de sua existência e assim buscam sentidos para algo que pode se restringir efetivamente à sua dimensão física. Diga-se a eles, por exemplo, que Deus não existe e que tudo o que temos é o aqui e o agora, e uma revolução estará instalada. Eles querem o além, e querem pertencer a algo maior do que eles mesmos. Daí criam a religião e introjetam o sentimento de pertencer a algo tão volúvel como o conceito de humanidade[857]. Relativamente ao Estoicismo, esta necessidade de pertencimento assim está descrita em Long: "No Estoicismo, ser um homem bom e feliz é estar relacionado de uma certa maneira à Natureza ou Deus. A necessidade psicológica de

---

[854] Op. cit., p. 11.

[855] Renault, op. cit., p. 7. Ver também *Segundo aspecto...*

[856] O fenômeno da simplificação que se observa na Filosofia Helenística grega relativamente à Filosofia Clássica repete-se na Filosofia Romana relativamente à Filosofia Grega. Isto é, a Filosofia Helenística romana é uma simplificação da Filosofia Helenística Grega. Tal simplificação, todavia, pode não ter significado uma popularização, sendo somente o reflexo da índole romana. A propósito do assunto, Long diz: "A introdução da Filosofia em Roma é às vezes pensada como se tivesse tido o efeito de fazer o assunto mais pragmático e conseqüentemente menos afeito a detalhes teóricos. Todavia, é difícil enxergar qualquer coisa especificamente romana na filosofia de Panécio ou Posidônio. Foram homens como Catão os quais fizeram do Estoicismo um ideal romano. A insatisfação filosófica com certos aspectos do Estoicismo é a mais plausível explanação das mudanças introduzidas por Panécio, Posidônio e outros filósofos estóicos deste período. A crítica de Carneades deve ter feito muitos estóicos conscientes demais das fraquezas no sistema, e não era preciso ser um cético oficial para ter dúvidas acerca da utilidade ou validade de certas doutrinas. O Estoicismo ortodoxo não poderia injustamente ser acusado de oferecer um modo de vida que não satisfizesse completamente nem as necessidades cotidianas nem as aspirações daqueles cujo temperamento os inclinavam para o místico e a experiência religiosa. A retomada do Pitagorismo no século primeiro antes de Cristo é um sintoma do interesse por uma outra filosofia secular, bem diferente dos sistemas helenísticos, a qual eventualmente deu origem ao Neoplatonismo" (op. cit., p. 216).

[857] Ver também *Primeiro aspecto...*, p. 113 e 114.

relação - consigo mesmo, com uma sociedade, com o mundo - foi percebida agudamente pelos estóicos. Como William James, Jung ou Fromm, eles detectaram um desejo de inclusão total *para se sentirem em casa no universo*"[858].

Essas duas últimas invenções, simplificação do pensamento e necessidade de pertencimento, respondem por uma parte da popularização da filosofia helenística. A outra é a atribuição de sentido para os anseios metafísicos das almas, geralmente realizada pela religião.

Informa-nos Long que com a ruína das cidades gregas, a religião dos deuses olímpicos igualmente entrou em declínio[859], e este declínio deixou um buraco nas almas dos populares; e com o que eles encheram o chamado vazio existencial? O recheio para parte dessas almas, seguramente foi a Filosofia. "Não devemos pensar os estóicos e epicuristas profissionais como homens nos quais a liberdade de pensamento tenha petrificado. Mas eles se tornaram os transmissores de doutrinas que proveram muitas pessoas ao redor do mundo helenístico com um conjunto de atitudes que a religião e as ideologias políticas podiam também ter suportado" [860]. E a conexão dos antigos gregos com a religião era profunda ao nível da linguagem:

> "A noção de que o bem estar humano e as adversidades são dispensadas pelos deuses, era fundamental à religião grega popular. A linguagem refletia tal crença: um homem feliz era um *eudaimôn*, *aquele que possui uma deidade favorável*; *kakodaimôn*, 'infeliz', significa literalmente *possuir uma deidade prejudicial*. Para a maioria, talvez, a crença nos deuses da mitologia geralmente tem sido um problema de ritual cívico ou privado ao invés de uma experiência íntima qualquer. Todavia, muitos gregos, educados e não educados, subscreviam cultos de mistérios que prometiam salvação aos iniciados, e o medo da profanação e da intervenção divina continuava forte" [861].

A seqüência da transformação nos parece ser a seguinte: as instituições (por exemplo, o governo, o exército e a igreja) chegaram a um ponto de esgotamento no mundo clássico, a seguir ocorreu a guerra com a Macedônia e então os valores entraram em declínio, valores morais, filosóficos, religiosos e, claro, cívicos. Sob o ponto de vista dos valores metafísicos ou extra-físicos, o rearranjo coube, em determinada parcela, à Filosofia. Especificamente, Long nos pinta o quadro: "Os epicuristas negaram qualquer influência dos deuses sobre o mundo. Idéias religiosas orientais se infiltraram no mundo mediterrâneo. Alguns as abraçaram; outros escolheram o Estoicismo ou, ao contrário, o Epicurismo. Os filósofos estóicos e epicuristas, particularmente os últimos, fizeram do seu negócio adquirir adeptos, mas o mercado estava aberto para ser explorado"[862]. Deve-se acrescentar aí um natural ou

---

[858] Op. cit., p. 163.
[859] Op. cit., p. 12.
[860] Idem.
[861] Op. cit., p. 42. Encontramos mais confirmação para a presença de tais cultos no mundo grego também em Platão: "Traços dessas crenças (em um sistema de recompensas e punições divinas para os atos humanos) já podiam ser encontrados em escritores do século quinto. Não é provável que eles tenham declinado durante o século quarto. Platão, na *República*, escreve contundentemente contra aqueles que oferecem livros de Museus e Orfeu (na mitologia, o primeiro seria o filho ou aluno do segundo, e o responsável pela introdução da poesia religiosa na Ática, o segundo, a grande figura da poesia e da música no mundo clássico grego) e tentam persuadir *cidades inteiras e indivíduos* a absolverem a si próprios de seus crimes realizando certos rituais. Tais homens enganam as pessoas fazendo-as crer que elas colherão benefícios neste mundo e no próximo, enquanto aqueles que falharem em observar os rituais, serão confrontados com *coisas terríveis* (*Rep.* II, 364e)", (op. cit., p.49).
[862] Op. cit., p. 12.

conseqüente aparecimento de idéias céticas, para negar tudo e reafirmar o vazio. Dito de outra forma, tal popularização e substituição de algo tão irracional como a fé, teve o seu preço. Long nos informa que esse foi o *dogmatismo*, ao menos aparente ou superficialmente, e a separação entre Filosofia e Ciência[863]. Assim ele ilustra a situação:

> "A atitude de Epicuro com relação à ciência era ingênua e reacionária. Os estóicos defendiam teorias ultrapassadas na astronomia e na psicologia contra as novas descobertas de Aristarco e Erasístrato. Os céticos eram antipáticos à ciência, e somente Posidônio no último período helenístico fez um esforço sério de reunião da Filosofia com a Matemática e outros estudos científicos" [864].

Essa resposta ao vazio do tempo, essa resposta ao tempo, às condições sociais, reforça a hipótese de que a Filosofia helenística estava numa dinâmica viva com o mundo grego, e de que a sua porção moral, especialmente a que responde pelo universo da felicidade, tem nessa dinâmica a sua origem. Nesse contexto, fica difícil conceber que o questionamento sobre a felicidade e os valores morais seja uma herança direta das escolas socráticas menores ou especificamente do Cinismo. Mais provável é que para responder aos seus questionamentos ela tenha buscado nessas e nas escolas clássicas, e até mesmo nos pré-socráticos, ajuda para iluminar o problema que já estava disposto. Long nos diz que Diógenes já tinha a resposta[865]. Mas esquece de nos dizer que talvez ele já tivesse o problema.

Um herói, em tal situação caótica, teria se colocado à frente da história e tentado resolver o problema. Um filósofo reage de maneira entrópica, para não dizer medrosa; ele analisa o problema, senta-se e permanece pensando a questão.

Tal anedota é parcialmente falsa, porque no caso de Epicuro houve uma tentativa real de solução do problema, ainda que fosse uma solução bastante particular; a criação do Jardim representou uma resposta *material* ao caos social de sua época. Os acadêmicos e os estóicos permaneceram em suas disputas teóricas. Para nos contradizer, Long afirma que "Seu slogan (de Epicuro) *viver tranqüilamente*, não era uma denúncia revolucionária da sociedade contemporânea, mas uma prescrição para atingir a tranqüilidade" [866]. Todavia, isso não ameaça nossa posição, porque a revolução proposta por Epicuro era interior; ele não quis jamais mudar a sociedade grega através dos modos tradicionais ou da ação política, a sua ruptura radical foi exatamente propor e efetivar uma forma diferente de vida dentro do contexto que não lhe agradava e ao qual faltava geralmente ordem e sentido. E quanto aos acadêmicos e estóicos, a sua pequeníssima participação na vida pública, revelando conformismo, igualmente não nos desautoriza. Senão, vejamos. No período contemporâneo a Epicuro, não há registros de atividade política importante de tais filósofos. É apenas bem mais tarde, entre 156 e 155 a C. que o estóico Diógenes de Babilônia participa da embaixada ateniense em Roma com o acadêmico Carneades e o peripatético Critolaos. Nada mais. Ação isolada que não desmente o todo. Quanto a Sêneca e Marco Aurélio, o primeiro tornou-se um estóico *depois* de se fazer um político. E seus escritos nunca representaram ameaça à ordem romana. E Marco Aurélio fez uso dos argumentos estóicos para justificar a ordem do mundo, a ordem das coisas e, pois, a ordem da política.

Esta dimensão *material*, *prática* do Epicurismo, de fugir das querelas acadêmicas e cuidar

---

[863] Idem.
[864] Ibidem.
[865] Ver logo acima, p. 187.
[866] Op. cit., p. 16.

da própria vida, talvez tenha sido a responsável por aquilo que aparece no texto de Long, e endossado por ele mesmo [867], como *a única filosofia missionária produzida pelos gregos* [868]. Traduzindo, o Epicurismo ganhou notoriedade e fama fora da Grécia, pelo mundo mediterrâneo, não apenas enquanto ideário, mas enquanto materializações particulares em escolas de filosofia. Lampsaco e Mitilene viram escolas fundadas pelo jovem Epicuro antes de ele se estabelecer em Atenas; Antióquia e Alexandria, duas grandes cidades nas quais outras escolas foram abertas[869]. E a presença física mais notável, o muro erigido por Diógenes, em Oenanda, interior da atual Turquia, para divulgar os pensamentos de Epicuro, isso em cerca do ano 200 da era cristã. A presença imaterial do Epicurismo tomou toda a Itália e a Gália e algumas figuras proeminentes do mundo romano, como Calpurnius Piso e Cassius [870]. E Luciano, em seu *Alexandre*, faz um relato das reações à perseguição sofrida na porção sul do Mar Negro [871]. Mais interessante é o modo como Long menciona tal perseguição, sugerindo uma semelhança com a perseguição sofrida pelos cristãos: "Lucian's Alexander, written in the second century A.D., gives a fascinating account of Epicurean and Christian reactions to persecution in the area south of the Black Sea" [872]. A partir de tais palavras é plausível supor o banimento para a clandestinidade dos adeptos do Epicurismo, reuniões secretas para o estudo de suas máximas, transporte subterrâneo de seus textos. E como a punição física era uma das marcas das leis antigas, não se comete uma heresia ao se imaginar um epicurista sendo chicoteado por afirmar que a morte nada representa ou que Deus vive no espaço intramundos despreocupado das ações humanas. Contudo, não há qualquer notícia de um epicurista crucificado, prática comum na Grécia de Spartacus (*circa* 109 - 71 a C.) e que atingiu o próprio Cristo. Outras dimensões da perseguição ao Epicurismo são apresentadas: Plutarco e os padres da Igreja.

> "Plutarco é o mais volumoso crítico pagão do Epicurismo e do Estoicismo. Os padres cristãos também eram hostis a Epicuro, mas menos do que se poderia esperar. Tanto Lactantius como Agostinho se referem freqüentemente a Epicuro, e algumas vezes eles lhe conferem aprovação qualificada[873]. Diferentemente da

---

[867] Op. cit., p. 17.
[868] Idem.
[869] Ibidem.
[870] Ibidem. Ver tb. p. 146, *Segundo aspceto...*Quanto a Cassius, provavelmente Long se refira a Caio Cássio Longinus, cunhado de Brutus, senador romano que viveu entre 85 e 42 a C. e o cabeça da conspiração contra Julio César. Este, segundo Long, igualmente teria sido um adepto ou leitor do Epicurismo (op.cit., p.17).

[871] Ibidem.
[872] Ibidem. Luciano de Samosata, *circa* 125-200. Autor provavelmente de origem semita nascido em Samosata, na atual Síria. Satírico, escreveu, entre outros, *Dialogo sobre os mortos, Lucius, o burro e Filósofos à venda*. O seu *Alexandre*, do qual fala Long, é, na verdade, *Alexandre de Abonoteicus, o falso profeta*, e não o conquistador macedônio; Abonoteicus é uma cidade grega e Alexandre foi um vidente que ganhou notoriedade no império romano por volta do ano 150 como capaz de prever o futuro e curar doenças. Ele se estabeleceu em Abonoteicus, mas era oriundo de Paphlagonia.

[873] Lucius Caelius Firmianus Lactantius (c. 240- 320). Como Agostinho, nasceu no norte da África (talvez em Cirta, na Numídia), igualmente pagão e teria sido aluno de um certo Arnobius e ensinado retórica em várias cidades do império romano do oriente, terminando em Constantinopla. Escreveu obras apologéticas ao cristianismo que ao mesmo tempo que serviam para os pagãos cultos, se prestavam para defendê-lo dos filósofos pagãos. *Divinae Institutiones* é um exemplo de apresentação sistemática do cristianismo. Devido a seus dotes retóricos, foi nomeado pelo imperador Diocleciano como professor de retórica oficial em Nicomedia (importante cidade do noroeste da Ásia menor fundada em 264 a C. por Nicomedes I da Bithynia)

maioria dos críticos do Epicurismo da Renascença, eles entendiam o suficiente do sistema para perceber que Epicuro não era um advogado da sensualidade sem rédeas. Porém, a teologia de Epicuro e sua insistência na mortalidade da alma eram suficientes em si mesmas para levantar a oposição da Igreja" [874].

Apesar de algum estranhamento, a relação do Estoicismo com a Igreja parece ter sido mais harmoniosa:

"Os estóicos tradicionalmente tinham tentado harmonizar seu ensinamento acerca da natureza e Deus com as divindades das religiões grega e romana. Porém, nós descobrimos poucos traços disso nos escritos dos estóicos romanos. Sua concepção de um ser supremo é praticamente, se não formalmente, monoteísta. Epiteto chama Deus de o pai da espécie humana. Em Sêneca, Deus é uma concepção um tanto quanto elástica, todavia, ele não tem dúvida sobre a benevolência divina e o interesse pessoal de Deus na humanidade. 'Deus se aproxima dos homens - não, a relação é mais próxima: ele entra nos homens. Sem Deus, nenhuma mente poderia ser boa. Nos corpos dos homens sementes divinas foram espalhadas'(*Cartas a Lucilius* 73, 16). Tais postulados não poderiam deixar de impressionar os escritores cristãos, e existia muito mais no Estoicismo de Sêneca e Epiteto que eles achavam congenial e instrutivo. O *Stoa* continuou a existir formalmente até 529, quando Justiniano fechou as quatro escolas filosóficas em Atenas. Sua vida efetiva tinha acabado três séculos antes. Nesse tempo, a cristandade estava se espalhando rapidamente através do império, e a renovação do Platonismo entre os intelectuais pagãos também ameaçava a sobrevivência do Estoicismo como um movimento filosófico independente. Plotino (205-70), incorporou conceitos estóicos e aristotélicos em sua nova interpretação da tradição platônica, e o Neoplatonismo se tornou um rival significante da cristandade no século quatro. Porém, foi a Igreja quem, sobretudo, ajudou a manter as idéias estóicas em circulação, e, por sua vez, o Estoicismo teve uma importante influência sobre os padres cristãos, em associação com a ainda mais notável influência do Platonismo. Para um padre antigo, como Clemente de Alexandria (*c.* 150-216), era essencial demonstrar a superioridade da cristandade sobre a filosofia grega. Mas as denúncias oficiais de Clemente dos filósofos pagãos são muito menos chocantes do que o uso positivo que ele faz das doutrinas estóica e platônica. Ele assimila o *logos* estóico à *palavra de Deus*, aprova a supressão dos impulsos emocionais e enquanto prega a salvação como a base da ética, vê a vida do cristão como *uma coleção de ações racionais, ou seja, a prática invariável dos ensinamentos da Palavra, a qual nós chamamos de fé* (*Paid.* I 102, 4 Stählin). O pecador, como o *tolo* estóico, é ignorante. E nós vemos Clemente usando um tipo estóico de argumento para provar que o Homem é amado por Deus (*SVF* II 1123). Clemente foi banhado na literatura grega, e as doutrinas estóicas às quais ele se refere ou incorpora são partes da tradição ortodoxa. De todos os padres cristãos ele é o mais valioso enquanto fonte para a teoria estóica"[875].

A relação da Igreja com os céticos também aparece, nas lentes de Long, através de Lactantius e Agostinho:

"O Ceticismo nunca foi um movimento popular no mundo antigo, e Sexto Empírico

---

e era chamado por humanistas de o *Cícero cristão*. O seu poema *Hodoeporicum* descreve uma viagem pela África. Outras de suas obras são "Epitome Divinarium Institutionum", "De Mortibus Persecutorum", de caráter histórico, e "De Ira Dei", dirigida contra os estóicos e os epicuristas, e suposta complementar ao *Instituições divinas.*

[874] Long, op. cit., p. 236.
[875] Op. cit., p. 235.

exerceu, de longe, mais influência na Renascença tardia do que parece ter exercido em qualquer outro tempo[876]. Todavia, dois dos padres latinos, Lactantius e Agostinho, eram familiares ao *Academica* de Cícero, e foi amplamente a partir de suas avaliações muito diferentes acerca do ceticismo acadêmico que os homens na Idade Média derivaram algum conhecimento das idéias céticas. Lactantius achava a crítica acadêmica de toda a filosofia positivista um começo valioso para a crença cristã. Essa posição está exposta no terceiro livro de seu *Divinae institutiones* e isso prefigura o modo pelo qual muitos pensadores da Renascença usariam o ceticismo como base para o fideísmo. Santo Agostinho, por outro lado, atacou o ceticismo em seu *Contra academicos*, um antigo trabalho escrito em 386. A resposta de Agostinho ao ceticismo era a revelação cristã, mas seu tratado crítico, com sua aprovação de Platão, não anula o fato de que o ceticismo deixou uma forte impressão sobre ele quando jovem" [877].

---

[876] A Renascença parece ter sido um momento importante para a retomada de certos aspectos do pensamento helenístico, muito embora outros, na visão de Long, jamais tenham saído do foco: "Primeiro através de Cícero e Sêneca, mais tarde através de Plutarco, Lucrécio, Diógenes Laércio e Sexto Empírico, as principais idéias do pensamento helenístico foram retomadas na Renascença. Esses foram os anos nos quais os homens olharam para a Filosofia helenística enquanto guia moral e esclarecimento relativamente às controvérsias religiosas e científicas do seu tempo. A Idade Média e os dois últimos séculos, claramente por diferentes razões, são menos notáveis. Mas muitas das idéias discutidas neste livro, especialmente conceitos estóicos, têm exercido uma influência contínua, ao invés de intermitente (op. cit., p. 232).

Mais referências históricas de penetração do pensamento helenístico no tempo posterior podem ser encontradas em Thomas More, cuja vida natural na *Utopia* estaria próxima à idéia estóica de desejar e rejeitar as coisas segundo a razão; em Guillaume Budé, que teria se inspirado no *Da tranqüilidade da alma*, de Sêneca, para escrever o seu *De contemptu rerum fortuitarum* (*Sobre as coisas acidentais*), de 1520; no inglês Richard Hooker e seu *Das leis da política eclesiástica* (1594); no belga Justus Lipsius, que editou Tácito e escreveu ao menos dois tratados sobre os estóicos, *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (Manual da filosofia estóica) e *Physiologiae Stoicorum* (A ciência da natureza estóica); em Guillaume du Vair, um advogado francês que escreveu três trabalhos mostrando o valor do Estoicismo como filosofia de vida, *A filosofia moral dos estóicos*, *Da Constância e consolação das calamidades públicas* e *A Santa filosofia*; e em Gilbert Burnet, cujo *Discurso sobre o cuidado pastoral* (1692) recomenda ao clero ler Epiteto e Marco Aurélio (Long, op. cit., pp. 239 e 240). Existem outras, é claro, mas são tantas que o espaço aqui não as comporta. Para encerrar (quanto ao Estoicismo), lembramos ainda de Petrarca, influenciado por Cícero, William de Conches, que escreveu *Moralium dogma philosophorum* baseado em Cícero e Sêneca, Roger Bacon, que tinha nesses dois os seus autores antigos favoritos (op.cit., p. 238), e Calvino, que chamava Sêneca de *um mestre da ética* e que escreveu um comentário sobre o *De clementia* (op.cit., p. 239).

No caso do Epicurismo, as referências sistemáticas à posteridade levaram mais tempo para acontecer, ou, nas palavras de Long: "O Epicurismo teve que esperar mais do que o Estoicismo para seu próprio renascimento. As correntes religiosas, morais e intelectuais do século dezesseis eram amplamente contra uma filosofia a qual contivesse o hedonismo e o empirismo como as duas principais características, e o uso de "Epicuro" parar denotar uma pessoa sensualista data deste período. É também importante observar que Lucrécio, diferentemente de Sêneca, era virtualmente desconhecido na Idade Média. O mais antigo manuscrito (Oblongus) data do século nono, mas foi a descoberta de Poggio de um texto de Lucrécio em 1417 que tornou o poeta disponível para a Renascença. A primeira edição impressa apareceu em Brescia em 1473, e o importante texto e comentário de Lambinu foi publicado em 1564. Porém, não foi até 1675 que uma edição latina de Lucrécio saiu na Inglaterra. O interesse no Epicurismo e em Lucrécio cresceu mais rapidamente na Itália, França e Alemanha; contudo, o tratamento simpático de Laurentius Valla (*De voluptate ad vero bono*, 1431) era excepcional antes do século dezessete, e Valla não havia lido Lucrécio (op. cit., p. 241). A seguir, Long fala de Gassendi, mas desse já tratamos (página 126). E logo depois, de seis figuras que, segundo ele, foram importantes para a permanência do Epicurismo na França e na Inglaterra, Jean François Saresin, Walter Charleton, John Evelyn, Thomas Creech, John Dryden e Sir William Temple (op. cit., p. 242). Ou seja, as referências citadas, com suas exceções, são do segundo escalão da história da filosofia ou pertencem a outros segmentos de cultura.

[877] Op. cit., p. 237.

Outra das verdades perseguidas por esta dissertação é a idéia de que os homens, no período helenístico, abandonaram a esperança de encontrar a felicidade na cidade, no meio em que viviam, para produzi-la a partir de seu próprio referencial; ou seja, trocaram um sonho coletivo por uma perspectiva individualista. Ocorre que Long nos lembra que a filosofia estóica pede a consideração do todo ao indivíduo quando este for pesar seus desejos e necessidades. Isso invalida a nossa hipótese? Diz Long:

> "A filosofia estóica da natureza oferece uma orientação cósmica para a identidade pessoal que, longe de negligenciar as relações humanas, faz delas algo implícito na vida de acordo com a razão. *Nós nascemos para a cooperação* (Marco Aurélio (*Pensamentos*) II, 1); *O bem de um ser racional consiste na associação comunal* (V, 6). Individualismo, em seu sentido liberal, era antitético ao Estoicismo assim como o é para muitos psicólogos e filósofos modernos" [878].

Não. Não invalida. A hipótese continua de pé.

Primeiro porque ainda que a idéia de pertencimento a um todo vivo, o *logos*, que permeia o mundo e suas partes componentes esteja presente já nos primeiros estóicos, a sua contraparte social aparece exclusivamente em Marco Aurélio, no último período do Estoicismo. É ele que insiste em pensar em cooperação e união entre os homens, é ele quem desdobra em termos sociais a união universal dos estóicos (desdobramento, outrossim,

---

[878] Op. cit., p. 163. A relação entre o todo e o indivíduo em Marco Aurélio ainda vê a possibilidade do sacrifício pessoal como algo adequado: "Os estóicos sustentavam que este é o melhor de todos os mundos possíveis; não obstante aparentes imperfeições aqui e ali, a natureza organiza cada parte de modo que a harmonia esteja presente no todo. As implicações morais e psicológicas desta noção constantemente são invocadas por Marco Aurélio, e parece ser um fato que muitos homens tenham encontrado considerável conforto na crença de que, aconteça o que acontecer, suas vidas contribuem para um grande esquema universal: *Nada que seja vantajoso para o todo é prejudicial à parte. Porque o todo não contém nada que não seja vantajoso para si mesmo...Uma vez que eu me lembre que sou uma parte deste todo, eu devo estar bem contente com tudo o que aconteça* (*Pensamentos*, X 6). (E) *Tudo o que está em sintonia convosco, Ó Universo, está em sintonia comigo. Nada que seja pontual para vós, chega muito cedo ou tarde demais para mim* (Idem, IV 23)". Long, op.cit., p. 165.

Substancialmente pensada, esta relação é ainda mais complexa e imbricada. Porque o *logos*, que é a substância primeira do mundo, é a mesma também nos seres individuais. Mas, por outro lado, o sujeito só é livre se manifestar especificamente a sua identidade, e assim o fazendo, ele reafirma o *logos* universal. Essa teorização traz que impacto para a questão da felicidade? Aparentemente, nenhuma. Porque ela não oferece soluções e porque no mundo objetivo, tem pouca significância. A menos que o sujeito se converta ao Estoicismo e pense seus passos de acordo com esse princípio limítrofe eu/mundo. Long, desse modo estabelece a questão: "A despeito da distinção entre causas internas e externas, o caráter do indivíduo é de responsabilidade da lei causal geral. Porque o caráter é uma conseqüência da hereditariedade e do meio ambiente. As capacidades com as quais um homem nasce são *o presente do destino* (ou seja, a natureza cósmica), a qual modela toda coisa individual (*SVF* II 991). Uma vez que o homem nasce, ele entra em contato com o meio, e o caráter que adquire é moldado pela interação entre suas capacidades inatas e os eventos exteriores. Em última instância, ambos são determinados por uma e mesma coisa, posto que o *logos* é todo-penetrante. Porém, essa é apenas uma perspectiva. Do ponto de vista subjetivo, o *logos* que determina a estrutura de cada homem individual é o *seu logos*. Podemos expressar isso dizendo que o princípio universal causal toma uma identidade particular dentro de cada homem individual. E visto que o *logos* individual é o seu eu real, a distinção entre exterior e interior é significativa. Dizer que o caráter de um homem é determinado pelo *logos* é equivalente a dizer que ele é autoeterminado. O conceito de liberdade de Spinoza pode ser comparado com o dos estóicos: *Aquilo do qual é dito ser livre existe pela mera necessidade de sua própria natureza e é determinado em suas ações somente por ele mesmo* (*Ética*, parte I, parágrafo VII)" (op. cit., p. 168).

geral e teórico, sem consideração da materialidade da existência, da sua exeqüibilidade). E esta união, por outro lado, é uma união hierarquizada, com mandatários e mandados, o que é legitimo a ele, e bem cabe na boca de um imperador. Não apareceu em nenhum outro estóico ou qualquer comentador, o louvor à associação humana, longe disso; em Sêneca, por exemplo, a alteridade representa ameaça à felicidade. Em segundo lugar, na fala do próprio Marco Aurélio surge a necessidade de respeito à natureza individual, que jamais deve ser ultrajada[879]. Ou seja, em um momento histórico completamente diferente é pensada uma integração efetiva entre os homens, uma idéia - mas não um projeto - de cidade harmônica é levantada. Cícero, o comentador e divulgador do Estoicismo, um pouco antes havia retomado o discurso da possibilidade coletiva de uma boa vida em uma cidade no *De republica*. O respeito à natureza interior, o ouvir às idiossincrasias pessoais é o centro no pensamento helenístico e corrente absoluta no seu princípio; e numa filosofia tão longeva, é natural que aparecessem dissensões. E a dissensão em questão é parcial, pois pede uma consideração ao coletivo dos humanos sem desconsiderar as suas singularidades. Talvez Marco Aurélio tenha tido a coragem de (superficialmente, ao que tudo indica) enfrentar um problema que os outros estóicos negligenciaram, talvez por não verem solução, talvez por estarem vivendo as marcas de seu tempo. Porque não é possível desconsiderar os semelhantes, ainda que os odiemos, ainda que eles nos odeiem. Ou exatamente por isso. Os primeiros estóicos não quiseram abraçar a mesma solução de seus concorrentes epicuristas, o refúgio para longe da cidade e a tolerância relativamente à humanidade refletida no respeito às leis e aos usos da vida civil[880].

Qual a relação de Sêneca com a Filosofia, se a de Epicuro é a de necessidade histórica, se nó o vemos como produto direto de seu tempo? O caso de Sêneca seria o mesmo? Ele seria

---

[879] Ver *4. O conceito de felicidade em Sêneca.*

[880] Long fala da dimensão cósmica que reaparece com Marco Aurélio no Estoicismo. Quer dizer, segundo a ordem exposta, ela existiu em algum momento, provavelmente o inicial, sumiu por uma razão ou outra, e reapareceu ao final do Estoicismo. A fala literal de Long é: "Autoconhecimento, um conceito que tinha um significado moral para os gregos desde o século sexto, foi introduzido por Panécio como critério de *propriedade*. Assim, devemos agir de modo que nosso comportamento concorde com a natureza humana em geral e com nossa própria natureza em particular (*De officiis* I, 110= fr. 97). O *De officiis* estabelece princípios gerais e também procura mostrar como esses são apropriadamente aplicados por diferentes tipos de homens em diferentes situações. Nenhum desses é inconsistente com o Estoicismo anterior, mas a dimensão cósmica virtualmente desapareceu. Ela reaparece em Marco Aurélio e Epiteto, embora esse último tenha sido bem sucedido em combiná-la com a abordagem mais humanista de Panécio" (op. cit., p. 216). Tal postura do Estoicismo leva às seguintes reflexões: Até que ponto a ligação do homem com o universo não é uma fuga do material? Por que, ao invés de se ligar com a cidade imediata e o Homem em sua dimensão mais mundana, os estóicos se ligam a essa coisa abstrata chamada universo? Que não possui cheiro nem cor e traz apenas problemas teóricos para resolver? A nossa resposta é: comodidade. Pois é muito mais fácil suspirar em um universo idealizado do que ter que encarar os homens particulares e seus vícios de caráter, seu mau cheiro, sua aparência muitas vezes repugnante. É muito mais fácil e agradável lidar com questões do intelecto do que disputar centavos na feira ou um lugarzinho ao sol numa rua movimentada. Epicuro e os seus ainda tiveram a coragem de reconhecer a porção fétida da humanidade e se refugiar naquele que seria o menos impuro de seus sentimentos, a amizade, constituindo uma comunidade da qual ficasse expurgada, tanto quanto fosse possível, a dimensão obscura dos bípedes pensantes. Os estóicos, por sua vez, furtaram-se a considerá-la, e, desse modo, deixaram de oferecer alternativas para uma vida humana melhor *do ponto de vista prático*. Ofereceram, isso sim, consolo ou conforto. O que, poderiam contra-argumentar eles, já torna a vida melhor. E, como se disse mais atrás, eles talvez não vissem solução para o problema; talvez eles estejam certos e esse seja um problema insolúvel. Se pensamos em sua erradicação completa.

o fruto da movimentação social romana? Ou somente um político cansado de guerra que levou o hobby a um ponto profissional? A conclusão a que havíamos chegado era a de que a filosofia de Sêneca representava uma reação ao meio político no qual ele vivia; entretanto, não havíamos estendido as condições desse meio para o entorno social. Long, nos oferece material para tal extensão[881].

A primeira referência na verdade diz respeito a Cícero, e não a Sêneca; contudo, é possível pensar as conseqüências da turbulência política e da própria reação de Cícero a ela no contexto que envolvia Sêneca, o qual viveu no período imediatamente subseqüente.

Através de Long, conhecemos que a guerra civil destruiu a república, que a filha de Cícero, Túlia, morreu, e que foi nessas condições de desilusão política e infelicidade pessoal que ele passou a se dedicar com grande afinco à Filosofia. Cícero contava com mais de 60 anos e foi a partir do ano 45 a C. que ele começou a produzir em larga escala: *Academica, De finibus, As Tusculanas, Da natureza dos deuses, Da adivinhação, Do destino, Do dever e Da amizade* são dessa época e foram escritos num intervalo de dois anos[882]. Quer dizer, a nossa suposição de que a pergunta pela felicidade é fruto da infelicidade[883], vê aqui um bom apoio, ainda que Cícero não pergunte diretamente pela felicidade. O apoio está na estrutura do pensamento: o incômodo gerou a reflexão, o que acontece tanto no caso da pergunta pela felicidade quanto nas demais. E o incômodo no caso dos dois momentos históricos é bastante semelhante: a desgraça pessoal trazida pela convulsão social. Epicuro viveu alguma tragédia pessoal? Se não o exílio, a infelicidade de seus coevos trazida por tal convulsão. Por outro lado, temos a confirmação da infelicidade de Cícero através de Long: "Esses foram os anos de sua maior desilusão política e infelicidade pessoal. A guerra civil finalmente tinha destruído a república e sua amada filha Túlia estava morta. Nessas circunstâncias, Cícero encontrou algum consolo pessoal em uma grande explosão de atividade literária" [884]. E deve-se ter em conta ainda que perguntar pela amizade (*De amicitia*), pelo destino (*Do destino*) e pelo dever (*De officiis*), é estar bem próximo de saber o que deve ser feito para alcançar a felicidade.

Os ecos da guerra civil, ocorrida entre 49-45 a C. [885], não reverberaram nos comentários de Sêneca, nascido 41 anos depois, todavia, deve-se ressaltar que a mesma desilusão experimentada por Cícero foi vivida por Sêneca, e ambos derivaram para a filosofia, uma atividade intelectual marginal para os romanos bem-nascidos, como nos mostra Long: "Quando jovem, Cícero entrou em contato com o modelo estóico, filósofos epicuristas e acadêmicos os quais embutiram nele um entusiasmo por filosofia que de modo algum era característico dos romanos ambiciosos no primeiro século antes de Cristo. A retórica era o fundamento da educação para um jovem romano com uma carreira pública pela frente, mas Cícero combinou o estudo da retórica com a filosofia ao modo grego" [886]. Ou seja, não se quer aproximar o tempo de Cícero e o de Sêneca em seus detalhes, mas estruturalmente eles guardam a semelhança da convulsão social, bem como existe tal semelhança entre o tempo de Epicuro e esses dois outros tempos históricos. Indiretamente estamos dizendo que qualquer tempo histórico convulso gera a filosofia? Senão a filosofia, a reflexão acerca da

[881] Op. cit., pp. 229, 230, 232 e 233.
[882] Op. cit., p. 229.
[883] Confira-se *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca* e *Segundo aspecto...*
[884] Op. cit., p. 229.
[885] Já mencionada, na nota 589 da página 139.
[886] Op. cit., p. 229.

situação, porque os homens desejam viver em paz, se o custo da guerra lhes ameaça mais do que lhes traz dividendos. E, claro, cada convulsão, em cada época, frutificará a sua reflexão específica, nem toda irá perguntar acerca da identidade ou da felicidade, como ocorreu no período helenístico; ao que consta, por exemplo, as duas guerras mundiais não geraram qualquer definição de felicidade ou retomada desse tema a partir do referencial antigo nos pensadores de primeira linha do ocidente. Gerou o Existencialismo, que perguntou pelo ser no mundo, isto é, que teve o grande trabalho de por o problema da existência novamente no primeiro plano de discussão, sem, no entanto, oferecer um conceito de felicidade ou um manual de sobrevivência. O Existencialismo, até onde sabemos, teve uma postura analítica frente ao problema da existência, do bem e do mal-estar dos homens.

Mais importante do que encontrar em um comentador apoio para a tese é descobri-lo em uma fonte primária: o próprio Cícero vincula a produção de sua filosofia ao momento histórico em que vivia, relacionando diretamente as suas preocupações e soluções às conturbações no meio no qual se encontrava.

> "Se alguém perguntar por que propus essas reflexões nesta etapa de minha vida, eu posso responder muito facilmente. Sem atividade pública que me ocupe e a situação política tornando inevitável uma ditadura, penso que foi um ato de patriotismo expor a Filosofia aos meus companheiros conterrâneos, julgando ser grandemente em honra e glória do estado ter tão elevado assunto expresso em literatura latina (i 7)"[887].

Traduzindo, Cícero julga ser valioso converter para o mundo latino a filosofia grega porque ela será útil ao momento crítico da república romana. Não se trata exclusivamente de um louvor ou amor às letras, e tomando-se o espírito prático dos romanos, ilustrado logo atrás pelas palavras de Long, quando ele pensa na ambição dos jovens romanos, é legítimo pensar no caráter utilitário da ação de Cícero; ele se debruça sobre a filosofia grega, mormente, para encontrar uma solução para o próprio problema, qual seja, a guerra intestina de seu povo.

Parece ter dado certo a iniciativa de Cícero. Porque na seqüência o Estoicismo teve boa aceitação no meio culto romano; contudo, a Filosofia se ateve em um alcance meramente ilustrativo, se pensamos em salvação social (e possivelmente esse seja o limite das filosofias). Ela não impediu a ditadura, ela não parece ter mudado a dimensão política da existência; pôde, ao que tudo indica, ter servido de consolo a algumas almas em particular. O que não é pouca coisa, quando se sabe que determinadas situações políticas são virtualmente imutáveis. Veja-se o caso do refúgio dos epicuristas, que desistiram de um jogo que não poderiam vencer.

Sêneca talvez seja o *fruto* imediato da aproximação de Cícero entre os universos romano e grego; a seguir apareceram Catão, o jovem, Marco Aurélio e Epiteto. E note-se que todos eles de filiação estóica, não epicurista ou cética. Isso se deve, de acordo com Long, à plasticidade do Estoicismo, "a qual acomodou facilmente muitas das atitudes romanas acerca da excelência humana, e isto também lhe proveio uma base teórica, ao invés de, ou melhor, em adição aos hábitos e exemplos históricos"[888].

De Catão, Long nos diz:

---

[887] Op. cit., p. 230.

[888] Op. cit., p.232. Além disso, no começo desta fala Long nos lembra que: "No mundo romano, durante os dois primeiros séculos cristãos, o Estoicismo era a filosofia dominante entre os pagãos educados".

> "A vida e a morte de Catão, o jovem[889], mostraram o que podia significar ser um romano *e* um estóico. Venerado pelos republicanos por seu suicídio patriótico em Utica[890], Catão se tornou o objeto de uma longa série de panegíricos. Ele foi elogiado por Lucano em seu poema épico *A guerra civil*[891], e indubitavelmente ajudou a popularizar o Estoicismo entre os aristocratas romanos durante o primeiro século da era cristã. A chamada oposição estóica ao principado nessa época teve suas fontes antes no conservadorismo político e na independência senatorial do que na teoria moral. Mas não pode ser uma coincidência o fato de que alguns dos mais sinceros críticos dos imperadores fossem estóicos. Ainda na metade do próximo século, um estóico, Marco Aurélio, sentou no trono imperial. Isso é um acontecimento notável, embora se deva admitir que Marco fosse um estóico tanto por temperamento quanto por convicção" [892].

Essa genealogia permite-nos dizer que o aparecimento do interesse por filosofia em Sêneca ocorre tanto pela questão cultural introduzida por Cícero – provavelmente ele não seja a única fonte de romanização da filosofia grega - quanto pela angústia que se tornou para ele a vida política. Aliás, aqui ele repete estritamente o comportamento de Cícero, procurando consolo na vida literata quando a vida social lhe passou a ser insuportável. Quais as semelhanças e diferenças relativamente a Epicuro? A semelhança é esta já proclamada na comparação com Cícero, a pulsão de uma dor externa; pelo menos no que

---

[889] Sobre Marcus Porcius Cato Uticensis, Roma 95 a C. - 46 a C., ver Anexo 8.

[890] Ver anexo 9.

[891] Marco Aneu Lucano**,** Córdoba, 39 d. C. - Roma 65. Sobrinho de Sêneca e neto de Sêneca, o velho, pôde estudar retórica em Atenas e provavelmente foi educado, no que diz respeito à Filosofia, na corrente estóica, por seu tio. A obra à qual Long se refere é conhecida também por *Farsália*, e narra, em versos, a luta travada entre os antigos companheiros de triunvirato Julio César e Pompeu. Os seus outros títulos, provavelmente perdidos, são: *Catachthonion*, *Iliacon*, *Epigrammata*, *Adlocutio ad Pollam*, *Silvae*, *Saturnalia*, *Medea*, *Salticae Fabulae*, *Laudes Neronis*, um louvor a Nero, *Orpheus*, *Prosa oratio in Octavium Sagittam*, *Epistulae ex Campânia* e *De Incendio Urbis*, sobre o Grande Incêndio de Roma, em 64 d.C., sugerindo a sua autoria por Nero. Teria feito parte da malograda Conspiração de Pisão contra a vida desse imperador, e ao ser preso foi obrigado a se suicidar.

[892] Op. cit., p. 233. Long nos fornece outras informações acerca da sobrevida histórica do Estoicismo e da Filosofia Helenística: "O estabelecimento do império romano por Augusto no ano 30 a. C. termina o terceiro e o último século helenístico. Para a história da filosofia, essa data possui uma significância mais geral do que específica. Através dos próximos duzentos anos e mais, o Estoicismo, o Epicurismo e em extensão muito mais limitada, o Ceticismo, encontraram seu adeptos. Marco Aurélio, Diógenes de Oenanda e Sexto Empírico são três escritores que testemunham este fato. Contudo, se excetuamos o cético Enesidemo, o qual pode ter vivido após o principado de Augusto (...), os movimentos descritos neste livro não têm representantes no império romano os quais foram excepcionais em contribuições originais para a filosofia. Isso não significa que a Filosofia Helenística tenha chegado ao fim. O Estoicismo, em particular, foi uma força que persistiu por muitos anos além. Enquanto doutrina moral, sua influência foi penetrante muito depois do ano 30 a. C. Na verdade, os nomes de romanos proeminentes estóicos são mais numerosos no século primeiro da era cristã do que em qualquer outro período. Eles incluem homens tão diversos como Sêneca, o poeta épico Lucano, o satirista Pérsio e oponentes dos regimes tirânicos de Nero e Domiciano - Thrasea Paetus, Helvidius Priscus, Musonius Rufus e outros. A filosofia na Antiguidade nunca foi uma disciplina puramente acadêmica, e a influência do Estoicismo na literatura romana e na vida social é do maior interesse e importância" (op. cit., p. 210).

diz respeito à questão específica da condição humana (o que afinal, iguala os três, Epicuro, Cícero e Sêneca, e possivelmente todo intelectual em tempo de crise). Não se pode dizer, no caso de Epicuro, que tal razão o levou à Filosofia, porque ele foi um filósofo em tempo integral e por estar inserido em uma cultura que produzia copiosamente os filósofos, ao contrário da cultura romana; mas no caso de Sêneca, a tentação é grande, porque ele se voltou à Filosofia por tal problema particular e porque simplesmente rejeitou o resto da história da Filosofia, a Lógica, por exemplo, e pelo momento da vida no qual resolveu se dedicar verdadeiramente ao pensamento. Claro que ele já conhecia a história da Filosofia, os autores gregos, veja-se, de novo, o caminho aberto por Cícero; todavia, a dedicação à Filosofia, com a conseqüente produção de textos, ocorreu somente no momento singular de sua existência quando a dor que sentia não conseguiu uma outra solução no mundo. Podemos afirmar, inclusive, que Sêneca se utilizou da Filosofia para um propósito, como se ela fosse um saber instrumental; ele usou a Filosofia exclusivamente para escapar de sua angústia. Aqui apóia-nos Long, acentuando o caráter prático desse autor e de outros dois próximos a ele: "Este é o Estoicismo de Sêneca, Epiteto e Marco (*sic*), o qual teve a maior influência nos escritores posteriores, e ele é, sobretudo, uma doutrina moral prática. *O verdadeiro filósofo*, escreve Sêneca, *é o professor da humanidade* (*Carta a Lucilius*, 89, 13)" [893]. E "O Estoicismo é avaliado pelos benefícios que seus princípios podem conferir ao estado mental de um homem e à condução de sua vida. Sêneca tinha pouco tempo para a lógica e o conhecimento puramente teórico" [894].

Conseqüentemente, não é a questão da identidade que estava em jogo nas respostas de Sêneca quando da pergunta pela felicidade. Não foi esse o motor que o impulsionou a perguntar pelo bem supremo, pela *felicitas*. Os seus valores não estavam em crise, os valores do seu povo não estavam em confronto com valores alienígenas instituídos por uma ordem nova; foi a questão da sobrevivência individual o que impulsionou Sêneca para a problemática da felicidade, em resumo, para o universo moral. Como sobreviver em um mundo poluído de almas tortas e corações entorpecidos pelo vício? O que fazer para se manter fiel à justiça e a retitude numa esfera de ambição desmedida e traições quase certas? A resposta, como sabemos, foi a fuga, provavelmente inspirada no retiro epicurista. A solução é idêntica à do mestre de Samos, mas na origem do problema temos uma diferença capital entre Sêneca e Epicuro.

A observação de que existia a presença de uma insanidade no meio social helenístico encontra confirmação extra no texto de Long. Com mais clareza em seis momentos.

O primeiro, em um aforismo presente em Usener (220): "Não devemos fingir que fazemos filosofia, mas realmente filosofar; porque nós precisamos não da aparência de saúde, mas da saúde verdadeira" [895]. O segundo, em uma discussão acerca dos limites entre moral e doença, trazendo para o universo o Dr. Freud:

> "Existe, em nossa sociedade, uma marcante e provavelmente crescente tendência a tratar enquanto defeitos de personalidade disposições as quais nossos avós teriam classificado como moralmente repreensíveis. Uma geração educada em Freud e consciente dos danos que a negligência pode causar ao desenvolvimento de uma criança é menos confiante em sua habilidade para agir como censor moral. Saúde e doença são termos os quais não possuem necessariamente conotações morais. Os

[893] Op. cit., p. 233.
[894] Idem.
[895] Op. cit., p. 14.

> estóicos, embora dividissem a humanidade em duas categorias, sábios e tolos, preferiam esta terminologia a *bons* e *maus*. Compreensão incorreta ou ignorância, não doença inata ou pecado, é a característica do homem tolo, e os estóicos, como já mencionei, apelaram a fatores no meio para explicar a *perversão* da razão" [896].

Por outro lado, a relação inversa, entre o bem e a sabedoria, da mesma forma lhes era verdadeira: "As seguintes proposições socráticas básicas foram todas abraçadas por Zenão: Conhecimento e *Bondade* (grifo nosso, para distinguir o adjetivo da bondade altruísta ou caridosa) andam de mãos dadas, ou, o homem bom é sábio e o homem mau, ignorante; do conhecimento, necessariamente advêm ações corretas e o maior dos males é uma má condição da alma" [897]. O terceiro, numa referência a Platão: "O relato de Sêneca é consistente com a breve sentença: algo justo e bom é concebido *naturalmente* (D.L., *Vida e obras...* VII, 53). Porque a razão, por analogia, é natural ao Homem. Também é uma prática regular de Platão descrever as condições da alma em termos de saúde e doença, e.g. *República* 444c-e" [898]. O quarto, quando Long atribui a Epicuro uma teoria psicológica: "A primeira coisa que Epicuro se esforçou para estabelecer em sua teoria psicológica foi a completa e permanente falta de consciência na morte. Toda sua filosofia tem o propósito último de remover a ansiedade humana, e o aspecto terapêutico de sua psicologia é um dos mais conspícuos exemplos disso"[899]. O quinto refere-se a Posidônio de Apaméia. Este, refutando Crisipo, nega que as raízes da maldade ou da corrupção da alma estejam fora do indivíduo, no meio; elas se encontrariam exatamente na alma do sujeito[900]. E apesar de a razão dever controlar o lado irracional da natureza (esse, a causa das paixões), se o Homem deseja ser feliz, não está nela própria a cura. Ou não exclusivamente. As paixões devem ser curadas igualmente pelo *irracional*:

> "Posidônio recomenda vários procedimentos *irracionais* para a *cura* da perturbação emocional os quais não podem ser completamente enumerados aqui[901]. Eles incluem música e poesia e o pressuposto básico é que o *irracional* pode ser purgado e transformado somente através de meios que respondam ao *irracional*, que digam respeito aos nossos prazeres e experiências sensíveis. A razão, nela mesma, não tem competência para modificar nossas paixões. Isso lembra forçosamente o lugar que Platão atribui à poesia, música e outras artes no currículo educacional da *República*; a suposição de Aristóteles de que a tragédia, através da piedade e do medo que ela provoca purga tais emoções é igualmente relevante. As tragédias de Sêneca, por conta de sua retórica e de seus lugares-comuns, podem ser tomadas como um exemplo prático estóico da poética purgativa que Posidônio tinha em mente"[902].

---

[896] Op. cit., p. 178.
[897] Op. cit., p.111.
[898] Op. cit., p.201, nota.
[899] Op. cit., p. 49.
[900] "O Homem possui afinidades *naturais* com o prazer e o sucesso secular, as quais competem com sua afinidade natural para a virtude e o conhecimento". É a fala complementar de Long referindo-se ao problema em Posidônio. Op. cit., p. 219.
[901] Na nota 1 da p. 220, Long sugere a consulta a Kidd, *Problems in Stoicism*, F168, pp. 205f e Edelstein, *The meaning of Stoicism*, pp. 56-9 (Cambridge, Mass. 1966).
[902] Op. cit., p. 220. Quer dizer, não há unidade no Estoicismo quanto ao problema. Malgrado Long ter afirmado anteriormente, nota 1 da página 168, que, em termos gerais, os estóicos associavam as causas da corrupção moral ao mundo externo. Literalmente: "Os estóicos colocavam grande ênfase sobre o meio explicando o desenvolvimento do caráter, e eles traçaram as causas da corrupção moral à *persuasão dos negócios exteriores* e à *comunicação com (maus) conhecimentos* (*D.L., Vida e obras...* VII 89, cf. *SVF* III

E o sexto, uma referência a Dion Crisóstomo, um cínico tardio (c. 40-112 da era cristã), cuja biografia mostra primeiro uma vida próspera e aplausos enquanto orador e sofista na Grécia[903], e depois o ostracismo proclamado por Domiciano[904], sob a alegação de cumplicidade em uma conspiração política. Dion passou 14 anos perambulando pelos Bálcãs e pela Ásia menor antes que fosse perdoado por Nerva[905]. Ele viveu fazendo trabalho de lacaios e até pedindo esmolas. "Os temas de suas falas estavam inseridos no programa cínico tradicional e Diógenes figura como um modelo em muitas delas. Dion via seu papel como o de um doutor espiritual que cura a saúde mental doente mostrando que a felicidade vem da auto-suficiência e da força de caráter, não da propriedade, da reputação ou do prazer corporal" [906].

O que aprendemos com mais esses seis exemplos?

Que a terminologia e o problema da saúde e da doença não aparecem primeiramente na Filosofia helenística, elas são anteriores, surgem com os clássicos. Platão, especificamente; isso não quer dizer que a situação de seu aparecimento seja a mesma do contexto da Filosofia helenística. Em Platão, não há uma relação com o contexto social, mas com a simples idéia de saúde para o Homem, em seu plano físico e metafísico. O filósofo não vincula a doença da alma ao meio. Não existe queixa relativamente ao que acontece no entorno.

Que a discussão da Psicologia moderna acerca das patologias que acometem a personalidade tem na Antiguidade, e, mormente, no período helenístico, a sua data de fundação. Nos tempos modernos tais patologias foram alçadas ao nível de uma ciência particular, desvinculada da própria Filosofia, o que, evidentemente, permite que se as trate com mais eficiência. Freud, segundo o comentário de Long, está de acordo com os estóicos na medida em que eles não moralizam os desvios de caráter. Aqui não é possível saber se o

---

229, 36)". Seria mais próprio fazer a ressalva à exceção, Posidônio. Contudo, importante mesmo é encontrar uma voz que vai contra a tese aqui apresentada: Posidônio vê o problema da doença da alma não enquanto conseqüência da ação do meio sobre o indivíduo, ainda que ele seja doente (assunto no qual ele não toca, a dedução é nossa). E, além, ele não vê na razão a cura para a doença. E a razão é o remédio tanto para Epicuro como para Sêneca. Talvez indiretamente ela também o seja para o próprio Posidônio, que para chegar ao irracional como cura passou pelo racional, já que certamente ele *pensou* para chegar a essa conclusão (não sabemos se podemos chegar a tal cura de modo instintivo, mas obrigatoriamente não podemos chegar a tal resposta de modo instintivo).

[903] Op. cit., p. 234.

[904] Tito Flávio Domiciano (24 de outubro de 51 – 18 de setembro de 96) foi imperador romano de 81 a 96. Era filho de Vespasiano com Domitila e irmão de Tito Flávio, a quem sucedeu.

[905] Marco Coceio Nerva, imperador romano de 8 de Novembro de 95 a 27 de Janeiro de 98. Foi cônsul com Vespasiano (em 71) e com Domiciano (em 90). Quando este foi assassinado, extinguindo-se a dinastia dos Flávios, o Senado elegeu e aclamou Nerva, um de seus membros. Uma de suas primeiras ações foi adotar o general Trajano como filho. Diz-se que mostrou sabedoria e moderação em seu governo. Interessado no bem-estar econômico, procurou reduzir os gastos públicos. Seu reinado foi breve, pois ao assumir o poder já era um homem de idade avançada. Iniciou a dinastia dos Antoninos. Sucedeu-lhe Trajano.

[906] Long, op. cit., p. 234. para uma biografia um pouco mais completa de Dion, ver *Anexo 10*.

próprio Freud atribuiria tais defeitos à ignorância, como o fazem os estóicos, mas é improvável que ele tenha dividido a humanidade nas categorias dos tolos e dos sábios. Também é certo que a psicologia de Epicuro, e dos antigos em geral, era apenas uma parte da Filosofia, uma interrogação pertencente ao seu universo. Eles não tinham a pretensão de fundar uma ciência independente; ocorre que a seta que lançaram foi mais longe do que poderiam supor.

Que havia uma confusão entre a verdadeira saúde e a saúde aparente e a verdadeira Filosofia e a Filosofia aparente no tempo de Epicuro. O mestre de Samos estava se referindo, ao que tudo indica, ao estado das relações sociais no mundo helenístico, de aparente estabilidade, mas ameaçado por sua própria estrutura comprometida com valores conflitantes, sem identidade nacional definida, sem rumo seguro assinalado no horizonte. E quanto à Filosofia aparente, ele provavelmente se referisse à filosofia técnica, erudita, que desvia do verdadeiro propósito da Filosofia, segundo ele mesmo, que é o de levar os homens à felicidade.

E aprendemos, por fim, que a percepção da existência de uma insanidade social não era coisa exclusiva de estóicos e epicuristas, os cínicos também pensavam assim. Dion, especificamente. Claro que toda a sintomatologia está presente já em Diógenes, mas não a terminologia, que nos parece voltada para o apontamento não de uma insanidade, mas de um erro social, um equívoco no modo de vida. Modo de vida adotado conscientemente e que, portanto, não carregaria uma patologia, posto que as pessoas não ficam, via de regra, propositalmente doentes.

Certamente Moreau não é o autor do texto que conecte definitivamente pensamento e civilização helênica com pensamento e civilização helenística. Por falta de interesse, inclusive. Sua obra *Stoicisme, Épicurisme, tradition Hellénique* minimamente se presta à tarefa de comunicar esses dois mundos. Especificamente, ele o faz com brevidade no que tange ao Estoicismo. Na verdade, trata-se de uma coletânea de artigos reunidos sob o nome de livro, mas que não possui a unidade que esse pede em suas boas atualizações. Os artigos são os seguintes, com os respectivos nomes das revistas (na língua original) em que foram publicados: *Le message stoïcien, Filosofia, Lisboa, premier trimestre 1957; Ariston et le Stoïcisme, Revue des Etudes anciennes, janvier-juin 1948; Rationalisme et naturalisme dans la morale stoïcienne, Morale et Enseignement, 1957, n.21, Bruxelles; L'empereur Marc Aurèle et son journal intime, Teoresi 1.2., 1977; Le Stoïcisme et la philosophie classique, Revue philosophique, 1965; Sur Epictète et Pacal, Giornale di Metafisica, Torino, 1962; Séneque et Malebranche, Actas del Congreso Internacional de Filosofia-en commemoración de Seneca, Cordoba, 1965; Le mécanisme épicurien et l'ordre de la nature, Les Etudes philosophiques, n. 4, 1975; Epicure et la physique des Dieux, Revues des etudes anciennes, 1968; Le naturralisme d'Epicure, Giornale di Metafisica, Torino, 1951; Plotin et la tradition hellénique, Revue internationale de phiilsophie, n. 92, 1970; Le temps et la création selon Saint Augustin, Giornale di Metafisica, Torino, 1965 e L'essor de l'astronomie scientifique chez les Grecs, Revue d'Histoire des sciences XXIX, /3, 1976*.

Desses todos, os interessantes ao propósito neste trabalho são *A mensagem estóica, O Estoicismo e a filosofia clássica* e *Sêneca e Malebranche*. Por que esses? Porque o primeiro traz para o estudo uma visão de conjunto do Estoicismo e não uma visão interna que se prenda exclusivamente à análises da linhas de pensamento da escola, já temos o suficiente disso por aqui; o segundo porque conecta filosofia helênica com filosofia helenística e o

terceiro porque liga filosofia helenística com o pensamento moderno. Por que os artigos relativamente a Epicuro ficaram do lado de fora? Porque eles não fazem evoluir em nada o que já se sabe acerca do assunto.

O artigo *Sêneca e Malebranche* possui duas linhas principais. A primeira questiona o dualismo razão e corpo de Sêneca, e a segunda aponta em Malebranche a graça como a salvação para a racionalidade absoluta, já que a razão por si só é, para o francês, incapaz de garantir a supremacia sobre a parte irracional do Homem.

O pensador francês do século XVII, de influência racionalista, por parte de Descartes, mas tomado, sobretudo, pelo sentimento religioso, na leitura de Moreau ataca, em seu *Recherche de la verité*, o ideal de sábio de Sêneca, que primeiro é apresentado como um rochedo, em *Da constância do sábio*, e depois, suscetível às vicissitudes humanas, em *Carta a Lucilius* [907].

Nosso estudo das cartas a Lucilius confirma tanto uma coisa como a outra, isto é, o sonho de inviolabilidade do sábio e a constatação de que a realidade humana está longe dessa condição.

Essa posição de Sêneca, de voltar atrás em uma afirmação, considerando-se verdade o que dizem Moreau e Malebranche acerca do *Da constância do sábio*, traz à tona a divisão entre corpo e alma, a porção racional e a irracional dos homens, de acordo com Moreau, "uma psicologia dualista, herdada da tradição platônica e que parece em oposição com as exigências radicais da ética estóica" [908].

No início do Estoicismo, era o monismo da perfeita virtude a voz dominante, o que parece ter contaminado o Sêneca de *Da constância do sábio*. Mas daí ele retrocede, fazendo concessão à imperfeição humana e, indiretamente, retomando o dualismo platônico. Porque, nos diz Moreau, tanto a psicologia unitarista como a dualista são necessárias para dar conta da dimensão moral humana com correção, já que refletem os dilemas da vontade e das limitações do Homem.

A solução para o homem e para o sábio é submeter a parte irracional da alma à racional, e não simplesmente negar a existência do que poderíamos chamar de *baixo ventre*. Assim o faz Platão[909] e assim o recomenda o Intelectualismo, que é a doutrina, sabemos através de Moreau, que preconiza a supremacia da razão sobre a porção sensível dos humanos e que tem origem em Sócrates:

> "A deliberação e a escolha são incompreensíveis se os diversos objetos que solicitam nossas tendências não podem ser comparados entre eles, todos considerados sob um ponto de vista único, em sua relação com o querer absoluto e constitutivo do sujeito, *sub ratione boni*. Esse ponto de vista unitário, que se traduz no intelectualismo socrático, segundo o qual ninguém escolhe o mal conscientemente, inspira o ideal de autonomia racional e leva ao paradoxo estóico da soberania imperturbável do sábio" [910].

O movimento em direção ao melhor, Moreau reconhece como sendo constituinte para o Homem em todos os pensadores envolvidos na questão: "Esse *movimento natural que nos leva ao bem... Quer dizer, a Deus*, é, na perspectiva de Malebranche, bem como no idealismo platônico ou no racionalismo estóico, a essência mesma de nossa vontade; mas

[907] Joseph Moreau, *Stoicisme, Épicurisme, tradition Hellénique*, p. 103.
[908] Idem.
[909] Op. cit., p. 105.
[910] Op. cit., p. 104.

uma tal concepção da vontade não implica sua soberania absoluta; a autonomia racional só se concebe como um ideal, e não é certo que ele nos seja acessível"[911].

A questão é exatamente como conseguir domar a natureza sensível e fazer prevalecer a porção racional da alma. Os racionalistas querem que a razão prevaleça sobre a irracionalidade, mas nem sempre isso acontece; os homens, aliás, muitas vezes se entregam às variadas formas de concupiscência e, mais, proclamam estar aí a graça da vida. O que ocorre quando vence a parte irracional, é a instauração da paixão. E como ela aparece na alma? De acordo com Moreau, "ela procede de uma prevenção, de um enfraquecimento do julgamento" [912]. Platão dirá que a paixão pode nascer somente com a cumplicidade da alma[913]. Portanto, é de responsabilidade da alma a sua doença, e cabe a ela realizar, outrossim, a sua cura. Pelo menos na visão do racionalismo: "É sobre esse ponto (a culpa ou responsabilidade da alma nas paixões) que o Intelectualismo funda a responsabilidade da alma e seu poder de alcançar a plena autonomia racional" [914]. E qual a cura? O julgamento. É através do julgamento ou da capacidade de julgar que se evita a contaminação das paixões. "Mas, precisa Sêneca, pertence ao julgamento, no qual se exprime a atividade essencial da alma, de onde partem todas as tendências (*ab hoc enim impetus venient mentis*), levar a imagem a uma idéia clara (*ab hoc omnis species redigetur ad liquidum*), evitar que a atividade racional se sujeite às miragens da imaginação. Pertence ao julgamento evitar a prevenção dos sentidos e da paixão, realizar a autonomia racional"[915]. Note-se que ao passo que falamos de cura, Sêneca fala de profilaxia, ou seja, de uma forma de o organismo são evitar a doença; porém, achamos que estender o mesmo julgamento para a cura propriamente dita, ou a reparação da paixão já instalada, não seria descabido na medicina do filósofo. Assim funciona a receita de Epicuro[916]. Por outro lado, o romano fala sempre da figura ideal do sábio; seria importante ele mencionar alguém menos virtuoso, que errou e que retornou ao caminho da virtude, seria mais educativo.

A Sêneca e aos racionalistas ou intelectualistas em geral, a vitória da razão é garantida. E aqui entra a segunda parte da análise ou linha especulativa do artigo. Para Malebranche, crer na indefectível vitória da razão sobre os sentidos é muita pretensão para os homens. O homem falha, exatamente porque sua alma racional é unida a um corpo sensível. E a razão, identificada com a vontade no racionalismo, não é capaz sempre de dizer não ao prazer ou evitar o embotamento pelos sentidos, fazendo confundir o que é bom com o que não é. A salvação, para Malebranche, é a graça. Esta sim seria capaz de redimir o homem de sua falha que remete ao pecado original. Na verdade, de fórum íntimo, achamos que os dois estão errados. Nada pode salvar o Homem. Nem a razão, nem a graça. A primeira porque é falha, a segunda, porque inexistente. Claro que temos exemplos clássicos de santos incorruptíveis, como Kant, do lado da razão, e Pascal, do lado religioso. Esses, porém, são perversos ao limite do egoísmo, um ideal complexo de emular. A solução para o comum dos mortais é algo como uma política de redução de danos, entregar-se à paixão quando

[911] Op. cit., p. 105.

[912] Idem.

[913] Op. cit., p. 106.
[914] Idem.

[915] Ibidem.
[916] Confira-se a análise da paixão amorosa em *Segundo aspecto...*

realmente não é mais possível resistir, quando a loucura ameaça e a ausência do objeto apaixonante está causando mais dor do que causa satisfação a sua ausência e o império da racionalidade.

Além das tentações na própria carne e no espírito, as quais o sábio facilmente repeliria, ele tem que lidar com os sentimentos gerados por suas conexões com a família, com os amigos e com o meio social. E sobre a alteridade, que tipo de controle ele pode ter? Nenhum absoluto. Mas poderia aconselhá-la, como o próprio Sêneca o faz relativamente a Lucilius, destinatário de muitas de suas cartas. Algumas delas foram analisadas aqui, as de número 71, 72, 73 e 74; e nesta última é que aparece a referência de Moreau relativamente às preocupações sociais [917]. Na análise dela[918], Sêneca mais uma vez é radical, perguntando-se o que seria a vida sem os amigos e sem os filhos. Sua resposta afirma que seria a mesma coisa, pois a virtude não se deixa abalar. E na própria *Carta a Lucilius*, ilustra-se:

> "Se eu perdi um amigo virtuoso, não passo a sofrer de perfídia; se coloquei sobre a terra crianças pias, a impiedade não as substitui. Além do mais, não são os amigos ou as crianças que eu perco, mas exclusivamente seus corpos; ora, o bem se perde somente de uma maneira, a saber, se ele se transforma em mal; e isso a natureza não sofre, pois toda virtude e toda obra virtuosa permanecem indestrutíveis"[919].

Relativamente à vida daqueles que o cercam e que, supostamente, ele ama, nada é dito. Provavelmente porque ele parta exatamente desse ponto limítrofe, a morte. Achando que se nessa questão tudo está bem, o resto será bem fácil de suportar. Ocorre que a morte não deve gerar preocupações, porque não há mais nada a ser feito, o mais tolo dos homens sabe disso. Porém, é com a vida que se deve preocupar, e o amor aos familiares, amigos e à humanidade, nessa instância que deve ser praticado. A preocupação que os comuns dos mortais têm com esses entes queridos, não atinge a Sêneca, ele não é daquelas criaturas que ficaria pensado na boa sorte de um próximo em uma empreitada afetiva, por exemplo. Tomando-se a sua fala nas *Cartas a Lucilius* aqui referidas e desconsiderando-se sua vida pregressa no senado romano, no qual, evidentemente, cuidou de e se preocupou com uma nação. E precisamente é nesse ponto que Malebranche toca para denunciar o que Moreau chama de *Paradoxo da impassibilidade estóica* [920], paradoxo exatamente porque pede a autonomia racional, mas, por outro lado, não deixa de reconhecer a porção concupiscente da alma.

> "Para arruinar toda a sabedoria dos estóicos é preciso saber somente uma coisa, que é sobejamente provado pela experiência e por aquilo que já dissemos: é que mantemos relativamente a nosso corpo, aos nossos pais, a nossos amigos, ao nosso Príncipe (*sic*), a nossa pátria, laços que não podemos romper. Nossa alma está unida a nosso corpo e através de nosso corpo a todas as coisas visíveis por uma mão tão poderosa, que é impossível, por nós mesmos, nos desatarmos. É impossível que furemos nosso corpo sem que nos furemos e que nos firamos a nós mesmos, porque no estado no qual nos encontramos, essa nossa correspondência com o corpo que é para nós se faz absolutamente necessária. Da mesma forma, é impossível que nos digam injúrias e que nos desprezem sem que sintamos dor; pois Deus nos fez para estarmos em sociedade com os outros homens, Ele nos deu uma inclinação a tudo aquilo que é capaz de nos ligar a eles, a qual não podemos vencer por nós mesmos. É quimera

[917] Op. cit., p. 106.
[918] Confira-se a seguir, p. 215 e *5. A virtude ideal e a virtude possível em Sêneca,* p... 50.
[919] Op. cit., p. 797.
[920] Por exemplo, pp. 103 e 107.

> dizer que a dor não nos fere e que as palavras de desprezo não são capazes de nos ofender, porque estamos acima de tudo isso. Jamais estamos acima da natureza, a não ser pela graça; e jamais o estóico despreza a glória e a estima dos homens exclusivamente pelas forças de seu espírito"[921].

Está dado pelo próprio Malebranche o motivo pelo qual a razão não pode vencer a carne, ou a desrazão, de maneira absoluta.

Mas sigamos a linha de raciocínio de Moreau, para sabermos, igualmente, porque a graça seria capaz de vencer onde a razão fracassou. E, mais grave, como entender que aquilo que é afecção também pode ser um dom de Deus para os homens. Referimo-nos à inclinação que ligaria os homens.

Moreau começa nos dizendo que são afecções da alma tanto aquelas concernentes ao *apetite* quanto aquelas ligadas ao *amor próprio* [922]. São essas duas nomenclaturas não usuais no nosso vocabulário e a última, impensada. Porque as paixões de origem sociais não foram pensadas enquanto amor a si mesmo, mas amor ao outro. Todavia, Moreau tem razão, elas significam igualmente amor próprio. E ferir ao amado significa ferir a quem ama.

A partir desse referencial, Moreau indica o ponto no qual Malebranche se opõe a Sêneca. Malebranche aceita as premissas intelectualistas de Sêneca, quer dizer, a partição da alma em porção racional e irracional e a vitória absoluta da porção racional sobre a irracional. Sêneca até admite que os sentidos são capazes de obliterar o julgamento e desviar a alma da sua inclinação *invencível ao bem* e do controle da vontade[923]; por isso mesmo é indispensável o apelo à razão como último recurso de juízo. "Sem dúvida, sendo nosso espírito essencialmente unido a Deus e capaz de perceber o verdadeiro bem, nos é sempre possível dissipar os truques dos sentidos e da imaginação, de os levar, como diz Sêneca, *ad liquidum,* à idéia clara" completa Moreau [924]. A liberdade humana estaria aí, nessa capacidade, para tomar um termo corrente, de *resiliência*, de sofrer um golpe, mas tornar intacta à qualidade original. Malebranche, segundo Moreau, concorda com a idéia[925]; contudo, para ele, a liberdade humana nunca é plena. (Quer dizer, a concordância à qual se refere Moreau, na verdade, é parcial. Ou contraditória). Para o francês do tempo do Classicismo, somos vítimas das paixões, felizmente traduzidas por *prazer* [926]. É ele que corrompe a razão inexoravelmente. Inexoravelmente não. Apenas uma coisa pode salvá-la, a graça divina. Ainda porque a corrupção inicial seria derivada do prazer ou pecado original de Adão. Nas palavras de Moreau:

> "Mas nossa liberdade, segundo ele (Malebranche), jamais é completa. O prazer não apenas antecipa nosso julgamento, mas ocupa nosso espírito, divide nossa capacidade de atenção, nos impede às vezes de pensar em outra coisa; não somente ele nos seduz, mas nos obseda; nosso pensamento, naturalmente capaz de perceber o verdadeiro e o bem, não dispõe mais inteiramente dele mesmo. Esta servidão é, aos olhos de Malebranche, a conseqüência do pecado de Adão" [927].

---

[921] Moreau, op. cit., p. 107.
[922] Idem.
[923] Ibidem.
[924] Op. cit., p. 108.
[925] Idem.
[926] Ibidem.
[927] Ibidem.

Quer dizer, Malebranche fala de um homem decaído, Sêneca, de um homem ainda não afetado pelas teses do Cristianismo. Conseqüentemente, ele desconhecia a idéia de graça. O ataque à falibilidade da razão devia ter outro foco, pois: a mera falibilidade humana. Ou não se deveria oferecer a graça enquanto salvação. "Neste estado, nossa liberdade é sempre ferida e nós não podemos realizar nosso ideal, *viver segundo as regras da virtude*, sem o socorro da graça, que é igualmente um *sentimento antecipador*, um deleite celeste, trazendo equilíbrio à tentação do prazer sensível" [928]. Conclui Malebranche no segundo discurso do *Tratado da Natureza e da Graça* [929]. Troca-se um prazer por outro. O que, na dinâmica da psicologia moderna equivale a substituir uma compulsão por outra. E na certa o prazer divino não teria uma conseqüência má, como pode ocorrer com os prazeres terrestres. Mas Moreau não nos brinda com uma análise da graça, não diz porque ela resgataria os homens de suas paixões. Ele acaba o artigo dizendo que Malebranche reprova em Sêneca o mesmo que Pascal condena em Epiteto [930], a presunção do poder da vontade humana e o desconhecimento da sua miséria [931]. Entretanto, a essa conclusão ele chega somente após estudar o papel do julgamento na determinação da vontade em Sêneca e a vinculação desse ao racionalismo dualista. Malebranche primeiro aceita a visão de Sêneca e dos estóicos para depois dela divergir, exatamente no ponto em que o sábio pretende a liberdade absoluta e a razão é proclamada como plenamente soberana.

O poder da graça divina fica entendido então como o mágico poder divino que miraculosamente pode resolver as mais complicadas questões sem explicar-se à razão humana. E sem dizer como e por quê se manifestou e se vai se repetir. Certamente os intelectuais não deixaram de perceber a contradição de que um ato divino possa ser igualmente um caminho da perversão (como o apego excessivo a uma mulher, o desvirtuamento da lei por conta de uma amizade, etc.). Todavia, nada comentaram; os parvos conhecimentos que temos do Cristianismo nos levam a dizer que se Deus, na cabeça dos cristãos, se manifestou em uma zona limítrofe entre o bem e o mau, isso foi porque Ele quis testar seu livre arbítrio. "Deus é tão magnânimo que além de agraciar os homens, deixa-os à vontade para recusar essa graça". Diria um fervoroso adepto. E quanto à inclinação dos homens de viver em sociedade, não há nem uma palavra de Moreau, e de Malebranche, apenas a citação. Seria interessante conhecer os argumentos que justificam a hipótese divina para a acumulação social.

O artigo *O Estoicismo e a Filosofia clássica* procura relacionar a Filosofia Helenística, através do Estoicismo, com a Filosofia clássica, concentrando-se, sobretudo, no problema dos processos do conhecimento.

Os franceses chamam de Filosofia clássica o que chamamos de Filosofia moderna; ou seja, aquela que vai do século XVI ao XVIII. Assim, os autores clássicos citados no estudo de Moreau são Descartes, Pascal, Malebranche, Spinoza, Kant, M. de Saci, Montaigne, Corneille, de Vigny, Antoine Arnauld (um cartesianista), Gassendi e Hobbes. Figuras da Filosofia e das Letras que de um modo ou de outro possuem conexões com o pensamento helenístico.

---

[928] Ibidem.
[929] Ibidem.
[930] Ibidem.
[931] Ibidem.

As que ele aproveita efetivamente são Descartes, Malebranche e Pascal. Centralmente, Descartes; para brevemente caracterizar o pensamento clássico, Malebranche e Pascal.

Moreau se concentra na herança que Zenão de Cício teria legado à dúvida absoluta cartesiana. Dentro do escopo geral de mostrar que não apenas a filosofia moral helenística deixou importante legado para o pensamento posterior, porém, da mesma forma, a chamada Filosofia teórica e a Crítica do conhecimento foi beneficiada[932].

Informa-nos Moreau que o interesse pelo pensamento helenístico coincidiu com o desinteresse pelo pensamento helênico, Descartes era avesso a Aristóteles e Platão chegou indiretamente aos europeus do período que vai do XVI ao XVIII através de Agostinho e dos padres medievais[933]. O Epicurismo viu um reviver dos seus aspectos mais teóricos com Gassendi e Hobbes e o Estoicismo, através de suas ligações com o ceticismo acadêmico despertou o interesse de personalidades como a de Descartes [934].

No que diz respeito às conexões entre Descartes, os céticos e Zenão, Moreau nos avisa que na *Primeira meditação* Descartes remói ao limite os argumentos céticos para finalmente chegar ao resultado desejado[935]. Qual seja, a dúvida absoluta. Tais argumentos, prossegue Moreau, foram conhecidos por Descartes através das *Acadêmicas* de Cícero, do *Contra academicos* de Santo Agostinho e de Francisco Sanchez, que traduziu e vulgarizou Sexto Empírico principalmente no *Quod nihil scitur*.

Ocorre que os céticos têm uma dívida para com os estóicos, e particularmente Zenão. Diríamos que mais, os céticos só puderam existir graças aos outros dois rivais helenísticos, o Epicurismo e particularmente o Estoicismo. A originalidade dos céticos está em constituir um pensamento exclusivamente reflexivo a outras teorias existentes. É uma filosofia que não encontra no mundo os seus objetos.

> "A suspensão do julgamento, o *épochê*, o principal preceito dos (céticos) acadêmicos, só se compreende sendo o julgamento um ato voluntário, se, em todo conhecimento, e para começar no próprio conhecimento sensível, distinguimos entre o dado sensível ou *imagem* (ou mais generalizadamente a representação oferecida ao entendimento) e o *assentimento*, quer dizer, o ato do espírito através do qual a representação é tida por verdadeira, conforme ao objeto" [936].

Ora, tal distinção foi introduzida por Zenão, o que faz dos céticos seus devedores diretos e de Descartes o indireto, já que ela é a base da sua tese desenvolvida na *Quarta meditação*, afirma Moreau[937].

Prosseguindo na relação entre Descartes e Zenão, Moreau afirma que a distinção entre entendimento e vontade não é uma herança exclusivamente cartesiana, mas de toda a Filosofia clássica. Sendo que o erro ocorre precisamente por um ato de vontade, quando a uma representação não o suficientemente clara, a vontade dá o seu assentimento, na ânsia de obter determinado resultado. Daí Zenão não recomendar o assentimento a todas as imagens que chegam aos sentidos, somente àquelas que trazem a marca evidente de conformidade com o objeto de sua origem. Outrossim, o fenício distingue entre os objetos exteriores ao sujeito o que chama de *tó hipárkon* e a imagem (*fantasia*) que é a

---

[932] Op. cit., p. 79, capítulo *Le Stoïcisme et la Philosophie Classique*.
[933] Idem.
[934] Op. cit., p. 80.

[935] Idem.
[936] Ibidem.
[937] Ibidem.

representação do objeto no sujeito percipiente [938]. Aqui, o segundo ponto da herança ou dívida cartesiana relativamente a Zenão, pois para Descartes, e conseqüentemente para a Filosofia clássica [939], as coisas só são conhecidas por suas idéias, a esquizofrenia começa bem antes do que a maioria supõe, as idéias são separadas das coisas e o grande problema está em saber se as idéias representam fidedignamente os objetos, cabendo perguntar, inclusive, se de fato as coisas existem independentemente da sua percepção e entendimento.

Essa divisão entre sujeito e mundo, objeto pensado e ser pensante, já existe anteriormente aos estóicos, nos alerta Moreau[940]; mas tanto em Platão como em Aristóteles, não ocorre uma oposição entre as duas instâncias, há uma identificação entre uma coisa e outra. Inexistia outrora, portanto, o que Moreau chama de *tormento da filosofia moderna* (ou clássica) e o *conflito entre realismo e idealismo*. "Platão opôs a idéia ao sensível como o ser ao fenômeno, não como a imagem à realidade... (e) Em Aristóteles está excluído igualmente o dualismo da idéia e da coisa: a sensação se define como o ato comum do sensível e do percipiente, e no conhecimento intelectual o sujeito se identifica com o objeto" [941].

O problema se estende quando o comentador não deixar passar que Zenão confunde percepção sensível e imaginação, fatores separados na filosofia tanto de Platão quanto de Aristóteles; esse último, por exemplo, opõe ao conteúdo da sensação (*aístema*) o produto da imaginação (*fantasia*), que é tirado da sensação, mas distinto do objeto da sensação naquilo em que ele é imaterial[942]. Para Zenão, está tudo fundido numa coisa só. Imaginação e percepção dos sentidos. E, porque não dizer, pensamento. Para Moreau, ele foi o pioneiro de uma tradição:

> "A Zenão, ao contrário, o conteúdo da sensação não é nada mais do que uma imagem, uma modificação que se produz na alma (*pátos en te psiquê gignómenon*); ele foi o primeiro a empregar o termo *imagem* em um sentido geral e fenomenológico para designar todo o conteúdo do pensamento, o dado sensível, apresentado ao pensamento pela impressão dos objetos exteriores, tanto quanto a representação mental dela derivada. Desse modo ele separou radicalmente as modalidades do pensamento e os objetos exteriores; ele está na origem desse dualismo, retomado por Descartes e que domina a problemática filosófica dos modernos" [943].

Então, como explicar os processos do pensamento e provar a sua eficiência bem como a realidade dos objetos do mundo agora divorciados do sujeito? É a pergunta que lança Moreau a seguir. Essa representa um paradoxo do qual os estóicos estavam perfeitamente cientes [944]. A resposta está na *análise*. O pensar a sensação após ela ter ocorrido. Porque os objetos da fantasia deixam rastros passíveis dessa análise, a qual, outrossim, reflete sobre si mesma."Ela (a fantasia ou representação) é ao mesmo tempo modificação do sujeito e representação do objeto; é uma modificação representativa" [945].

O problema da representação, em seguindo-se as palavras de Moreau, tornou-se uma questão independente na Filosofia moderna ou clássica. Através de Antoine Arnauld (1612-

---

[938] Op. cit., p. 81.
[939] Idem.
[940] Ibidem.
[941] Ibidem.
[942] Op.cit., p. 82.
[943] Idem.
[944] Ibidem.
[945] Op. cit., p. 83.

1694), que desenvolveu a concepção de uma *idéia representativa*, em seu *Das idéias verdadeiras e das falsas*, no qual, resumidamente, ele toma exatamente pela mesma coisa a idéia e a percepção de um mesmo objeto e afirma a impossibilidade de ocorrência da percepção de uma coisa sem a percepção do espírito que percebe, sendo que a *percepção* refere-se mais à alma que percebe e a *idéia* da coisa mais ao objeto percebido na alma[946]. A análise da fantasia levou Arnauld a tentar resolver as dificuldades estabelecidas por Descartes, mas ele conseguiu somente tornar mais claro do que se tratava, pois, destaca Moreau, para superar o dualismo (objeto-idéia) seria necessário ir além [947].

É na graça divina que Moreau enxerga que a história da filosofia, através de Malebranche e Pascal, encontra a superação da dicotomia. Semelhantemente como ele aponta a posição da graça no artigo *Sêneca e Malebranche*. Aqui a graça é posta a serviço de Malebranche para vencer onde a razão falha.

O mérito de Zenão na história do conhecimento, nos diz Moreau, foi ter entendido que a percepção sensível implica tanto no dado físico como no julgamento, o que ele chamou de *assentimento* [948].

Ora, esse assentimento implica não apenas no ato intelectual, ele é também uma manifestação da vontade, ou seja, ocorre de acordo com a natureza do sujeito e suas tendências; bem entendido, nos casos em que esteja em disputa outros elementos que não a simples correção cognitiva [949].

É a porção do assentimento que leva ao movimento, por assim dizer, pois está em questão um envolvimento com o mundo na medida em que implica na provocação do apetite ou vontade. E o sujeito instigado vai se mover ou não se o objeto da provocação disser respeito à sua natureza. Trata-se de um julgamento de valor, diria Moreau [950].

Nesses casos, o assentimento, que não representa mais apenas uma declaração de verdade, possui três etapas: na primeira, o sujeito percebe fisicamente o objeto de seu apetite, na segunda ele define se ele é real e na terceira ele se dirige a esse objeto próximo da sua identidade.

Essa última etapa do assentimento ratifica a idéia de movimento, porque, em caso positivo do reconhecimento de identidade entre sujeito e objeto, o apetite daquele é desperto ou posto em movimento: "Para que o apetite seja posto em movimento, é preciso que o objeto representado seja não apenas percebido como real, mas que seja percebido igualmente se ele é apropriado ou não à natureza" [951].

Da mesma forma, nessa última etapa é que se exerce a liberdade do sujeito, que pode ou não se dirigir ao objeto de seu apetite. E, paradoxalmente, ela parece uma determinação da qual não se pode escapar, porque Moreau diz que assim como o julgamento da realidade não pode se furtar à evidência do verdadeiro, o julgamento de valor não pode deixar de se render à aparência do bem [952]. Mas a contradição é apenas aparente. Porque não estamos *condenados* a escolher o bem, o fazemos porque assim *é* o melhor para nós. E a liberdade está em que nenhum constrangimento exterior possa se opor à vocação de nossa inteligência e nossa vontade; assim Pascal resume o caso: "O espírito não pode ser forçado

[946] Idem.
[947] Op. cit., p. 84.
[948] Idem.
[949] Confira-se análise do artigo anterior, *Sêneca e Malebranche.*
[950] Idem.
[951] Op. cit., p. 85.
[952] Idem.

a crer naquilo que ele sabe ser falso, nem a vontade a amar aquilo que ela sabe que a torna infeliz" [953]. Ou seja, o reconhecimento do bem e da verdade sempre é livre, embora na prática o exercício da verdade e do bem nem sempre ocorra, por exemplo, quando somos constrangidos a nos calar em frente à injustiça pelos danos que o reclame pela justiça possa nos causar.

A correspondência entre o consentimento da vontade ao bem e do assentimento do espírito ao verdadeiro atesta, para Moreau[954], que a liberdade humana não consiste em um poder indiferente, que ela está ligada à nossa vocação espiritual, à nossa aspiração natural ao verdadeiro, ao bem, ao absoluto, princípio de todo valor [955], e aqui Moreau aproveita para evocar o nome de Deus, pois esse seria o absoluto, e na seqüência associar Malebranche e Pascal ao problema.

"O pensamento do absoluto, a antecipação ou pressentimento dos valores ideais, a exigência da liberação espiritual, que é a tendência primordial de nossa natureza, o *ormé* constitutivo do ser racional, é um princípio de reflexão crítica capaz de purificar e redirecionar nossos julgamentos" [956]. A que Moreau se refere? Ao calcanhar de Aquiles do ser, por onde ele compromete a sua liberdade. Se a partir do exterior ela não pode ser atingida, estando assim a natureza íntima protegida contra qualquer ataque, no interior do próprio espírito pode se desenvolver uma patologia, uma paixão. O que ocorre devido à ilusão, à sedução, ao temor, ao engano sobre os fins verdadeiros[957]. Ou, como já visto[958], as representações falham, levando a erros de interpretação, fazendo trocar o bem pelo mal. Para superar essa falha, a saída não está na razão, como acreditam os intelectualistas, mas em recorrer a esse clamor natural pelo bem, ou por Deus. Pelo menos em Malebranche e Pascal. "É na aspiração de nossa alma ao bem absoluto ou a Deus que consiste para Malebranche a natureza de nossa vontade, como é de sua união natural com Deus ou a verdade eterna que nosso espírito recebe sua luz" [959]. E, diz Pascal: "O espírito crê naturalmente, e a vontade ama naturalmente, de modo que na ausência de objetos verdadeiros é preciso que eles se apeguem aos falsos" [960]. Como no artigo precedente, Moreau vê os autores apontando na graça a salvação, e ambos os pensadores, Pascal e Malebranche, apesar de criticarem os estóicos, e o que consideram orgulho[961], retiram desta filosofia a sua concepção de humanidade. Ou seja, pode-se pensar que os dois artigos *Sêneca e Malebranche* e *O estoicismo e a Filosofia clássica*, são complementares. A diferença desse último relativamente ao primeiro, é que agora outros dois autores são invocados para demonstrar a influência dos helenísticos sobre os clássicos, Descartes e Pascal.

O terceiro e último artigo, *A mensagem estóica* é, antes de tudo, um elegante resumo do que foi o Estoicismo; todavia, como já temos pelo menos dois resumos do que foi a escola filosófica, o de Lévy e o de Long, dispensamo-nos de repetir exatamente as mesmas

[953] Op. cit., p. 86.
[954] Idem.
[955] Ibidem.
[956] Op. cit., p. 87.
[957] Op. cit., p. 86.
[958] *Primeiro aspecto...*pp. 94 e 95, e logo acima, pp. 211 e 212, por exemplo.
[959] Op. cit., p. 87.
[960] Idem.
[961] Ibidem.

informações. O aproveitável do trabalho de Moreau é a sua *mensagem estóica*, que dá o título ao artigo e permite uma leitura não esquemática da escola filosófica, e determinadas informações pontuais que enriquecem o já sabido.

Qual a mensagem estóica a que se refere preferencialmente Moreau?

É arriscado, e, portanto, fascinante, reduzir séculos de pensamentos e esforços no mais alto nível a uma única mensagem. Essa, conseqüentemente, pode variar de analista para analista, posto que na sua origem estão homens diversos, os quais, ainda que soldados por uma mesma idéia, obrigatoriamente vão variar em alguns aspectos desse eixo central. Desse modo, poderíamos dizer, por exemplo, que o Epicurismo carrega a mensagem do culto à paz de espírito. E do Estoicismo, que ele pregava a harmonia universal.

Uma *mensagem* não representa uma leitura exclusivamente intelectual de um contexto; ela é igualmente afetiva. Ela o resume não a partir de informações técnicas, mas de seu sentido geral. E para Moreau o Estoicismo, abreviadamente, carrega a mensagem de ser mais do que um pensamento especulativo, ele é uma doutrina de ação e uma promessa de saúde, dirigindo-se a todos, desde escravos até o mais conceituado homem livre [962].

Uma mensagem tem essa dimensão curta e essa profunda pretensão, atingir o coração. Os desdobramentos intelectuais vão no desenrolar da promessa oferecida.

E aqui tais desdobramentos se fazem em determinadas informações pontuais desconhecidas ou apresentadas de modo diferente, conferindo-lhes nova luz.

Moreau nos informa que sedento de pureza moral, o Estoicismo rivalizou com o Cristianismo no que tange a essa característica e na confiança ilimitada na Providência. E que acabou por ser conciliado com ele durante a Renascença e até o século XVI, através de Juste-Lipse e Guillaume du Vair, os quais constituíram um verdadeiro Estoicismo Cristão, revivido posteriormente por Descartes[963]. O Estoicismo sobreviveu ainda ensinado nos colégios jesuítas e atingiu até, pelo menos, Immanuel Kant [964].

Confirmando a importância histórica que atribuímos à Baralha de Queronéia [965], Moreau nos oferece dados enriquecedores:

> "Uma grande mudança se produziu na vida política da Grécia após a Batalha de Queronéia. As cidades gregas perderam a sua independência e passaram ao protetorado do rei da Macedônia, Felipe, o pai de Alexandre, o grande, que conquistaria a Ásia. As cidades fizeram esforços vãos para reconquistar sua independência; o que resultou em crises políticas, intervenções estrangeiras, um sentimento de insegurança e, finalmente, um desinteresse geral relativamente à coisa pública, que se traduziu notadamente no individualismo apolítico de Epicuro" [966].

Tal individualismo, além de ação, certamente era um conceito ou pensamento epicurista. Coisa que defendemos desde o começo do trabalho. Por outro lado, temos mais uma vez a vinculação entre a atitude de um personagem e o tempo no qual ele viveu, a última frase é uma preciosidade para esta tese.

---

[962] *Le message stoïcien*, p. 7. Capítulo de Moreau, op. cit.

[963] Op. cit., p. 8.
[964] Idem.
[965] Confira-se *Segundo aspecto...,*p. 188.
[966] Op. cit., p. 8.

A par disso, Moreau localiza um *sentimento de amargor na alma dos helenos* [967], o qual, se não é explicado referencialmente às suas fontes, esse e qualquer tipo de sentimento só pode ser aferido e auferido através de testemunhos, ajuda a compor o quadro geral da sociedade grega da época.

Zenão não foi contaminado por esse amargor, reagindo com boa disposição à nova configuração de mundo, sem nostalgias da cidade independente e sem patriotismo: "Ele adaptou-se perfeitamente ao novo mundo, constituído de grandes monarquias, saídas da divisão do império de Alexandre e nas quais se misturavam as raças e as classes, homens livres e libertos, gregos e bárbaros" [968]. O que Moreau se esquece de dizer é que ele próprio, Zenão, era um estrangeiro. O que talvez explique igualmente a sua diferença relativamente a Epicuro, enquanto esse se recolheu no seu individualismo, Zenão abraçou à nova ordem cosmopolita. A oposição assim aparece para Moreau: "Ao individualismo apolítico de Epicuro, Zenão vai opor um espírito universalista, um cosmopolitismo livre da tradição nacional, local e que, no século seguinte, devia se prestar admiravelmente à unificação política do mundo romano" [969]. Moreau completa o quadro dizendo que a reação de Epicuro é a do ateniense decepcionado, incrédulo das grandes idéias que faziam a educação dos cidadãos; ele repudia o idealismo religioso de Platão e Aristóteles e quer saber somente de assegurar a tranqüilidade do indivíduo, livrando-se da ambição e do temor dos deuses; ele se dirige a um grupo de amigos, no retiro do Jardim, para uma procura comum da felicidade [970]. Visto que a oposição entre o coletivo e o individual é, de acordo com nossas idéias, mais uma das faces características do pensamento helenístico, apóia-nos novamente o comentador francês.

Por outro lado, acontece uma dissensão aqui. Moreau não enquadra Zenão no individualismo por nós pregado, exclusivamente Epicuro. Ele opõe os dois personagens desde a sua pedagogia até a sua identidade anímica: se Epicuro evitava falar em público e dirigia-se basicamente aos seus iniciados, Zenão fazia arengas públicas e dirigia-se a todos através de propaganda [971]. Se Epicuro pregava uma postura de vida baseada no individualismo, Zenão defendia o que para Moreau era novo, um sentimento de comunidade de todo o gênero humano [972]. E

> "... de encontro a Epicuro, ele é penetrado de um espírito religioso. Ele acredita em uma potência que governa o mundo, uma razão universal, que é ao mesmo tempo destino e providência. É através dessa crença que ele pretende liberar as almas da inquietude, do tormento da insegurança; ele ensina aos homens que tudo o que eles temem, se tal deve ocorrer, é inevitável, e, além disso, é o que pode acontecer de melhor, o que deve levar finalmente a seu bem; ele lhes inspira assim resignação e confiança"[973].

A fala é, de fato, de Bevan[974], mas além de ilustrar o que pensa Moreau, serve para mostrar que ele não está sozinho. E que tipo de implicação a hipótese de ambos traz para as nossas próprias?

---

[967] Idem.
[968] Ibidem.
[969] Op. cit., p. 9.
[970] Idem.
[971] Ibidem.
[972] Ibidem.
[973] Ibidem.
[974] E. Bevan, *Stoïciens et Sceptiques*, trad. franç. Ch I et II; M. Pohlenz, *Gestalten aus Hellas*, ch. XIV.

Vejamos. Porque o individualismo proposto por nós é de natureza de oposição à comunidade civil imaginada por Platão e Aristóteles na *polis*, a princípio, nenhuma. É o abandono dessa e o ensimesmamento que se prega. Ainda que seja bastante difícil de crer no que está escrito acima, *Zenão penetrado por um espírito religioso*. A harmonia universal humana é pressuposta enquanto uma teoria, a meu ver, uma quimera teórica. Não há qualquer indicação para que se realize uma ação política, o que evidentemente denuncia a ausência de fé nos modelos humanos de organização social. Como é fácil amar a humanidade e como é fácil detestar o vizinho barulhento e de cuja árvore caem folhas e sementes parar emporcalhar o nosso jardim! O universalismo de Zenão e dos estóicos não contempla a cidade dos homens, ele concebe uma ordem divina que, malgrado o próprio Homem, já existe. Colabore ele ou não para tal. Todavia, institui-se aqui uma terceira via de entendimento do problema, se antes opúnhamos individualismo e sonho coletivo de felicidade, não se pode simplesmente fechar os olhos para essa terceira via do que podemos chamar de *universalismo teórico*.

A posição de Bevan/Moreau é tão extraordinária que introduz uma contradição com Sêneca. Estamos falando da crença divina para liberar as almas da inquietude.

Na análise das *Cartas a Lucilius, 74*[975], descobrimos, surpreendentemente, que Sêneca diz ser necessário o conhecimento da realidade celeste para atingir a tranqüilidade da alma. Ou seja, ele faz o louvor à racionalidade, o que é o oposto da crença. Tal situação, além de afirmar a diversidade do Estoicismo, opõe Sêneca e Zenão, o qual, de acordo com a leitura dos comentadores, fez apelo ao irracional para estabelecer a tranqüilidade da alma e conseqüentemente a felicidade. Se o fundador do Estoicismo pede o respeito pela *physis* igualmente, não nos é informado.

Moreau nos indica a seguir que se Estoicismo e Epicurismo são apresentados enquanto modos opostos de pensamento, por outro lado eles possuem bastantes semelhanças e fazem, unidos, oposição ao pensamento precedente. Confirmação para nossas idéias, o seu foco não está mais na formação do cidadão, contudo, em levar o Homem, apolítico ou cosmopolita, à felicidade [976]. A filosofia não teria outro fim, o que desloca o conhecimento desinteressado para segundo plano.

Os epicuristas, professores de uma física materialista, atomista, ajuntaram a ela uma psicofisiologia das afecções, da qual tiraram uma medicina da alma [977]. O que os unem aos estóicos, é que ambos procuram no universo uma regra para a conduta. Um conforto moral, uma força para a ação[978]. Neste último ponto devemos discordar de Moreau, pois a cartilha que eles retiram da observação do universo prescreve norma diversas, onde o estóico vê harmonia e um modelo para seguir, o epicurista enxerga o caos e ameaça, daí a necessidade da fuga e a defesa da consideração cuidadosa dos próprios limites. Observação do universo, sim, conforto espiritual, jamais.

Porém, mesmo o harmonioso universo dos estóicos vai explodir. Algo que se poderia esperar do universo caótico dos epicuristas e seus átomos que não cessam de se movimentar no infinito. Mas novamente fazendo oposição ao pensamento clássico, os dois mundos

---

[975] *5. A virtude ideal e a virtude possível em Sêneca*, p... 50.

[976] Op. cit., p. 10.
[977] Idem.
[978] Ibidem.

terão idêntico destino, ao contrário do eterno mundo aristotélico [979]. O mundo estóico, como um organismo vivo qualquer, nasce, cresce e morre. E morre numa grande conflagração de fogo. Esta conflagração termina em água, a qual, contendo o princípio ativo do universo, o *pneuma*, recomeça todo o ciclo. Interminavelmente. Já o mundo epicurista é destruído e não se reorganiza obrigatoriamente sob a mesma forma; os átomos são reaproveitados, por assim dizer, para a construção de um novo mundo. No oco da fala de Epicuro subentendemos que é possível que um mundo se reorganize tal qual ele já existiu, mas casualmente.

Esse ciclo estóico é fatalista não somente nesse vai e vem. Os acontecimentos envolvendo os seres particulares também são predeterminados, em cada detalhe. O nome da força organizadora, e castradora da liberdade, Destino. Nesse sentido, afastam-se outra vez Epicurismo e Estoicismo, porque aquele inventa o *clinamen* e a possibilidade da liberdade individual, e esse se aferra a uma rígida estrutura do universo, aproximando-se, paradoxalmente, do determinismo democrítico.

> "O Destino rege todos os acontecimentos do universo, tanto a sorte dos indivíduos e dos impérios como o movimento dos astros; e as conexões observáveis entre os eventos celestes e os eventos terrestres tornam possível a adivinhação astrológica. O destino é uma lei inelutável e invariável; a intervalos periódicos ele leva à reiteração exata da história completa do mundo, até em seus mínimos detalhes. Em um novo ciclo de eterno retorno, veremos Sócrates desposar Xantipa, responder à acusação de Anitus e Meletus e nós mesmos nos reencontraremos engajados na mesma conversação ou ocupados com a mesma leitura, como isso, além do mais, já se produziu em um ciclo anterior, sem que nós tenhamos a lembrança" [980].

Quanto ao eterno retorno, evidentemente que os homens se repetem indefinidamente em suas ações básicas e luta pela vida; contudo, a repetição exatamente igual do passado é algo difícil de defender, a história nos ensina que variam exatamente as cores particulares da existência. Quanto à adivinhação, ela é controversa mesmo dentre os estóicos; os epicuristas, enquanto arte mágica, jamais a admitiriam. Mas em se tratando de comparação entre os fenômenos físicos, o paralelismo é admissível e amplamente explorado na *Carta a Pítocles* e *Carta a Heródoto*, de Epicuro. Com o diferencial de que o fundamento que serve de modelo é a terra, e o campo das hipóteses, os céus. Porque os sentidos verificam mais claramente o que lhe está mais próximo. Por exemplo: "3. Certos fenômenos que se produzem perto de nós trazem indícios a propósito do que acontece no céu, a partir dos quais vemos como eles se processam, o que não é o caso dos fenômenos no céu, pois esses aqui podem ser produzidos de múltiplas maneiras". [981]

Compreender o mundo e o seu modo de funcionamento implica, para Moreau, na constituição de uma teoria da conduta e essa, tanto para epicuristas quanto para estóicos, tem o propósito de trazer a felicidade aos homens. E tal só pode resultar da satisfação das tendências da natureza individual[982]. Fica claro então que saber do mundo quer dizer também saber sobre si mesmo. O que facilitaria o acesso à felicidade. Aos epicuristas, a natureza indica que se deve procurar o bom prazer e fugir das dores. Aos estóicos,

[979] Op. cit., p. 11.
[980] Op. cit., p. 12.
[981] Confira-se nossa tradução da *Carta a Pítocles*, nos Anexos.
[982] Op. cit., p. 13.

primordialmente a natureza indica aos seres a sua auto-preservação[983]. O que, ao final das contas, dá no mesmo. O prazer, para os estóicos, não é o simples adequar-se à própria natureza. Ele é o passo além. Definição mais próxima do que o senso comum entende por prazer[984]. Porém, somente um ser consciente, refletido, pode fazer do prazer um fim, buscar a sensação do prazer antes da satisfação da necessidade, beber sem sede, comer sem fome, etc. Isso significa, todavia, uma perversão da natureza[985]; a natureza liga-se primordialmente à necessidade, não ao prazer. Este é aceito quando aparece, mas não procurado.

Evidentemente a natureza do Homem é mais complexa do que a do animal e exige mais do que a simples satisfação das necessidades biológicas. Ele precisa satisfazer igualmente as exigências de sua razão. E o que ela exige dele? "Que ele coloque ordem, coerência e unidade em sua conduta", diz Moreau[986]; e mais: "Um homem que, para satisfazer seus instintos levasse uma vida desregrada, incoerente, que a colocasse em desacordo com os seus semelhantes e em contradição com ele mesmo, não seria feliz; ele não poderia evitar ouvir as reprovações de sua razão, ou seria obrigado a lutar para fazê-las calar. Ao Homem, que é um ser racional, viver segundo a natureza não é outra coisa que viver segundo a razão, porque a razão é aquilo que há de mais profundo em sua natureza" [987]. Obviamente os estóicos não admitem uma natureza corrompida, tendenciosa ao vício; o que, à Medicina moderna, em termos meramente físicos, é uma verdade. Moreau nos deixa em um impasse: como ele pode falar em instinto e natureza como coisas opostas? Os instintos são ruins e a natureza é boa? Eles não fazem parte de um mesmo organismo? E não representam exatamente a mesma coisa? E se os instintos são ruins, como então seguir a natureza? O comentador deveria ter utilizado outro termo ao invés de instinto ou esclarecido que *instinto* é identificado com a porção do Homem que extrapola o limite da necessidade.

Nesse contexto, Zenão vai dizer que a virtude consiste em viver com coerência[988] e Sêneca, retomando-o, que o soberano bem consiste em viver de acordo consigo mesmo [*vita concors sibi*] (*Carta a Lucilius* 89, 15; 120, 22 e *De vita beata* 8, 6[989]). É provável em Zenão, e certo em Sêneca, que uma natureza má, ainda que coerente, não seja feliz. Contudo, a definição de moralidade que aparece no contexto, atribuída a Sêneca por Moreau, dá margem a imaginar que o problema não está em ser mau, mas em não sustentar essa posição, duvidando dos próprios atos: "Sêneca, mais tarde, retomou essa fórmula (a de Zenão): a virtude consiste, segundo ele, na *concordia animi*, quer dizer, em uma alma interiormente acordada; a moralidade consiste em colocar unidade na conduta, a fazer atuar um só personagem (*unum hominem agere*)" [990]. Assim, um homem mau completamente seria feliz sem maiores problemas. Apesar de Sêneca desses querer distância, a quem chama de bestas[991], não é possível ignorar a realidade e encalacrar-se no mundo filosófico enxergando somente o ideal. O mundo está pleno de homens maus e felizes. E cada vez nos

---

983 Idem.
984 Ver mais atrás, *Segundo aspecto...*,especificamente na análise de Long.
985 Op. cit., p. 13.
986 Op. cit., p. 14.
987 idem.
988 Ibidem.
989 Ibidem.
990 Ibidem.
991 Ver , por exemplo, a *Análise da Carta a Lucilius n. 72*.

convencemos que toda a crítica moral contida nos helenísticos dirige-se não aos maus, mas aos tolos ou fracos de espírito.

Para finalizar, Moreau retoma a questão das escolhas, já amplamente estudada aqui[992]. E do que ele diz, vale brevemente destacar que o sábio, preso à idéia de que só a virtude é o bem verdadeiro, não está, por essa razão, impedido de escolher entre os chamados *bens indiferentes*. Ele sabe distinguir o que é adequado à sua natureza, sem conferir a esse objeto a categoria de *bem*, que cabe exclusivamente à virtude. Por outro lado, e para afastar ainda mais o Homem do ideal de perseguição da virtude, existe uma *segunda natureza*, que é representada pela voz social ou o que Moreau chama de *costume social*[993]. Os cidadãos estão constrangidos por ela, que se faz representar pelos conhecidos *Katékonta* ou *officia* [994]:

> "Estabeleceremos então que, em regra geral, é um dever conservar a vida, propagá-la, estabelecer uma família e cumprir as obrigações familiares e conseqüentemente as obrigações civis, que são uma extensão delas e finalmente os deveres para com o gênero humano. São essas as tarefas que os estóicos chamavam de *officia*, termo que se traduz ordinariamente por *deveres*, mas que designa exatamente as *funções* da vida natural tanto quanto as *obrigações* da vida social, consideradas umas e outras como exigências da razão universal" [995].

Evidentemente Epicuro e os seguidores de seu pensamento discordariam de quase todas as proposições, à exceção de cumprir as regras civis. Epicuro não diz em nenhum momento que é uma obrigação dos viventes conservar a sua vida; quanto a se casar e ter uma família, fica a critério do sujeito, muito embora isso vá lhe tolher[996]; e relativamente ao gênero humano, há um silêncio total. Epicuro amava tanto o abstrato gênero humano, que se isolou dele em uma comunidade bem exclusiva, e ainda que um filósofo no fundo fale à humanidade inteira, seu amor para com a humanidade não está declarado em nenhuma parte.

Mais grave é conhecer que para os estóicos haveria uma correspondência entre a Lei, a razão natural e a razão humana. O que, a nosso ver, não passa de um sonho de harmonia universal. E no entender de Epicuro, um contra-senso, pois as leis, para ele, são convenções estabelecidas entre os homens e referencialmente a esses mesmos, sem qualquer concurso divino. "Esse acordo da razão com a natureza e mesmo com os costumes, a regra social, se traduz em uma concepção da Lei. A Lei é a expressão da razão soberana; ela se manifesta na organização do universo e se revela à reflexão do ser racional" diz Moreau analisando os estóicos[997]. A se tomar por verdade tal absurdo, no mínimo deveríamos chegar à conclusão de que as leis são naturalmente injustas, visto que as leis dos homens são falhas e essas refletiriam as determinações universais e naturais. A proposta *poliânica* de harmonia universal atraiu o Jesus dos filósofos: "Duas coisas enchem o espírito de uma admiração sempre renovada e de um respeito continuamente crescente, à medida que a reflexão mais freqüente e mais atentamente a ele se liga: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim" [998]. Trata-se, evidentemente, de Immanuel Kant.

---

[992] Por exemplo, no artigo *Sêneca e Malebranche*.
[993] Op. cit., p. 16.
[994] Ver também a análise da *Carta a Lucilus* 74.
[995] Idem.
[996] Confira *Primeiro aspecto: A explicação da filosofia de Epicuro relacionada à felicidade.*
[997] Op. cit., p. 17.
[998] Idem.

Ao lado da escolha entre as coisas indiferentes coloca-se a escolha de lutar contra o destino, posto que tudo é pré-determinado na razão estóica, como se viu mais acima. Devemos deixar tudo acontecer naturalmente, já que é inelutável o curso dos acontecimentos ou nos esforçar de algum modo no sentido do melhor, mesmo sabendo que o sucesso não está sob a minha competência? Nas palavras de Moreau: "Os sábios não estão pré-destinados à sabedoria e os insensatos irremediavelmente condenados? Um paradoxo semelhante se encontra no Jansenismo, o qual alia às exigências morais elevadíssimas uma doutrina da predestinação" [999]. O assunto foi tratado mais acima[1000]; agora se o complementa porque Moreau o apresenta associado ao Jansenismo[1001], ao qual esteve ligado pelo menos durante algum tempo em sua vida.

Tanto para os estóicos como para os jansenistas tudo está determinado de antemão. Onde então vai se localizar a alegria da vida? Já que os homens evidentemente contam com o indeterminado para sonharem e testarem a sua potência? A inconsciência. O fato de eles não saberem se estão condenados ou não, à sabedoria ou à tolice, à saúde ou à doença. E localiza-se nessa ignorância exatamente, para Moreau, o estímulo para que os homens sigam em frente e não claudiquem em seus passos. Diz ele:

> "A doutrina do destino pode somente manter uma dúvida sobre a eficácia dos esforços; mas essa dúvida não resistiria diante da atração da sabedoria a quem toma consciência de seu preço. É por aí que o ensinamento moral encontra sua eficácia. Não existe pessoa que não faça todo o seu possível para atingir a sabedoria (mesmo se ela está, sem o seu conhecimento, condenada pelo destino a jamais atingi-la) desde que ela tenha compreendido que o sábio é o único que é livre e feliz" [1002].

Facilmente poderíamos contra-argumentar que é exatamente porque não têm certeza do sucesso de sua empreitada que os homens se aferrariam em sua posição de ignorância e abandonariam a busca da sabedoria. Na verdade, vemos isso acontecer o tempo todo no mundo concreto. Tolos felizes que desistiram de escalar a montanha de Sísifo. E candidatos a sábio martirizados pela dúvida de que um dia alcançarão a luz. E nesse último ponto é que vemos a tradução correta para o prêmio do sábio: a ausência de tormento interior e de constrangimento exterior. Ele está na via do conhecimento porque isso é o melhor a fazer, porém, ele não se angustia em adquirir a sabedoria, tão pouco aceita qualquer reclame estrangeiro a ele mesmo na condução de sua vida. A esse caráter Moreau dá o nome de *liberdade do sábio*[1003]. Isso posto, o sábio, ciente de que não adianta lutar porque isso representa dor, entrega-se ao destino. Ele deixa a resistência aos tolos. "Não nos esqueçamos, de fato, que se pertence ao sábio ser livre e feliz, é à condição de aceitar a ordem providencial do destino. Sua vontade nada pode mudar"[1004]. Malherbe[1005] é invocado nos tempos modernos para apoiar a tese: "Querer o que Deus quer é a única ciência que nos

---

[999] Ibidem.

[1000] O estoicismo e a filosofia clássica, p. 232 e seqüência.

[1001] Jansenismo foi um movimento religioso e político que se desenvolveu principalmente na França e na Bélgica nos séculos XVII e XVIII em reação a certas evoluções da Igreja católica e ao Absolutismo real. Tem esse nome por ver sua origem nas idéias do bispo de Ypres, Cornelius Jansen.

[1002] Op. cit.., p. 18.

[1003] Idem.

[1004] Op. Cit., p. 20.

[1005] François de Malherbe (1555-1628), poeta francês. Poeta oficial de Henrique IV a partir de 1605, reagiu contra a exuberância lingüística de Ronsard e as formas poéticas renascentistas adotadas pelo grupo *Pléiade*, sendo considerado por Boileau o criador da formulação poética que caracterizou a literatura do século XVII.

deixa em paz" [1006]. Como no artigo *Sêneca e Malebranche*, aqui o ponto final igualmente está nos céus; naquele, a salvação dos homens está na graça, tendo Pascal inclusive acusado os estóicos de uma *soberba diabólica* [1007]. Neste, a solução está no reconhecimento da insuperável potência de Deus, que passará por cima da idiossincrasia humana, chame-se ela felicidade ou infelicidade.

O contato inicial com o livro do professor da University College London (até pelo menos 1996), R.W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics,* trouxe uma grande expectativa. Porque ele propunha exatamente uma metodologia utilizada nesta tese, ou seja, uma comparação. O nosso foco é reduzido, se comparado ao dele: trabalhamos com dois autores, ele, com todo o período helenístico. O que desde o fundamento inviabiliza a repetição de um tema dado. Porém, o estudo, como bem está anotado no subtítulo, *An introduction to Hellenistic Philosophy*, é uma introdução ao pensamento helenístico. Quer dizer, não temos aqui uma profunda comparação entre os temas, mas uma de caráter superficial. Desde o começo sabemos que não é a proposta esgotar o assunto. Aliás, esgotar o assunto parece ser uma tarefa que amedronta todos os comentadores, até aqui, nenhum deles aceitou o desafio. Menos porque esgotar um assunto seja impossível, mais porque tal é tarefa de titã. Sharples toma aspectos centrais das doutrinas estóica, epicurista e cética e os compara. Como diz o próprio Sharples, seu livro é "uma tentativa de interpretar posições filosóficas ao invés de simplesmente reportar as palavras de seus proponentes" [1008].Um cruzamento louvável, mas sem a procurada densidade. Outros autores não realizaram anteriormente tal proposta? Os demais comentadores estudados trabalham por autores e a partir desses cruzam suas opiniões, o que é um pouco diferente da proposta de Sharples. A vantagem de Sharples seria oferecer uma visão mais orgânica das escolas helenísticas; a vantagem dos outros autores, um panorama histórico. Quando se fala em visão orgânica se tem em mente um olhar de fora do objeto tratado, o que permite abstrair suas características descritivas e, outrossim, estudá-lo sob um ponto de vista geral, ou da cultura ou do segmento cultural ao qual está conectado.

A proposta do livro, por seu próprio autor, é oferecer um resumo das idéias principais das escolas cética, estóica e epicurista desde a morte de Alexandre em 323 a C. até por volta do ano 200 da era cristã[1009]. E no prefácio, descobrimos que é propósito do livro também introduzir o assunto a leitores novatos em Antiguidade e Filosofia contemporânea, mas que igualmente será de interesse para os iniciados; e da mesma forma trazer as questões do período filosófico estudado não apenas sob o ponto de visto histórico, mas relacionado-as com o contexto contemporâneo[1010]. E ao dizer isso, Sharples está pensando particularmente nas questões éticas de nosso tempo: "O tempo presente é um no qual o questionamento apropriado de dogmas éticos impensados e a eficiente auto-refutação de mais de um 'ismo' vendido como solução universal para todos os problemas podem levar a uma pesquisa mais sincera dos sinalizadores éticos" [1011].

[1006] Op. cit., p. 19.
[1007] Idem.
[1008] *Stoics, Epicureans and Sceptics*, *An introduction to Hellenistic Philosophy*, introdução, p. X.
[1009] Op. cit., Introdução, p. V.
[1010] Op. cit., p. IX.
[1011] Idem.

A estrutura de análise do livro acompanha a sua própria estrutura de exposição, trazendo aquilo que soa como importante para a tese aqui desenvolvida ou mesmo algum aspecto brilhante por si só para o entendimento do pensamento helenístico. Ainda porque Sharples se vangloria de ter dividido seu trabalho em tomos, o que facilitaria o entendimento do presente a partir de luminosos exemplos do passado [1012]. Ademais, essa divisão, de acordo com o autor, permite trazer à tona as diferenças e semelhanças entre as escolas epicurista e estóica, tão distantes, mas tão próximas entre si[1013].

Assim sendo, temos a seguinte divisão do livro e a conseqüente divisão da análise: Introdução, Prefácio, Filosofia helenística: Objetivos, contexto, personalidades e fontes, Como conhecemos alguma coisa?, O que é a realidade?, O que somos?, Como eu posso ser feliz?, O que fazer com as outras pessoas? E Epílogo. Estruturalmente seguiremos tal divisão, mas não de forma absolutamente rígida. O que romperá a marcação é a necessidade de vincular as informações adquiridas ao corpo total da tese.

No item *Filosofia helenística: Objetivos, contexto, personalidades e fontes*, vemos Sharples começar pela conhecida herança do período imperial e republicano dos romanos devida ao Estoicismo e Epicurismo, concentrando-se em Horácio e Virgilio; nova é a terminologia por ele usada; explicitamente ele diz que as escolas transmitiram não apenas doutrinas filosóficas ou material para exploração literária, outrossim, ofereceram lições de vida[1014].

Após afirmar que o século XX restaurou, do ponto de vista acadêmico, o prestígio do pensamento helenístico, associado, no XIX, à própria idéia de declínio que o período teve em determinados meios, ao preconceito de que fórmulas para o bem viver não fazem parte da corrente principal da Filosofia na Inglaterra[1015], bem como à uma guinada aos helênicos [1016], restauração patrocinada, por exemplo, pela importância que se dá hoje à conexão entre filosofia e filologia [1017], Sharples levanta a conhecida hipótese de que o questionamento por valores morais do período helenístico é reflexo das mudanças sociais e políticas devido à invasão de Alexandre [1018]. O que para ele é parcialmente uma verdade. E enfoca a necessidade de entender o estudo histórico numa dialética com o tempo presente, não como uma burocrática matéria escolar[1019]. E assim o fazendo, ele associa os tempos helenísticos com os tempos presentes, de crise de valores morais e, mais do que isso, indiretamente está sinalizando para a hipótese de que em tempos de crise as sociedades se tornam moralistas. Tanto no sentido de imposição de uma moral oficial quanto no da busca dos verdadeiros valores. Por outro lado, olhando o passado nessa perspectiva, o estudioso se faz capaz de associar o tempo enfocado com o seu tempo precedente (e acrescentaríamos, posterior também), revelando os próprios erros.

[1012] Ibidem.
[1013] Op. cit., p.4.
[1014] Op. cit., p. 2
[1015] Idem. Diríamos mais, que toda a Moral é vista como coisa de segunda categoria nos círculos acadêmicos.
[1016] Assunto já tratado em *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores.* Por exemplo, pp. 143 e 211, nota 844.
[1017] Op. cit., p.3.
[1018] Idem.
[1019] Op. cit., p.4.

O item *Como conhecemos alguma coisa?* trata da teoria do conhecimento dos pensadores helenísticos. E essa é toda ela, em sua base, de caráter empírico. Daí Sharples começar a sua exposição por Parmênides, que tem posição oposta a tal teoria, dizendo que o conhecimento deve ser adquirido através do raciocínio[1020]. Platão vai na esteira de Parmênides, dizendo que o conhecimento é reminiscência: "O máximo que os sentidos podem fazer é nos lembrar das realidades acessíveis apenas à razão" [1021]. Quer dizer, o seu papel é ativar as memórias presentes na alma quando entram nos corpos. Já para Aristóteles o modo de adquirir conhecimento é considerar as opiniões existentes sobre um problema e desenvolver uma explicação que responda a tais opiniões ainda que elas não sejam aceitas integralmente [1022].

Relativamente a essa análise de opiniões, os helenísticos estão próximos a Aristóteles, e ficam ainda mais porque a idéia da mente como uma tábua em branco na qual se imprimem as informações pertence a ele anteriormente [1023]. Estóicos e epicuristas levaram adiante a hipótese aristotélica do conhecimento compartilhado, o que Sharples demonstra da seguinte maneira:

> "Mas eles (estóicos e epicuristas) estavam mais exercitados do que aparentemente Aristóteles estava na questão de como podemos nos assegurar de alguma coisa; e embora ambas as escolas usassem argumentos do comum acordo de (quase) todos os seres humanos para, por exemplo, mostrar que os deuses existem, na prática eles rapidamente compartilharam da opinião comum, e de um para outro, em outras questões, tais como a natureza desses deuses"[1024].

A seguir, a teoria do conhecimento é particularizada entre os estóicos, os céticos e Epicuro.

No caso de Epicuro, cabe lembrar que para o filósofo, e seus seguidores, que, no entender de Sharples nada mudaram relativamente ao assunto, se assim o fosse ele se referiria aos *epicuristas* e não a Epicuro, todas as sensações, base do conhecimento, são verdadeiras; se existe o erro, a culpa é das opiniões, não das sensações elas mesmas. E a opinião erra quando se precipita em afirmar que o objeto percebido pelos sentidos corresponde exatamente à impressão que ele causa nos sentidos. A dúvida só é dirimida na aproximação dos sentidos relativamente ao objeto sob seu foco.

E quando não é possível recorrer a tal expediente? Quando os olhos não podem se aproximar do que vêem, quando os ouvidos não podem ter o som ampliado ou repetido, etc.?

Três são os casos que, para Epicuro segundo Sharples, abrangem a possibilidade. Os fenômenos celestes, as partículas atômicas e os deuses [1025]. Note-se que estão ausentes do cômputo os cálculos matemáticos. O que é coerente com a atitude desprezo de Epicuro para com a erudição desvinculada, em seu juízo, do caminho direto da felicidade; no entanto, não deixa de ser um erro grave, porque a Matemática é uma abstração que possui uma lógica interna de verificação, que não passa pelos sentidos, mas pela razão, e que, não obstante, possui impacto indiscutível sobre a vida prática, no âmbito natural ou social.

Como proceder em tais circunstâncias?

[1020] Op. cit., p.11.
[1021] Idem.
[1022] Ibidem.
[1023] *De anima* 3.4 430a1.
[1024] Op. cit., p. 12.
[1025] Op. cit. p. 13.

Tanto no caso dos fenômenos celestes como no dos átomos, aceitar qualquer e toda explicação que não se choque com as evidências dos sentidos. No caso dos deuses, não há um critério de verdade para a teoria do conhecimento, ela simplesmente postula que eles existem, não que suas ações sejam verdadeiras ou falsas. Essa é a porção mais complexa do problema. Porque se estabelece uma zona intermediária entre os sentidos e a razão, a qual é acessível, no fundo, somente por essa, mas que pede uma releitura daquela. Tal ocorre porque os deuses são formados por átomos mais finos do que os objetos ordinários do mundo, penetrando assim diretamente a mente, atravessando os sentidos sem que eles os percebam. O fato de termos idéias sobre os deuses é uma prova real de que eles existem. Ao menos para Epicuro. Então, lá dos *intramundos* nos quais repousam eternamente sua beatitude, eles emanam suas imagens diretamente para as mentes dos homens. Pílula difícil de engolir. Assim como outras passagens na filosofia de Epicuro. Mesmo os seus seguidores acharam necessário introduzir uma variação em seu pensamento para torná-lo mais claro nesse ponto. Vamos nos socorrer do que eles e Sharples dizem: "De acordo com Diógenes Laércio (10.31-2 = LS 17A), Epicuro reconhecia três critérios de verdade, sensação, sentimentos (isto é, prazer e dor) e pré-concepções (*prolêpseis*); seus seguidores adicionaram as *aplicações de impressões do intelecto* (*phantastikai epibolai tês dianoias*) [1026]. A situação pode, de fato, ser mais simples do que isso sugere. Dos três critérios atribuídos ao próprio Epicuro, os sentimentos são, com efeito, sensações do estado da mente e do corpo de alguém, e as pré-concepções são, como vimos, finalmente fundadas sobre as sensações. Quanto às *aplicações de impressões do intelecto*, essas foram indubitavelmente introduzidas para alimentar os casos como o dos deuses, apreendidos pelas imagens diretamente afetando a mente ao invés dos sentidos. Foram feitas tentativas de interpretar a expressão de tal modo que desse a Epicuro um critério de verdade dependente da intuição mental e conseqüentemente arruinando seu empirismo baseado nos sentidos, mas elas não são convincentes" [1027].

A teoria do conhecimento dos estóicos é praticamente abandonada pelos comentadores do periodo helenístico; fala-se um pouco do *pneuma*, da interligação de todos os elementos do universo, lembra-se o estudo de Sêneca sobre os céus (Moreau), e só. Assim, é enriquecedor aproveitar as informações oferecidas por Sharples.

Se na Física, predominantemente, os estóicos se opõem aos epicuristas, na teoria do conhecimento os fundamentos são notavelmente similares, nos informa o analista britânico[1028]. Como exemplo da diferença entre as duas ciências naturais, ele cita o caso da visão, explicada "não pela viagem das imagens do objeto ao nosso olho (hipótese epicurista), mas pelo *retesamento* de um cone de *espírito* (*pneuma*) cujo vértice se localiza no olho e cuja base é o objeto visto (DL 7.157 = LS 53N)" [1029]. Como explicação da similaridade entre as teorias do conhecimento, ele toma a hipótese da tábua em branco: "Todavia, por mais diferente que possa ser o mecanismo, a história subseqüente é similar: a

[1026] A tradução de Sharples é "impression-applications of the intellect" (op. cit., p. 19).

[1027] Op. cit., p. 19.
[1028] Op. cit., p. 20.
[1029] Idem.

mente está em branco ao nascimento (*Aetius* 4.11.1 = LS 39E), e repetidas sensações dão origem a conceitos alojados dentro da mente" [1030].

A seguir, Sharples esclarece que os estóicos emprestaram de Epicuro a expressão "pré-concepções" (*prolêpseis*); contudo, eles a aplicaram particularmente aos conceitos que surgem de modo natural, colocando mais ênfase do que o fez Epicuro na distinção entre esses e aqueles que são desenvolvidos a partir desses. "Surgir de modo natural" significa surgir de modo oposto ao do ensinamento e da reflexão deliberada, nos diz Aetius [1031].

Tanto estóicos como epicuristas defenderam o argumento da universalidade de uma idéia para a comprovação da sua verdade, como introduzido mais acima[1032], ainda que a sua metodologia de pesquisa deva ter se reduzido aos povos do Mediterrâneo e alguns poucos do oriente; metodologia, aliás, sem qualquer critério mais rigoroso que não a ciência de saber que os povos cultuam alguma deidade. Entretanto, os estóicos parecem ter levado a hipótese além, comparativamente aos epicuristas, porque acresceram a ela outro dado, o da providência divina. A essas opiniões comuns e naturais eles chamavam de *koinai ennoiai* [1033]. Com tal recurso eles estenderam o conceito, o que poderia lhe conferir maior legitimidade; legitimidade certa a quem aceita os seus pressupostos.

Se Epicuro para em uma Canônica ou teoria do conhecimento, os estóicos vão adiante, eles criam uma lógica. E a primeira das áreas importantes dentro dessa lógica diz respeito precisamente à certeza: para Epicuro, o erro acontece na precipitação do julgamento sobre uma impressão dos sentidos. Não há uma regra formal para separar o erro da verdade, ou, como nos diz Sharples, para determinar quando uma visão é clara ou não[1034]; o que torna a experiência e o senso comum os juízes do problema[1035]. Os estóicos, entretanto, criam um critério de clareza; eles elaboram as *katalêptikai phantasiai*, que são as impressões as quais não deixam dúvida acerca de seu objeto de origem, também conhecidas por *impressões cognitivas* ou *apreensivas* [1036]. Os céticos acabaram por forçar os estóicos a refinarem ainda mais o conceito, somando-lhe a cláusula que identifica a impressão cognitiva como tal somente se nenhum obstáculo se colocar na sua apreensão [1037], isso em vista de que os sentidos podem se confundir; por exemplo, uma fruta de cera pode ser confundida com uma fruta real. Solução mais simples seria recorrer a outro sentido para confirmar a primeira impressão.

A segunda contribuição importante no contexto é o chamado *lekton.* E o que ele vem a ser? Trata-se de um desenvolvimento na forma da linguagem ou no que é propriamente conhecido como Lógica. *Lekton* é o sentido de uma expressão, nas palavras de Sharples, comunica "que aquilo é dito" [1038] . Não é nem o objeto do qual se fala nem a emissão sonora entendida do ponto de vista físico ou o próprio pensamento, compreendido como afetação da mente.

[1030] Ibidem.
[1031] Ibidem, nota 10.

[1032] Pp. 223 e 224.
[1033] Op. cit., p. 20.
[1034] Op. cit., p. 21.
[1035] Idem.
[1036] Op. cit., p. 22.
[1037] Idem.
[1038] No original, *that which is said.* Op. cit., p. 23.

E como aqui se está saindo do terreno da teoria do conhecimento para a lógica, nos detemos. A matéria não assinala interesse para nó. Cabe apenas completar que a invenção do *Lekton,* para Sharples, ultrapassa Aristóteles em dois momentos, porque, primeiro, a sua lógica não o previa, restringindo-se somente à conexão entre as palavras e os objetos, aquelas simplesmente representam os pensamentos e os pensamentos correspondem ou falham na intenção de corresponder, aos objetos [1039]. Segundo, porque a lógica aristotélica deteve-se no limite da utilidade, ao passo que os estóicos foram além, procurando esgotar os limites da possibilidade dos silogismos [1040]. Por fim, Sharples nos avisa que a invenção dos estóicos parece antecipar a distinção entre sentido e referência[1041] e que o interesse dos estóicos pela lógica não recai exclusivamente no formalismo: ela significa o estudo das operações da razão, que é algo simultaneamente divino e humano, e então descobrir como funciona a cabeça humana é descobrir como funciona o universo e a partir daí agir corretamente de acordo com os desígnios divinos[1042].

O ceticismo enquanto dúvida acerca da possibilidade de conhecimento remonta a antes do período helenístico[1043]; mas enquanto uma tradição que busca a tranqüilidade e a felicidade, vê seu ponto de partida em Pirro de Élida (360-270 a C.) [1044].

Interessa-nos obviamente o primeiro caso. Até o limite em que ele esbarre com a vida prática.

O ceticismo acadêmico nasce como reação ao estoicismo, virando os princípios desse contra ele mesmo [1045]. E isso é feito inicialmente por Arcesilau, que retoma um dos pressupostos da teoria do conhecimento estóica, suspender o julgamento quando não se tem a certeza, e suspendê-lo sempre se a certeza nunca vier [1046]. O que faz o cético é tomar como princípio a hipótese de que nunca haverá a certeza para coisa alguma no mundo; nas palavras de Sharples: "Arcesilau voltou esse argumento (da impossibilidade da certeza) contra os estóicos e argüiu que pelos próprios princípios estóicos o sábio *sempre* suspenderá o julgamento (Sexto Empírico, *M* 7.155 = LS 41 C)" [1047].

Posto que o princípio cético é o princípio da paralisia, Arcesilau foi ladino o bastante para tomar como guia não o que é certo, mas o que é *razoável* [1048]. Duvidasse ele de tudo, não daria um passo, pois não teria a certeza de ficar de pé. Carneades mudou o termo para

---

[1039] Idem.

[1040] Op. cit., p. 26. O comentário é de Alexandre de Afrodísia. *Comentário sobre os Primeiros analíticos de Aristóteles* 284.10 ff. Florescido cerca de 108-209 d C., nasceu em Afrodísia, na Cária, pequeno país da Ásia Menor, sobre o mar Egeu. Lecionou no Liceu de Atenas, ao tempo do Imperador Sétimo Severo (Imperador de 192-211). Seus escritos se conservaram em grande número, destacando-se os comentários a Aristóteles. São considerados autênticos os comentários: *Primeiros analíticos* (Livro I); *Tópicos*; *sofista*; *Elenco*; *Meteorologia*; *De sensu*; *Metafísica* (livros I -XII). Por algum tempo atribuíram-se-lhe também os comentários dos livros V em diante, que hoje são citados sob o título de *Pseudo Alexandre*; parecem pertencer efetivamente a Miguel de Éfeso, do século XI. Perderam-se outros comentários, sobre mais tratados de Aristóteles, sobre lógica, física e psicologia.

[1041] Op. cit., p. 23.

[1042] Op. cit., p. 27.

[1043] Em Sócrates e Platão, p. ex. Confira-se mais à frente o estudo sobre o pirronismo e o ceticismo.

[1044] Sharples, op. cit., p. 9.

[1045] Idem.

[1046] Op. cit., p. 27.

[1047] Idem.

[1048] Op. cit., p. 28.

pithanos, o que Sharples traduziu por *persuasivo* e *plausível*. Cícero converteu *pithanos* para o latim *probabilis*. Fílon de Larissa descreveu o problema, num claro retorno ao Platonismo, dizendo que as coisas não são apreensíveis pelo critério estóico, mas são apreensíveis tanto quanto a sua natureza permite [1049]e Antíoco simplesmente rejeitou o ceticismo e adotou a epistemologia estóica[1050]. Ou seja, como era de se esperar, em um assunto tão cavernoso, não se chegou a acordo algum.

E para piorar, ou resolver de vez a querela, apareceu Pirro, radicalizando o ceticismo acadêmico. Porque esse procurou uma via que tornasse possível o viver, mas ele propôs uma ética ou estética, uma postura, uma filosofia enfim, cuja conseqüência prática é o alheamento do mundo; quer dizer, Pirro propôs a suspensão completa do juízo acerca do mundo externo[1051]. Ainda que Sharples, citando Sexto, assinale que esse Pirro estivesse preparado para fazer asserções acerca de suas próprias experiências sensíveis[1052], deve-se reconhecer que tal é muito limitante, fazendo do indivíduo uma célula destacada do corpo social e na iminência de morrer, um animal sem as adequadas referências culturais para agir e garantir a sobrevivência digna a longo prazo, pois desconheceria como proceder para obter o mínimo em uma cidade, posto que seus parâmetros vitais são dados pelos sentidos e a vida em uma sociedade, além de instinto e marcadores pessoais, pressupõe a consideração da alteridade; na natureza suas chances seriam maiores, mas no mundo artificial construído pelos homens, são bem maiores as suas chances de derrocada [1053].

A postura cética-pirroniana decorre da impossibilidade de se ter certeza sobre a realidade, não sobre a sua existência, e assim, por temor do erro, suspende-se não apenas a emissão de opinião, assim o faz uma natureza prudente não radical, todavia, suspende-se o próprio juízo. Supondo-se aqui a coerência do cético com os seus princípios.

A conseqüência desejada por Pirro era a tranqüilidade da alma ou *ataraxia* [1054]; o que é razoável quando se imagina disputas intermináveis sobre teorias inconclusivas; ou pode-se dizer hoje, passados mais de dois mil anos, que estavam certos exclusivamente os estóicos, os céticos ou os epicuristas? Por outro lado, desconsiderar que os homens possuem uma ânsia, se não necessidade de saber, e que o desconhecido lhes instiga, e que o próprio mistério lhes é angustiante, significa passar por cima da sua natureza.

A impossibilidade da certeza decorre da incapacidade humana ou da qualidade das coisas?

Para Pirro, provavelmente da qualidade ou natureza das coisas; para os pirronistas tardios, da incapacidade humana [1055]. "As coisas são indiferentes, incomensuráveis e inelegíveis" diz Pirro na lembrança de Aristócles citado por Eusébio na *Preparação para o evangelho* (14.18.3=LS 1F) [1056].

Causa espanto o fato de que o termo *cético* no original grego signifique exatamente *inquiridor*? Visto que ele suspende a pesquisa por duvidar da certeza das coisas? Não propriamente. Porque a desistência do cético não se faz no começo da jornada, mas ao final. Ele não assume a incerteza das coisas por decreto ou teoria, contudo, por ter se cansado da

[1049] Idem.
[1050] Ibidem.
[1051] Op. cit., p. 29.
[1052] Idem.
[1053] Confira-se o estudo sobre o pirronismo e o ceticismo, logo mais à frente nesta Tese.
[1054] Op. cit., p. 29.
[1055] Op. cit., p. 30.
[1056] Op. cit., p. 29.

busca infrutífera em uma realidade eqüipolente, a partir da qual nada poderia ser decidido. Sharples, citando um outro comentador, R. J. Hankinson[1057], assim comenta o caso:

> "A suspensão do julgamento não é um "fim" no sentido de um gol, mas simplesmente onde terminamos ou o mais longe que chegamos. Porque o cético não assevera que as evidências contra o próprio ceticismo nunca mudarão; ao contrário, a suspensão cética do julgamento 'é uma espécie de condição superveniente na investigação moderada contínua', a qual não envolve ansiedade. Nem deve o cético ser pensado como pesando argumentos em cada lado da questão e construindo um caso para a suspensão do julgamento; o cético não chega a uma conclusão, mas vive uma experiência"[1058].

Talvez seja estranho repetir uma experiência que leva sempre ao mesmo resultado, todavia, não o fazer traria a alcunha de preguiçoso ao cético, ele seria atacado por seus rivais e, mais grave, perderia o risco de algum dia ser contrariado. Ou seja, de encontrar algo certo neste mundo de aparências e valores semelhantes.

Mais atrás algo foi dito acerca da Física (o modo de funcionamento da visão); e agora, no item *O que é a realidade*, a título de resumo, Sharples nos informa que em comum estóicos e epicuristas carregavam a crença de que a realidade identifica-se com o corpóreo[1059]; mas o que eles entendiam por corpóreo era bastante diferente. Evidentemente os céticos ficam de fora desse universo, porque só podiam discutir acerca da teoria do conhecimento.

Para os epicuristas, o corpóreo é uma porção de matéria descontínua e composta de átomos; para os estóicos, o corpóreo é contínuo. O que fica bastante esquisito de entender na forma de compreensão da física atual. Esclarece um pouco dizer que todo o universo é um só corpo para os estóicos e o corpóreo ou a matéria é contínua.

Então isso significa que não existe o vazio para os estóicos? Essa é a segunda diferença entre os epicuristas e os estóicos; se para os primeiros o vazio é condição inquestionável para o mundo, sem o qual não haveria o movimento, e a experiência mostraria o tempo todo que os corpos se movem nesse vazio, para os segundos o vazio só existe fora do mundo, o que é inteligível somente quando nos lembramos que o mundo um dia irá acabar em uma grande explosão de fogo e esse precisa de espaço para se expandir [1060], e o espaço, deduz-se, é vazio.

A base da qual partem tanto epicuristas quanto estóicos para as suas teorias, indica-nos Sharples [1061], é Platão; porque ele é quem vai dizer, com toda sua autoridade, que o real não deve ser caracterizado pela corporeidade, mas pela capacidade de afetar ou ser afetado por outras coisas [1062]. Daí os referidos helenísticos retomam o argumento proclamando que desde que apenas o corpóreo pode ter algum efeito, tudo o que assim proceder, deve ser tomado como corpóreo [1063]. Quer dizer, não é a materialidade propriamente dita, perceptível pelos sentidos, que define o corpóreo e conseqüentemente o real, mas a

---

[1057] *The Sceptics*, London, Routledge, 1995.
[1058] Op. cit., p. 31.
[1059] Op. cit., p. 33.
[1060] Op.cit., p. 34.
[1061] Op. cit., p. 33.
[1062] Idem.
[1063] Ibidem.

capacidade de afetar e ser afetado. Aí inclui-se, para os epicuristas e estóicos, a alma [1064]; para Platão, a alma, a justiça e a sabedoria são reais, embora não corpóreos[1065].

Tratando-se de explicar a realidade, Sharples vai ao seu começo; isto é, ele quer saber o princípio de tudo, como os pré-socráticos preocupados com a origem do universo. Então ele quer especificar que dizer que nada vem do nada (ou que todas as coisas vêm de alguma coisa precedente) não é igual a dizer que determinada coisa provém de determinada coisa, o que, segundo ele, nem Lucrécio nem Epicuro teriam deixado claro [1066]. Daí ele retoma Aristóteles e sua distinção entre forma e matéria, recordando-nos que a transmissão deve-se, sobretudo, à forma transmitida pelo gerador. Ele toma como exemplo a espécie humana: "Para Aristóteles, o fato de que alguma matéria é um ser humano deve-se à presença nela da forma de ser humano transmitida pelos pais, e o fato de a matéria ser de uma certa qualidade é *explicado* por ela ser a matéria para um ser humano, mais exatamente do que vice-versa"[1067]. E se para os estóicos a matéria é um contínuo (*continuum*) e em si mesma completamente sem forma[1068], indicando que a regularidade na natureza deve ser explicada pela presença de sementes de formas e tamanhos particulares, os epicuristas, de fato, estão negando a distinção aristotélica entre forma e matéria[1069], ou melhor, enfatiza Sharples, estão supondo que a matéria é inerentemente formada, como as partículas atômicas de certas formas e tamanhos [1070].

A conclusão mais importante que podemos retirar daí é que não diferem os átomos quanto à matéria que os constituem, somente à sua forma e tamanho, como já sabíamos[1071], o que lembra imediatamente a tabela periódica dos elementos. Quer dizer, todos os elementos da natureza são constituídos por matéria única, diferenciando-os características matemáticas, no caso de Epicuro, forma e tamanho (características geométricas), no da tabela periódica moderna, o número de elétrons, prótons, nêutrons e as partículas subatômicas. E aqui nós vemos determinada continuidade no pensamento epicurista.

Estabelecido o modo como as coisas são perpetuadas, Sharples se concentra no que seria o seu próximo degrau imediato, ou, a mínima porção da matéria.

Da investigação da primeira semente das coisas, vale ressaltar que o átomo não possui espaço vazio no seu interior, quer dizer, ele não possui interior, pois se tivesse, seria divisível, o que vai contra a sua definição mesma [1072], e que são partículas imutáveis dentro de um universo que é quase todo ele mutável [1073]. Outro argumento para a defesa da existência do átomo e de sua indivisibilidade é uma resposta ao paradoxo de Zenão de Eléia, o qual postulava a divisibilidade infinita da matéria. Ao que Epicuro, e antes dele Leucipo e Demócrito, responde que Zenão está errado na medida em que supõe que uma extensão finita de matéria pode ser dividida em partes infinitas; não pode. Há um limite para essa divisão, que então passará atingir a porção de matéria adjacente. Nos termos de Sharples: "Se uma extensão finita pode ser dividida em um número infinito de partes, cada

---

[1064] Op.cit., p. 34.
[1065] Op. cit., p. 33.
[1066] Op. cit., p.35.
[1067] Idem.
[1068] Ibidem.
[1069] Ibidem.
[1070] Ibidem.
[1071] Ver, por exemplo, a citação acima, que acaba na nota 1070.
[1072] Op. cit., p. 36.
[1073] Idem.

uma dessas partes precisa ter algum tamanho, se o todo precisa ter um, mas – Zenão supôs erradamente - um número infinito de partes, cada uma das quais possuindo tamanho, produzirá uma infinita, não uma finita extensão, contradizendo a presunção original" [1074].

Já sabemos de Epicuro que ele não se acanhava em recorrer ao dogmatismo de uma teoria quando o seu apelo aos sentidos e ao mundo material não bastavam para justificar suas intenções[1075]; e agora Sharples nos apresenta, senão de modo inédito, mas de forma mais clara, outra manifestação ladina de seu pensamento, a separação entre possibilidade conceitual e realidade. Epicuro introduz uma contradição aparente (para não dizer insustentável, se desejamos coerência entre teoria e experiência) entre o átomo e a idéia de átomo. O primeiro é sim, indivisível, mas a segunda possui um grau além na divisibilidade; falamos, claro das *mínima*. "Leucipo e Demócrito provavelmente não distinguiam entre a divisibilidade física e o ser divisível em pensamento. Porém, Epicuro assim o fez, provavelmente pela muito boa razão de que se os átomos precisam ter formas, e na verdade formas diferentes, eles precisam ser divisíveis em pensamento, embora não fisicamente", justifica Sharples[1076]. Isso não contradiria o princípio da indivisibilidade do átomo, porque outro limite é colocado para a divisão, mesmo em pensamento. As *minima* ou *mínimas* são igualmente em número finito em qualquer átomo[1077] e não contradiriam a experiência porque os sentidos, especificamente a visão, seriam incapazes de percebê-las, devido à sua dimensão, e para Epicuro, o que os olhos não vêem, o pensamento justifica.

A forma, o peso e o tamanho são as únicas propriedades permanentes do átomo[1078], o que faz do peso uma grandeza proporcional ao tamanho, já que todos os átomos são constituídos pela mesma matéria[1079]. De onde se deduz que os átomos maiores são mais pesados; todavia, o peso de um elemento é dado pela presença de mais ou menos vazio entre os átomos; por exemplo, o chumbo é mais pesado do que a lã porque contém menos vazio na sua composição[1080]. Outras características dos elementos, como a cor e a textura igualmente são fornecidas pelo que hoje chamamos de *moléculas*, ou seja, os arranjos de átomos; assim, o absinto é menos agradável do que o mel porque seus átomos são menos escorregadios, etc.

Os átomos estão em constante movimento, colidindo e rebatendo no vazio, e eventualmente formando compostos, se são de tipos semelhantes; a novidade aqui é trazida pela informação de que não apenas os átomos são divididos em unidades mínimas: o espaço e o tempo igualmente o são, o que faz com que os átomos não se movam continuamente, mas procedam aos pulos, estando em posições diferentes em momentos diferentes e deixando um espaço entre elas[1081]. Essa complexa teorização é introduzida, de acordo com Sharples[1082], para dar conta da movimentação integral de um átomo, pois se a sua movimentação fosse contínua, como nos dá a impressão de ser a dos corpos em tamanho natural ou acessível pelos sentidos, uma unidade *minima* poderia se interpor no movimento iniciado pelo átomo ao qual ela pertence, ocasionando assim a impossibilidade do

---

[1074] Ibidem.
[1075] Ver, por exemplo, *Segundo aspecto...*pp. 137 e 192.
[1076] Op. cit. p. 36.
[1077] Idem.
[1078] *Carta a Heródoto* 54, op. cit. p. 38.
[1079] Idem.
[1080] Ibidem.
[1081] Op. cit., p. 40.
[1082] Idem.

deslocamento, na verdade, um verdadeiro atropelamento, pois a unidade *minima* chegaria na posição posterior antes do próprio átomo em sua integridade. Para não deixar dúvidas, transcrevemos a fala de Sharples: "The presence in atoms of minimal parts indivisible, even in thought, in any case carries with it the implication of staccato movement, as otherwise an indivisible minimal part would, in the movement of the atom it goes to make up, have only half of itself outside its former position before the whole was outside, and that again is a contradiction in terms"[1083].

Para os estóicos, bem como para os epicuristas, a realidade é corpórea ou material; diferenciam-se os seus princípios. Aos estóicos, todo o universo é um simples sistema-mundo que associa o seu princípio ativo, Deus, ao princípio passivo, inerte e sem qualidades, a matéria. Deus está para o mundo como a alma está para o corpo, e ele o controla, segundo Crisipo, a partir dos céus, segundo Cleanto, a partir do sol (DL 7. 139) [1084].

Ocorre que os dois princípios, para cumprirem suas funções, agir e sofrer ação, precisam ser corpóreos, diferentemente de filosofias que tomam o princípio da ação como imaterial e somente os corpos como materiais, o caso da aristotélica. Dessa singularidade estóica decorre uma estrondosa estranheza, ao menos aos ouvidos acostumados à física newtoniana: "dois corpos podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo, na verdade, em todo lugar" [1085]. Claro que o problema se resolve na lembrança de que, para os newtonianos, o princípio ativo dos estóicos não cumpre as exigências de caracterização de um corpo ou porção de matéria.

Uma justificativa para a estranheza, embora não uma explicação, é oferecida por Sharples: os estóicos receberam muita influência de Heráclito de Éfeso e da *literatura* grega. Seria interessante conhecer de quais autores, mas Sharples silencia sobre os detalhes.

> "O *pneuma* é capaz de movimentos simultâneos para fora (provavelmente devido ao fogo) e para dentro (provavelmente devido ao ar), e a 'tensão' resultante (uma idéia derivada, como muito mais no Estoicismo, do filósofo pré-socrático Heráclito) é utilizada para explicar fenômenos tão diversos como o mecanismo da visão e a condição intelectual, e, por conseguinte, moral da alma de uma pessoa. De fato, Heráclito desempenhou para os estóicos um pouco do papel que os primeiros atomistas desempenharam para Epicuro, exceto que os estóicos, e especialmente Crisipo, buscaram apoio para seus pontos de vista também nas interpretações de uma gama ampla do pensamento e da literatura grega antiga, ao passo que Epicuro, na maior parte dos casos, rejeitou as tradições culturais e não aceitou nem as perspectivas dos primeiros atomistas sem uma crítica explícita"[1086].

Se para Epicuro existem os átomos e os corpos individuais no mundo, para os estóicos, esses últimos seriam não apenas entidades particulares, mas igualmente "modificações qualitativas da combinação subjacente dos princípios ativo e passivo" [1087]. Ou seja, embora primeiro se diga que a matéria é contínua para os estóicos, e depois que os corpos individuais também existem, a idéia de unidade para o mundo é bem mais presente nesses do que nos epicuristas. Se é que existe para esses, coisa possível de imaginar somente a partir da suposição de que as coisas são feitas do mesmo elemento primordial, os átomos. A

[1083] Ibidem.
[1084] Op. cit., p. 46.
[1085] Op. cit., p. 43.
[1086] Op. cit., p. 45.
[1087] Op. cit., p. 46.

implicação dessa interligação tão forte parece levar à conclusão, no plano especificamente humano, de que a felicidade individual só é possível paralelamente à felicidade geral. De todos os grupos humanos, de todos os animais, de todos os elementos do universo. Mas daí, bem pensando, tal seria uma utopia que condenaria os homens à infelicidade. Pois essa harmonia é impraticável. Temos inclusive pessoas que se incomodam e se enfurecem com a felicidade alheia. As implicações exclusivamente físicas do pensamento estóico devem ser consideradas para o caso: aqui sim, quer queiramos ou não, fazemos parte de um todo. Nenhum louco diria o contrário[1088].

Dessa *cosmovisão* unitarista dos estóicos decorre naturalmente o entendimento de que os fenômenos estão interligados entre si de maneira tal que eles seriam previsíveis. O que acaba gerando as especulações acerca do destino humano e conseqüentemente as tentativas de adivinhação. Na natureza, o encadeamento dos eventos de fato é previsível, não de modo absoluto, mas com um grau de certeza muito grande e que permite aos homens o seu controle; por exemplo, temos a certeza de que a natureza possui um ciclo de quatro estações de três meses cada uma, que onde há fumaça há ou acabou de haver fogo, etc. Grande foi a tentação de transpor para o caótico plano humano essa certeza, daí para as técnicas de antecipação do futuro foi um pulo. A adivinhação causou uma divisão no Estoicismo, alguns aceitando a sua possibilidade, como Alexandre de Afrodísia e Crisipo[1089], outros a colocando em dúvida, como Panécio [1090]; o argumento para que os primeiros aceitassem a possibilidade da adivinhação (Sharples não fala que os citados autores fossem defensores abertos da técnica) é a regularidade no universo e a hipótese de que tudo está predeterminado pelos deuses[1091]. Mas ainda que assim fosse, existe o fator humano, passível de falhas na interpretação dos sinais do universo. Quer dizer, deve-se colocar os dois pés atrás quando o assunto é a previsão do futuro e o limite do conhecimento. No fundo, o conhecimento total da realidade caberia a Deus, e não aos homens. Se é que Deus existe. Quase desnecessário dizer que para Epicuro a adivinhação representaria apenas mais uma fonte de perturbação para a alma, descartando-a, pois, completamente.

Relativamente à referida comparação na questão divina [1092], Sharples nos informa que "a perspectiva epicurista é diametralmente oposta à crença estóica na providência" [1093]. Quer dizer, para os epicuristas, os deuses existem, no que concordam com boa parte da humanidade, mas em nada se interessam pelos negócios humanos; hipótese sustentada para não introduzir uma contradição com a beatitude perfeita dos deuses, posto que cuidar dos homens representa preocupação. É o acaso a marca do mundo e do arranjo das coisas presentes nele, e nenhum agente divino opera sobre ele. É a matéria que determina a função das coisas, não há um princípio anterior à configuração física do mundo, por exemplo, vemos porque temos olhos e não temos olhos porque o princípio necessário da visão os criou[1094]. O que lembra bastante a ordem das coisas para a dicotomia dos existencialistas, nos quais o ser é primeiro e somente depois aparece a consciência. E, como já visto[1095], o entendimento correto da vida dos deuses tem valor para os homens na medida em que lhes

[1088] Ver também mais acima, pp. 228 e 231.
[1089] Op. cit., p. 49.
[1090] Op. cit., p. 51.
[1091] Op. cit., p. 49.
[1092] Confira logo atrás, p. 225.
[1093] Op. cit., p. 56.
[1094] Idem.
[1095] *Primeiro aspecto*, p. 91.

é modelar e lhes orienta para a felicidade na vida. Felicidade, é claro, entendida como tranqüilidade, a meta suprema de Epicuro.

Essa tranqüilidade que os deuses de Epicuro possuem eternamente no espaço intramundos, os deuses ou o deus dos estóicos atingiria apenas uma vez quando da destruição do mundo em sua periódica conflagração:

> "Sêneca (*Cartas morais* 9.16) usa o descanso de Zeus nesse tempo (da conflagração) como uma analogia do retiro do sábio em seus próprios pensamentos no tempo de infortúnio; a idéia do retiro de Deus já estava presente em Platão (*Político* 272 E, *Timeu* 42E) e retoma a esfera do pré-socrático Empédocles (KRS 358[1096]). Talvez seja nesse tempo que o Deus estóico desfrute da tranqüilidade da qual os deuses epicuristas desfrutam sempre"[1097].

Imagem que a nós está mais para uma semelhança com Nero tocando a lira enquanto Roma incendeia do que propriamente a de tranqüilidade.

A seguir Sharples ousa aproximar o ciclo de destruições e recomeços dos estóicos com o processo de esgotamento atômico existente dentro da física epicurista: "Outra vez, apesar de todas as diferenças, ocorre uma certa similaridade entre as teorias estóica e epicurista; porque o sistema-mundo epicurista no universo infinito igualmente tem seus ciclos de vida fixados"[1098]. Todavia, existem diferenças irreconciliáveis entre eles: pode-se falar mais propriamente de um ciclo no caso estóico, porque há uma retomada do mesmo sempre, inclusive os mesmos eventos, os mesmos seres, os fenômenos particulares em sua idêntica dimensão. No caso epicurista, há um processo de aglomeração atômico e depois de desintegração desses aglomerados, mas esses nunca se repetem, ou se isso vier a ocorrer, é da ordem do acaso, e aqui um ciclo só pode ser imaginado mais propriamente se se referir ao processo de formação e destruição dos aglomerados atômicos, não que a sua identidade original seja obrigatoriamente retomada.

Qual o sentido de inter-relacionar a estrutura da matéria com os deuses? Parece-nos que está na tentativa de oferecer um propósito para aquilo que segundo determinadas leituras, a moderna, por exemplo, é tão somente um dado estanque. Quer dizer, as coisas do universo, os seus elementos, particularizados na água, no ar, no fogo, em rochas, etc., careceriam de uma significação; desse modo, a presença de um deus criador e organizador dos elementos supriria uma falta de sentido para essa coisa toda que está aí, aparentemente sem uma razão. A tese funciona perfeitamente para os estóicos, aos quais o universo não só é criado por Deus, mas também direcionado por ele para o bem estar humano. Mas absolutamente não funciona para os epicuristas, cujo princípio é o caos, e o caos não apenas no começo, mas na ausência de direção e finalidade. É uma necessidade psicológica dos estóicos que os fazem atribuir um sentido transcendente ao universo. Como ocorre ao espírito humano em geral e à muitas religiões, para não dizer todas. Depois eles encontram explicações filosóficas para suas propostas. Os epicuristas nos parecem estar um passo além, pois se furtam a misturar as coisas. Evidentemente essa é uma leitura bastante pessoal das motivações filosóficas de determinada escola; seria como tentar explicar a ação de alguém sem a sua permissão ou sem informações de seu fórum íntimo. Mas estamos aqui exatamente para isso, arriscar. E, outrossim, histórias da filosofia meramente descritivas a partir do que seus próprios autores desejam dizer, existem já às dezenas nas estantes das livrarias.

[1096] Kirk, Raven, Schofield, The Presocratic philosophers, *Cambridge University Press*, 1983.
[1097] Op. cit., p. 48.
[1098] Op. cit.,p. 49.

O que chamamos aqui de 'furtar-se de Epicuro na questão teológica', outros chamam de *ateísmo*; segundo Sharples, muitos críticos antigos viam na introdução dos deuses no pensamento epicurista simplesmente uma falta de convicção no que ele mesmo dizia, em suas próprias palavras: "Para muitos críticos antigos o reconhecimento de Epicuro da existência de deuses afinal era simplesmente uma evidência de que ele não teve a coragem de suas convicções" [1099]. E para tais críticos, por outro lado inominados, não havia diferença entre propor a existência de um deus indiferente e o ateísmo[1100]. Coisa que anteriormente Platão proclamava [1101]. Note-se que Sharples não se refere à falta de coragem devido ao que ocorria aos ateus à época de Epicuro, o que pode ser interpretado tanto quanto o medo da pena capital como uma falta de convicção íntima nas próprias idéias[1102] .

Sharples prefere assumir que a idéia de deus está perfeitamente integrada no sistema de Epicuro, ressaltando a forma através da qual nós o perceberíamos, imagens atômicas agindo diretamente sobre a mente[1103]. Os deuses não poderiam ser simplesmente construções mentais porque certas composições são corretas, pois logicamente consistentes, e outras, como a sua preocupação com o mundo, erradas, porque inconsistentes com sua beatitude[1104]. E uma vez que suas imagens são acessíveis apenas pelo pensamento, estando presentes em toda parte, a doutrina de Epicuro aproveita parar asseverar a onipresença do divino. Onipresença, como no caso de todas as grandes religiões e dos estóicos, o que lhe deixa faltando as outras duas características do deus dos cristãos e dos estóicos, onipotência e onisciência. Essa última até que ele possuiria, dado o tempo que ele tem para não fazer absolutamente nada a não ser cuidar do próprio umbigo. E devido ao fato de que a argumentação do próprio Epicuro diz que ele não *está* interessado nos problemas humanos e não que os desconheça.

Após cuidar do todo, Sharples cuida exatamente da identidade dos sujeitos particulares, especificamente os humanos, os quais são divididos em alma e corpo e em cujas ações e emoções estão implicadas tanto a sua dimensão imaterial quanto material. Mais do que ocorre ao pensamento moderno, no qual, por exemplo, Psicologia e Psiquiatria fazem tremendo esforço para conjuntamente atingir a compreensão do funcionamento da entidade humana e a cura para seus males imateriais ou secundariamente relacionados ao corpo.

Em "What are we"? Ou, em bom português, "O que somos nós?", uma primeira distinção é trazida no tocante a algo que parece ser apenas terminologia, mas que vai além, pois envolve a utilização de conceitos e seus significados em tempos diversos, o que os recoloca em patamares de compreensão que pedem o olhar para a sua especificidade; trata-se da tipificação das idéias de *mente* e *alma*. *Mente*, repara Sharples, é um conceito de utilização tipicamente moderna, principalmente depois que Descartes o utilizou para distinguir os homens dos animais, atribuindo aos primeiros a racionalidade e deixando em comum com os segundos outras funções[1105]. A *alma* para os antigos envolvia tanto o pensamento como o impulso vital; quer dizer, os antigos pareciam estar mais interessados em separar o

[1099] Op. cit., p. 56.
[1100] Op. cit., p. 57.
[1101] Idem.
[1102] Ver *Primeiro aspecto,* p. 94.
[1103] Op. cit., p. 57.
[1104] Idem.
[1105] Op. cit., p. 59.

animado do inanimado do que em se distinguir hierarquicamente dos animais. O resultado é a tríplice esquizofrenia hodierna, de um lado, a mente, do outro, o corpo e no outro, a alma.

Para Epicuro, tanto a alma como o corpo são feitos de átomos e estão de tal modo imbricados que um não pode sobreviver sem o outro. Ao menos no que diz respeito ao ser humano. Relativamente aos outros seres vivos, nada nos é informado, se possuem alma ou não ou se podem sobreviver com a separação desses elementos. Suponho porque Epicuro não estivesse interessado em fazer uma *Ciência natural*, tal qual o fez Aristóteles.

Os átomos sobrevivem à morte do corpo e da alma, que se desintegram irreversivelmente. Eles até podem formar outra alma (sobre outro corpo também nada nos é dito. A referência está em Lucrécio, *Rerum natura*, 3.854) [1106]. Mas imagine-se a probabilidade de isso ocorrer em um universo infinito.

O que afeta o corpo, afeta a alma, como o demonstra o argumento de Sharples: "O fato de que a alma, entendida em termos de pensamento e consciência, possa ser afetada durante sua vida por lesão, álcool, doença e senilidade, mostra sua condição perecível, e é inconcebível que a consciência possa sobreviver sem os órgãos dos sentidos" [1107]. E, presumimos, o que afeta a alma igualmente afeta o corpo; o que pode ser deduzido a partir da seguinte passagem:

> "A alma se estende através do corpo, mas a sua porção central, o centro da consciência..., está localizado no peito..., dado que é lá que sentimos as emoções (Lucrécio, op. cit., 3.140 ff. Existem exceções no mundo antigo, Platão, Alcmeon e Galeno localizavam a inteligência na cabeça, adverte-nos Sharples[1108]). A *anima* estende ao longo do resto do corpo funções semelhantes àquelas que agora sabemos o sistema nervoso desempenhar (embora não seja identificado com ele), transmitindo sensações do resto do corpo para a mente e impulsos de movimento da mente para os membros"[1109].

Ou seja, se a mente transmite para o corpo, é razoável presumir que a alma também o faça. E para reforçar a hipótese, vem a seguir: "A sensação não é, todavia, uma propriedade só da alma, mas do composto de corpo e alma" [1110].

A entidade humana particular é, portanto, definida a partir de sua realidade física tanto quanto anímica. Não é um ato de vontade que se sobressai ao físico. O indivíduo deve ser considerado como produto social e atômico.

No tocante à parte atômica, os indivíduos, e particularmente suas almas, são constituídas por quatro tipos de átomos, do tipo do calor, do vento ou sopro, do ar e de um quarto tipo, o mais fino deles e o primeiro a ser afetado na sensação [1111].

A predominância de um dos elementos determinará o caráter do sujeito. Psicologia igualmente conhecida [1112]. Essa determinância, entretanto, não é absoluta. Mesmo porque chocaria com a idéia de liberdade que Epicuro quis introduzir em seu sistema e contra o determinismo de Demócrito. Ou seja, qualquer um é capaz de alcançar os preceitos da vida feliz de Epicuro. O elemento quente indicaria a personalidade raivosa, o vento a medrosa, o ar, a plácida. Do quarto elemento, Sharples nada fala nesse sentido. O que sugere que ele

---

[1106] *Apud* Sharples, op. cit., p. 60. Veja-se também *Primeiro aspecto...,* p. 84, por exemplo.
[1107] Idem.
[1108] Op. cit., p. 60, nota 4.
[1109] Op. cit., p. 60.
[1110] Idem. Para mais acerca do assunto, ver *1.O conceito de felicidade em Epicuro.*
[1111] Op. cit., p. 61. A descrição já é conhecida, ver *Primeiro aspecto: A explicação da filosofia de Epicuro relacionada à felicidade*.
[1112] Idem.

não determina ou indica um tipo específico de personalidade. Mas para dar conta desse oco, o autor introduz uma longa exposição, o que é sintoma da dificuldade de encontrar um lugar na teoria epicurista para tal natureza fugidia. Os átomos do quarto tipo são menores e mais móveis do que todos os outros, e assim devem ser para explicar os distintos processos de consciência e pensamento[1113]. Imediatamente aparece então a hipótese de que tais átomos ajam apenas na cabeça dos homens, fazendo também do pensamento uma questão material e orgânica, não algo transcendente à natureza biológica humana. O que sabemos hoje em dia ser verdade, posto que os pensamentos são produto de conexões entre os neurônios, as chamadas sinapses. Contudo, para Sharples, os problemas trazidos por tal átomo idiossincrático, mas ainda assim um átomo, com sua forma, tamanho e peso, como qualquer um deles, são dois. O primeiro é que eles não têm referência no mundo sensível, os objetos da experiência não mostram qualquer paralelismo com eles[1114]. Não obstante, como os demais átomos, eles estão presentes em abundância no mundo, o que reforça a suspeita inicial de que eles são de uma qualidade específica atuando apenas na cabeça e no pensamento:

> "Epicuro, de fato, está postulando uma especial 'matéria de alma' [alma-matéria, no original] (ou, estritamente falando, átomos que possuem uma função especial nas almas, mas em nenhum outro lugar) para explicar os fenômenos da consciência. Átomos da quarta, inominada espécie, devem estar presentes por todo o mundo - tanto o princípio do equilíbrio quanto a dispersão dos átomos de uma alma individual quando da morte requerem isso; porém, eles não têm efeito direto ou significância detectável a menos que estejam dentro de uma alma" [1115].

O segundo está na admissão de que componentes inorgânicos possam fazer parte do corpo orgânico. Nos termos de Sharples, e, portanto, dos atomistas com os quais ele está lidando, Lucrécio e Epicuro, a admissão de que o corpo animado possa ser constituído por corpos inanimados [1116]. Hoje em dia isso é uma obviedade e qualquer colegial sabe que o carbono é a base da vida dos organismos terrestres. Nos longínquos tempos de Epicuro, todavia, deveria representar um choque. O problema desloca-se para o princípio vital. Os átomos por si só possuem essa centelha? De onde parte a vida? Esse é o ponto. Para as religiões, a tal centelha é divina; para Epicuro, isoladamente os átomos são incapazes de produzir ou gerar vida. É a reunião deles, sob determinadas circunstâncias, que redundam em vida.

Se todos os elementos da natureza fossem congelados por um instante, reduzindo aqueles que realizam movimento visível à mesma condição dos que não o realizam, que conclusão imediata teríamos da imagem? Certamente de que nela há uma harmonia e de que seus elementos estão perfeitamente integrados. Todos já viram uma cena dessa num quadro pintado por um hábil artista, nos quais, apesar da vida diversa sugerida, reconhecemos que todos os elementos pintados estão paralisados. Seguindo esse raciocínio, diremos que vistos dos lados de fora, todos os seres humanos são iguais. Perfazendo um conjunto no qual não se destacam razões idiossincráticas. O que definirá então a individualidade de cada um desses elementos do conjunto humano é a sua vida interna. O complexo de suas escolhas e rejeições. Ou seja, é o indivíduo que define a si mesmo. Importa secundariamente se ele tem olhos azuis ou pretos, se é alto ou baixo, fatores que o distingue dentre os semelhantes e para os semelhantes (e antes da formação da consciência, para ele mesmo. Depois disso, a

[1113] Op. cit., p. 62.
[1114] Idem.
[1115] Ibidem.
[1116] Op. cit., p. 63.

sua porção fenotípica se faz uma referência à qual se recorre para o reconhecimento). É a sua determinação anímica que vai caracterizá-lo como unidade dentre o grupo dos humanos. Determinação a qual pode, inclusive, colocar a mencionada porção fenotípica à frente da instância interna, fazendo do sujeito um fantoche das aparências e da opinião alheia ou uma criatura esvaziada da riqueza que traz a possibilidade de exploração da própria alma.

Nesse contexto é que a presença do quarto átomo se faz relevante. Ou mais relevante do que a dos outros três. Pois é ele que viabiliza a possibilidade de uma identidade pessoal. Ou, possibilita o sujeito afirmar sua vontade particular de ir ou ficar, tomar ou negar, etc. Já vimos isso por aqui[1117]. Mas sob o ângulo de Sharples podemos rever o assunto com essa perspectiva diferente, pois até agora não se associou o átomo de quarto elemento ao desvio atômico ou *clinamen*. O *clinamen* apenas foi agregado à física epicurista para dar conta da voluntariedade das ações humanas. Muito embora o próprio Epicuro tenha postulado, segundo Sharples [1118], o desvio atômico, *clinamen* é nomenclatura posterior, para justificar o processo de colisão e rebotes dos átomos e para quebrar a inexorável seqüência de causa e efeito que, em caso contrário, poderia existir.

Então quer dizer que o quarto átomo seria o responsável pelas ações voluntárias dos indivíduos? Contudo, se assim o for, isso não recairia num determinismo que tanto os epicuristas desejavam evitar? E ainda, não significaria isso identificar o indivíduo com um aglomerado ou uma corrente de átomos?

Antes de tudo, deve-se esclarecer que não ocorre a identificação do sujeito com sua realidade atômica. Aliás, o núcleo primeiro do indivíduo não é identificado ou ao menos questionado por Epicuro e pelos epicuristas. Diríamos mais, que é no pensamento helenístico que a idéia de um *ego* é esboçada. Depois é preciso dizer que os átomos são usados para justificar o desvio ou ação voluntária do sujeito, não que eles sejam a sua causa. O *eu* permanece não formalmente declarado, o que leva a sua identificação a um plano subjetivo. O fenômeno da interação indivíduo-átomo de quarto elemento não é explicado, o que nos deixa livres para interpretações. E a nossa vai no sentido de que, quando o deseja, o sujeito realiza uma escolha, e essa escolha se utiliza, no plano atômico, operando na inteligência e em última instância, no cérebro, dos átomos de quarto elemento[1119].

Não se deve supor, avisa-nos Sharples, que a introdução do elemento errático represente a chegada do caos no mundo e na própria cabeça; em suas palavras, "a suposição de que o comportamento humano não é inteiramente previsível necessariamente não implica em que ele seja totalmente imprevisível" [1120]. Ou, dito de outro modo, a regularidade permanecerá como regra e o imprevisível como exceção.

[1117] Por exemplo, *Primeiro aspecto: A explicação da filosofia de Epicuro relacionada à felicidade.*

[1118] Op. cit., p. 64.

[1119] O resumo da situação complexa e indefinida se vê em: "Importa relativamente pouco se nossas escolhas *exploram* desvios que existem entre os muitos que de todo modo ocorrem constantemente, ou se nossas escolhas *causam* os desvios dos átomos em nossas mentes, como Sedley argumenta (embora isso seja, em ambos os casos, duvidosamente coerente - se todos os desvios são sem causa no nível atômico, é difícil ver o que pode significar dizer que alguns são causados por escolhas e outros não - e difícil de reconciliar com a evidência anterior), ou se o desvio no nível atômico e a escolha no da alma como um todo estão simplesmente correlacionados de algum modo" (op. cit., p. 66).

[1120] Op. cit., p. 65.

Como no caso dos epicuristas, Sharples começa explicar a entidade humana estóica a partir de sua alma. E essa, como sabemos, é uma parte do espírito divino ou *pneuma* espalhado por todo o universo. Nesse sentido, tranqüilamente podemos dizer que *nós somos deus*.

É o grau de tensão que explica o funcionamento da alma para os estóicos, ao invés do arranjo e movimentação atômica, como ocorre para os epicuristas. Mas como as almas epicuristas, as estóicas também não sobreviverão à destruição do corpo, no máximo as melhores durarão um pouquinho mais do que as outras, devido exatamente, ao seu grau de tensão: "Para Crisipo, as almas das pessoas justas, possuindo uma tensão maior, sobrevivem mais após a sua morte" [1121]. Cleanto é mais generoso, afirmando que as almas duram até a grande conflagração universal[1122] . Todavia, exatamente como funciona a tensão agindo sobre a alma, não nos é explicado. Do que se viu, pode-se apenas dizer que uma maior tensão resulta numa resistência maior. O que é o oposto do que ocorre na Física em geral, na qual se verifica que um corpo relaxado possui maior capacidade de resistência a choques. Por outro lado, não se diz de que forma as tensões atuam sobre a alma, fazendo-na mais raivosa, mais medrosa, etc., como os átomos na Psicofisiologia epicurista.

A alma, segundo Crisipo, é dividida em oito faculdades, os cinco sentidos, a capacidade de reprodução, o poder da fala e o *hegemônikon* ou porção diretriz[1123], a qual tanto os estóicos em sua maior parte como os epicuristas localizavam no peito [1124]. Para justificar a presença da parte mais importante aí e não na cabeça, Crisipo usava o argumento de que as emoções são sentidas aí, de que a fala provem daí e de que quando alguém aponta para si mesmo dizendo "sou eu", ele não aponta para a cabeça, mas para o peito[1125].

Para os estóicos, a alma não deseja. O que estabelece uma diferença importante com a alma platônica e aristotélica, a qual possui uma região ou função correspondente ao desejo ou apetite[1126]. O *hegemônikon* apenas pesa aquilo que lhe chega (ou raciocina sobre), mas não deseja coisa alguma. Depois desse exercício ele pode ou não dar o seu assentimento ao que lhe é oferecido, ou, tecnicamente falando, à impressão ofertada.

Essa posição leva a uma mais interessante diferenciação estóica: emoções são julgamentos. "Se tememos ou desejamos alguma coisa, isso se dá porque recebemos uma impressão ruim ou boa e escolhemos anuir a essa impressão" [1127]. Lembrando que o senso comum relativamente às emoções as opõem exatamente ao juízo. A esse, elas são impulsos primários, irrefletidos. E que apesar de poderem ser prejudiciais, carregam em si uma carga considerável de prazer. Na economia geral e teórica dos estóicos, apenas a imoralidade é o mal e apenas a virtude é o bem, contudo, as ações particulares atingem imediatamente os seus agentes. E uma emoção pode se transformar em uma paixão quando ela ajunta um ímpeto próprio a si; mais propriamente quando uma *emoção errada* agrega tal impulso; nas palavras de Sharples: "Julgamentos errados se tornam paixões quando eles ajuntam um ímpeto próprio, ou, como Crisipo coloca, isso antes se dá quando, tendo começado a correr,

[1121] Op. cit., p. 67.
[1122] Idem.
[1123] Ver também *1. O conceito de felicidade em Epicuro*.
[1124] Op. cit., p. 67.
[1125] Idem.
[1126] Op. cit., p. 68.
[1127] Idem.

o indivíduo acha difícil parar" [1128]. Ou seja, temos emoções certas e emoções erradas a seguir. Cabe à razão indicar o caminho correto. E quando ela falha, corremos o risco da paixão. O que faz da paixão não um torvelinho de sensações, porém, um fenômeno da razão mal acabada. É secundariamente que os sentimentos devem ser associados à paixão. Afinal, como sabemos, não é possível evitar os sentimentos, mas é possível dizer-lhes sim ou não de acordo com a nossa natureza ou razão.

As paixões implicam em um duplo julgamento, e um duplo julgamento errado; porque a princípio elas implicam na crença de que o mal está presente, sendo esse imaginário, e na crença de que é correto sofrer:

> "Além do mais, numa paixão um duplo julgamento está envolvido: angústia é a crença de que o mal está presente *e* a crença de que é correto estar angustiado (Pseudo-Andrônico, *Das Paixões* 1 = LS 65B), o que explica porque a angústia diminui com o passar do tempo, a primeira crença persistindo, mas a segunda, não (Galeno, PHP 4.7.12ff. = LS 650). Tanto Pseudo-Andrônico como Galeno falam da angústia em termos de uma contração física da alma, e isso é característico; o mental e o físico não estão separados para os estóicos" [1129].

Todas as paixões são ruins. Não há uma única que seja boa, porque elas refletem um julgamento errado. E se levadas adiante, sabemos onde vão dar. "Paixões, prazer, angústia, desejo e medo e suas muitas subdivisões (D.L. 7. 110) - são todas ruins porque elas refletem julgamentos errados sobre o bem e o mal supostamente presentes e futuros" [1130]. Levadas ao pé da letra, tais palavras ressoam de modo áspero, pois algumas das mencionadas 'paixões' trazem evidentes benefícios; por exemplo, o prazer moderado é bem vindo e o medo salva os homens de situações em que eles, de fato, correm perigo. Os estóicos respondem que existem as contrapartes positivas para essas paixões. Não que existam *boas paixões*, mas existem bons sentimentos que lhe fazem oposição. E a referência de partida é o sábio. Este é um *apathês*, quer dizer, ele está isento das paixões, mas não dos sentimentos. Ele possui os bons sentimentos, *eupatheiai* [1131].

> "Correspondendo ao desejo e ao medo existem o 'querer' e a 'cautela' ou o 'sábio evitar', e correspondendo ao prazer existe o 'gozo' (DL 7.116 = LS 65F [1132]). 'Gozo' e 'querer' estão relacionados a um bem verdadeiro, a virtude, presente e continuando no futuro, respectivamente; 'cautela' será o evitar fazer a coisa errada. Não existe um 'bom sentimento' correspondente à dor, i.e., relacionado ao mal presente, porque isso poderia ser a aflição de um mal real, ou seja, isso seria a imoralidade; para o sábio tal é obviamente irrelevante, e mesmo para a pessoa não virtuosa a reação correta é não ficar angustiada por suas próprias imperfeições, mas tentar melhorar"[1133].

Seguir uma paixão significa seguir uma razão torta; e anuir a uma emoção algumas vezes significa anuir a uma emoção errada. Como separar as coisas? Como não se deixar envolver pela sedução de um aparente bom sentimento? É o desenvolvimento da razão e a experiência que ensinarão aos pobres humanos diferenciar a insídia do factualmente positivo; diz Sêneca em *Da brevidade da vida*: "Nada é menos do feitio de um homem

---

[1128] Ibidem.
[1129] Ibidem. Ver também p. 9, nota 17.
[1130] Op. cit., p. 70.
[1131] Idem.
[1132] Os termos correspondentes em inglês são os seguintes: desejo= desire, medo = fear, querer = wish, cautela= caution, o sábio evitar = wise avoidance e gozo = joy.
[1133] Op. cit., p. 70.

ocupado que viver; não há nada cujo conhecimento seja mais difícil...Devemos aprender a viver durante toda a vida, e, fato mais espantoso talvez, durante toda a vida devemos aprender a morrer" [1134]. Some-se a esse quadro preocupante o fato de que o determinismo sonda os indivíduos particulares não apenas no pensamento atomista, outrossim, também no estóico, posto que neste tudo está programado pelos deuses para acontecer e se repetir indefinidamente. O quanto um indivíduo é livre nesse universo? E o quanto nele está pré-determinado e ele não pode evitar? Já vimos como o caso funciona para os epicuristas[1135]. Mas no caso dos estóicos, como se opera a liberdade de escolha num mundo pré-determinado? Deve-se primeiro dizer que a possibilidade de escolha existe nessa disposição que parece ser fatalista; e os estóicos a explicam a partir do fenômeno da ignorância [1136]: se o indivíduo é ignorante e desconhece que não pode lutar contra o universo, ele luta, e sofre, recusando-se a dar anuência àquilo que é inevitável; se ele é sábio e conhece a sua pequenez diante do absoluto, ele escolhe dizer amém para tudo aquilo que o universo lhe dispõe, assim evitando o sofrimento[1137].

Sharples atenta para a hipótese de que a anuência aos eventos do destino é a chave que faz funcionar eficientemente todo o mecanismo, atribuindo certa responsabilidade ao *sujeito* e fazendo-o, dessa maneira, um *agente*:

> "Segundo, a responsabilidade é mantida em um sistema determinista porque nossas ações fazem uma diferença mesmo embora elas sejam pré-determinadas; dizer que certas coisas são destinadas a acontecer não significa que elas estão destinadas a acontecer indiferentemente do que qualquer um faça antecipadamente, mas ao contrário, que certas conseqüências e as ações necessárias para atualizá-las são 'co-destinadas' com um sujeito"[1138].

De onde decorre que a primeira obrigação do homem não é propriamente agir, mas alcançar a consciência de como as coisas funcionariam e assim cooperar para esse funcionamento. Dizer sim ou não é uma das opções dos homens; acertar ou errar, está na dependência da sua condição. De sábio ou de tolo. De todo modo, a responsabilidade continua sendo sua. E de que modo uma escolha humana ou um erro humano agiria sobre o universo? O plano

---

[1134] Livro VII, cap. 3. p. 55, op. cit.

[1135] Mais atrás, p.237, e especialmente nota 1119.

[1136] Rever a análise de Moreau logo atrás.

[1137] Carneades teria uma terceira via para a liberdade humana, situada entre o desvio atômico epicurista e o determinismo dos estóicos. Para o cético, a escolha humana não se vincularia à realidade que envolve o sujeito, estaria calcada exclusivamente nele. Por isso mesmo se chamaria liberdade humana: "As escolhas humanas livres não são pré-determinadas, mas igualmente não deixam de ser causadas, porque a causa está na natureza da própria ação voluntária" (op. cit., p.80). Tal posição, que parece a mais comum dentre o comum dos humanos, já que a maioria atribui exclusivamente à própria vontade a direção de seus atos, deu origem, segundo Sharples (idem), a uma tradição voluntarista ou àquelas que ele chama de *teorias modernas do 'agente causador'* (ibidem), como a de um certo Richard Taylor (desse é dito, confira-se nota 27, p. 80, op. cit., que ele tem um artigo chamado *Determinismo* na *Enciclopédia de Filosofia* de P. Edwards, N.Y. MacMillan, The Free Press, 1967, vol. 2., p. 369). Essa solução é rejeitada pelo próprio Sharples, o qual não vê a possibilidade de uma decisão individual deixar de afetar o mundo físico no qual se insere o sujeito que decide. E, acrescentamos, sem que uma decisão individual deixe de ser afetada pelo meio. Nas palavras do comentador: "Dizer que a causa da ação reside no agente, ou que as escolhas humanas são diferentes em tipo dos eventos físicos e devem ser discutidas em termos diversos, não altera o fato de que *no* nível dos eventos físicos - o qual as escolhas humanas seguramente afetam – ou todo resultado é a inevitável conseqüência da situação precedente, ou nada o é" (ibidem).

[1138] Op. cit., p. 75.

original desse continuaria o mesmo? Ou sofreria alterações? Se o plano original contasse com um sim de um sujeito particular e esse dissesse não, haveria uma segunda tentativa do universo para fazê-lo dizer sim? Absolutamente. Nem se o homem fosse o rei de Tebas. Pode-se deduzir do postulado pelos estóicos e por Sharples que as duas, ou quatro, possibilidades, o sim e o não, a ciência e a ignorância do sujeito particular, estão contempladas pelo plano do universo. Esse não mudaria seu curso por conta de um simples mortal. Não citamos despretensiosamente o rei de Tebas como exemplo. Sharples recorre ao pai de Édipo, Laio, para demonstrar como funciona a mecânica do universo na mente epicurista: Laio foi avisado pelo oráculo que poderia ser morto por seu filho. Deitar-se com uma mulher, no caso, a sua própria, Jocasta, foi o risco que ele assumiu. A responsabilidade é todinha dele[1139].

Exclusivamente o sábio está livre do peso da escolha de dizer sim ou não e de, conseqüentemente, errar. Porque, paradoxalmente, ele se faz escravo do destino, sempre dizendo sim. A terminologia é nossa; já vimos que para os estóicos se trata de sofrer ou não sofrer aceitando-se uma luta contra o destino. O sábio sempre aceita o que lhe vem e só pede o que está nos planos do mundo para ele. Pode ser sábio no sentido de evitar o sofrimento, todavia, parece igualmente uma postura covarde. "Liberdade consiste em nunca ter o desejo frustrado" diz Sharples [1140]. O que faz dos estóicos, numa leitura psicanalítica (ou *psicanalizada*), eternas crianças. Temerosas de dar um passo além por conta do pavor que o pai lhes inspira. E aceitando como justa a dor que ele lhes inflige.

Para aliviar um pouco essa imagem, é bom olhar para que o diz Sharples relativamente ao conhecimento do futuro; o sábio estóico não conhece o vir-a-ser, como alguns poderiam supor. Tal é propriedade de Deus. Então, o que ele faz, é agir segundo o seu limitado conhecimento da realidade: "... Exatamente porque mesmo o sábio não conhece tudo aquilo que o futuro reserva, ele agirá de maneira que pareça apropriada dado o grau de compreensão do futuro que ele possua e seu conhecimento dos princípios gerais; contudo, ele agirá sempre 'com reserva', estando preparado para aceitar, se as coisas forem contra sua intenção original, que isso é o melhor que poderia acontecer" [1141].

Diante desse quadro, para finalizar, perguntamos: ser feliz é destino inelutável ou os homens podem construir a sua própria condição? De tudo o que vimos, podemos com certeza dizer que no pensamento estóico está pré-determinado para os mortais ser feliz *e* ser infeliz, cabe a ele anuir a um dos desvios do destino, àquele que lhe chega. A medida do seu sucesso localiza-se na sua própria capacidade. Então, a verdadeira felicidade não está em atingir esse estado complexo, mas em buscá-la. Porque alguns estão destinados a serem felizes no sentido da maior realização (da plena, achamos que ninguém está), outros, não, por mais que se esforcem. Por isso, a esses compete compreender que, parafraseando os cristãos, *o reino de Deus está em vós*, ou seja, eles devem contentar-se com as suas ações corretas, posto que o resto, as conseqüências de seus atos, eles não controlam[1142]. É o momento de, bem mais legitimamente do que Pilatos, lavar as mãos. Resta ao infeliz o consolo de ter tentado. Ou, numa perspectiva superior, fazer da tentativa a felicidade em si mesma. Conquistar o estado anímico que liberte a satisfação do objeto do desejo e a vincule ao ato de sua perseguição parece ser a resposta para o grande problema do querer humano,

[1139] Idem.
[1140] Op. cit., p. 76.
[1141] Idem.
[1142] Ver p. 78, Sharples, op. cit.

um buraco que não fecha e que é preenchido ou com glórias ou com lágrimas. De estômago vazio, o monstro não permanece.

Sharples acaba por não oferecer uma idéia objetiva da identidade humana. Ele toma as referências clássicas da Filosofia para a alma e se detém por aí, no máximo, no caso dos estóicos, chegando às paixões, ponto importante da condução humana obliterada quando do tratamento do Epicurismo. Podemos tentar o que Sharples não fez, oferecer uma breve definição do que é o ser humano, considerando nossas grandes limitações tanto em Psicologia quanto em Filosofia. A partir das informações obtidas de Sharples e da observância da humanidade enquanto participante do seu conjunto, diremos que são os homens, respondendo a Epicuro, uma entidade composta de átomos e que desse modo em nada destoa do universo no qual está inserido. Assim como o restante do universo, ele é organizado em um primeiro momento, de modo casual e em algum dia será destruído, com as unidades básicas de sua formação se dispersando pelo cosmos, para eventualmente se reunirem em outro aglomerado mais complexo. Os homens diferenciam-se do restante do universo não na medida em que seriam eleitos pelos deuses, como o querem as religiões em geral e os estóicos em particular, mas porque são dotados de consciência, que lhes permitem, se eles souberem usá-la, uma vida semelhante à dos deuses. Essa consciência possui dois planos de constituição que interagem entre si, a vontade individual e a realidade atômica, porque o saber igualmente é um processo físico, conduzido aí pelos átomos do quarto tipo, inominados. O que sugere que o clássico dualismo corpo-alma em Epicuro é refinado para um grau além, observando-se, outrossim, que tanto corpo e alma quanto átomos e consciência em Epicuro buscam uma sintonia e não se manifestam enquanto oposição.

Já a identidade humana constituída no Estoicismo não o separa do restante do universo, mas faz dela um desdobramento singular desse. Em termos físicos, é constituído pela mesma matéria, como no Epicurismo, mas essa matéria não é nominada ou reduzida a uma entidade comum, como o átomo. Uma vez manifesta em um ente particular, esse cumpre um ciclo de criação e destruição. Ciclo eterno, que destrói o próprio mundo de tempos em tempos. Tudo é determinado no pensamento estóico, nos seus mínimos detalhes, o que torna as coisas, compreendidas sob essa perspectiva, de uma monotonia infinita. O que libera os homens de tal monotonia, certamente é a sua finitude individual e o fato de que a memória dos fatos particulares vividos não persiste de ciclo para ciclo. Se tudo é determinado, quer dizer que não existe liberdade particular no sistema? *Tout court*, não. Embora os estóicos afirmem que ela ocorra na opção de dizer sim ou não ao destino que lhe é chegado. Os que dizem sim, levam uma vida tranqüila, os que dizem não, sofrem na luta contra o destino, a qual inevitavelmente vão perder. Fica realmente difícil defender a idéia de liberdade individual em um sistema que tem como princípio a tese de que tudo está pré-determinado. Principalmente do ponto de vista conceitual. Ainda que a realidade física dos corpos seja um fator preponderante nas nossas vidas: biologicamente, não temos opção a não ser cumprir as funções do corpo, a outra saída, é a morte; mesmo que, sob a mirada prática e social, as nossas opções sejam tolhidas por nossa reduzida potência.

A possibilidade, para o Homem, de ser feliz, ocorre tanto no sistema estóico quanto no epicurista. Malgrado as imperfeições humanas. E ela se apóia, tanto em um, como no outro, no grau de sabedoria atingido pelo indivíduo. Essa sabedoria pouco tem a ver com a mera erudição, e muito com o conhecimento da própria natureza e da natureza que cerca e engloba o sujeito. Harmonizar essas duas naturezas seria o segredo para o *makários zên*,

como diziam os epicuristas gregos ou para a *beata vita*, como falavam os estóicos latinos. O problema é que entre uma e outra se localiza o grande entrave para a felicidade individual: o fenômeno social. São os outros homens, com suas regras do viver comum e seus quereres particulares manifestos no espaço aberto, os maiores obstáculos para uma vida plena. E, simultaneamente, representam a maior sedução. Como se resolver nessa situação? E alcançar a melhor perspectiva entre os três pontos de tensão? Voz interior, natureza física e meio social?

Tentando resolver a questão, Sharples escreve um sugestivo capítulo de nome "How can I be happy?". Traduzindo, "Como eu posso ser feliz?". Antes do Epílogo, é o penúltimo capítulo do livro; o derradeiro, o que certamente não é uma coincidência, chama-se "What about other people?". Ou, em bom português, "E as outras pessoas?".

Todavia, o que poderia ser a apresentação sucinta de uma resposta aguardada, mesmo que nos parâmetros da Filosofia, frustra no sentido de manter uma norma conhecida. Sharples repete a estrutura de apresentação das idéias, colocando em paralelo os pontos das escolas filosóficas relacionadas ao tema, com pouca costura efetiva entre eles. Aliás, a sua proposição inicial de ser um trabalho comparativo, diferente daqueles divididos historicamente ou por autores, fica na intenção. Mesmo que uma obra de apresentação, precisaria de um discurso melhor alinhavado para dar a impressão de coesão ao invés de mera superposição.

Antes de entrar nos três itens comuns de análise, epicuristas, estóicos e céticos, Sharples faz uma consideração sobre a ética. Aqui ele não afirma diretamente que a ética é a questão fundamental para a vida feliz, como sabemos, a partir de tudo o estudado até agora, que é, mas diz que dos ramos do conhecimento tratados pelos antigos helenísticos, foi o que causou impacto mais profundo na sociedade: "A oposição entre Epicurismo e Estoicismo está marcada em suas éticas assim como em qualquer outra parte; e desacordos relativamente ao melhor modo de alguém viver a sua vida terão mais conseqüências práticas e são mais notados pela sociedade, de forma geral, do que desacordos sobre pontos tais como a divisibilidade infinita da matéria" [1143]. Isso significa também a retomada da comparação entre Epicurismo e Estoicismo, e além dessa oposição assinalada, mas não demonstrada, temos as semelhanças, e essas são de dois tipos, de acordo com Sharples, aquelas concernentes à superestrutura básica da discussão e a segunda, às atitudes práticas que as escolas recomendam[1144].

Essas duas semelhanças na verdade correspondem a duas questões básicas da ética, *O que é correto?* E *O que eu devo fazer?* Sendo que nem sempre as respostas se afinam. Mas é claro que para os filósofos elas se harmonizam, havendo exceção para casos extremos, dentre os estóicos, nos quais a normalidade que norteia as ações humanas perde o sentido, daí eles defenderem o canibalismo, o incesto, etc[1145].

Diz-nos Sharples que tanto para os estóicos, como para os epicuristas e para pensadores da Antiguidade clássica, notadamente Aristóteles, que mais importante do que saber o que é correto, é conhecer o que deve ser feito, nos termos do comentador: 'What sort of person should I be?' ou 'What life-style and policies should I adopt?' [1146]. Modernamente concebemos essa questão como mais pertinente ao âmbito da *moral*, ao jogo do possível na

[1143] Op. cit., p. 82.
[1144] Idem.
[1145] Confira p. 77 de *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*
[1146] Op. cit., p. 82.

relação entre os homens, ao passo que a ética refere-se mais propriamente ao que é intrinsecamente correto. Sabemos e testemunhamos dia-a-dia os humanos agirem de modo correto tão somente por uma questão da implicação social de se cometer um ato incorreto. O que leva às ruas bilhões de almas divididas entre a norma pública e a identidade pessoal. Essa divisão é contraditória com a própria terminologia ética: *êthos*, nos lembra Sharples[1147], significa precisamente *caráter* e esse não comporta uma divisão interna. Portanto, nem Aristóteles, nem os estóicos ou os epicuristas admitem o cumprimento do que é correto apenas por temor das conseqüências da infração de uma norma social. O sujeito ético para eles é uno. "A qualidade pessoal que alguém possui e o estilo de vida que ela adota implicará, na verdade, imediatamente em suas ações, e tanto estóicos como epicuristas concordariam com Aristóteles (*EN* 1.8) em que o caráter não pode ser divorciado da ação - não se pode ser justo ou corajoso se o comportamento é injusto ou covarde" [1148].

Contudo, Sharples não está desatento para a dicotomia tão humana entre a dimensão pessoal do ser e a social, de um lado, e do outro, a obediência àquilo que deve ser ou amor ao correto pelo simples fato de ele ser o correto.

Se o primeiro mandamento da ética é fazer aquilo que é o melhor para mim, então mais cedo ou mais tarde teremos um choque de interesse com aquilo que é correto em si mesmo, pois é da natureza do *egoísmo* (entendido aqui somente enquanto o pensar naturalmente em si mesmo) esbarrar não apenas com outros egoísmos, mas com a noção de justiça. A menos que se trate o egoísmo de fazer sempre aquilo que é correto. Ou, dizendo de outra forma, que coincidam a noção de ação correta com a idéia daquilo que é o melhor para o indivíduo.

O idealista Platão recomenda que se faça o correto sem esperar qualquer beneficio em troca a não ser a intrínseca recompensa da felicidade que a justiça traz em si mesma[1149]. Não é difícil pensar assim, admitamos, mesmo porque a razão tem o hábito de procurar o reto caminho. Difícil mesmo é agir socialmente de tal maneira (e mais fácil para alguém numa posição pessoal, aristocrática, como a de Platão). Sharples nos lembra que na *República* (612D-614A), apesar da defesa do argumento desinteressado, bens materiais são posteriormente oferecidos aos seus defensores. O que quer dizer que na prática não saímos do sistema de recompensa objetiva[1150].

Para Aristóteles, a felicidade é naturalmente perseguida pelos homens e ela significa o tipo de vida que traz satisfação e pelo qual nós *felicitamos* os seus possuidores[1151]. Preferimos atribuir exclusivamente o primeiro sentido de felicidade a Aristóteles, o segundo deve correr por conta de Sharples, ainda porque o esperar felicitações de outrem significa colocar em sua opinião algo muito pessoal. Mas essa satisfação não pode discordar de uma vida virtuosa, quer dizer, um mau caráter não seria uma pessoa feliz. Tanto para o último grande nome da Antiguidade clássica, quanto para os estóicos e os epicuristas, a felicidade pessoal necessariamente está vinculada à idéia de bem. Ou seja, de algum modo devem concordar *o que é melhor para mim* e *o que é correto*.

Que tipo de vida, nesse contexto, leva à felicidade? Sharples nos lembra que não é aquela

---

[1147] Idem.
[1148] Ibidem.
[1149] Op. cit., p. 83.
[1150] Idem.
[1151] Ibidem.

de tipo egoísta, mas pode ser uma auto-referenciada, como a defendida pelos estóicos e epicuristas [1152]. E que tal posição contrasta com a da dualidade do cristianismo, a qual opõe altruísmo e egoísmo[1153].

Seria interessante Sharples transformar os conhecidos preceitos de Epicuro em um explícito receituário para a vida feliz, reorganizando suas idéias sob outra perspectiva; contudo, o autor repete as leituras ortodoxas da tradição crítica.

Para Epicuro o propósito da vida é o prazer, e a vida feliz é o que dá mais prazer e causa menos dor [1154]. Dos autores estudados, Sharples é aquele que afirma diretamente ser o prazer o escopo de Epicuro e não a vida feliz. Afirmação que destoaria inclusive do próprio Epicuro, porque o filósofo se vale da *aponia* e da *ataraxia* para chegar à *eudaimonia* e não faz dessa um meio para chegar àquelas, ou mais especificamente à *aponia* ou ausência de dor. Senão, vejamos a *Carta a Meneceu*, parágrafo 128: "É por ela (a felicidade) que tudo fazemos, a fim de não sofrermos e nem sermos perturbados. Uma vez ela atingida, a tempestade se apazigua e não mais caminhamos pela vida como se algo nos faltasse, nem como se estivéssemos procurando algo para nos completar no corpo e na alma" [1155]. Por outro lado, no mesmo parágrafo, na frase imediatamente anterior, temos o seguinte: "De fato, um estudo desses desejos que não erre o caminho, sabe relacionar toda escolha e toda recusa à saúde do corpo e à ausência de perturbações na alma, visto que esses são o fim da vida feliz" [1156]. Ou seja, se a vida feliz tem um fim, então ela igualmente é meio para alguma coisa. De onde se conclui que os críticos em geral não estão errados e concordam relativamente a Epicuro, esse é que não faz questão de escalonar absolutamente vida feliz e prazer. Todavia, a impressão geral aceita aqui é a de que a felicidade se vale do prazer, ainda porque existem aqueles que inicialmente se mostram enquanto tal, mas posteriormente se revelam nocivos.

O limite do prazer é a remoção da dor, e os homens deveriam parar por aí, porque tudo o que conseguirão após esse limite é a sua variação (*poikilmos*[1157]). Quando se pensa nas conseqüências de um querer demasiado, o vício ou a violência contra o corpo e a instância psíquica ou anímica, o conselho de Epicuro é excelente, porém, a simples remoção da dor ou a manutenção de um estado aparentemente natural, esse no qual não existe a dor e igualmente não há nada além, na maioria dos casos, olhando-se para o conjunto dos humanos, dá a impressão de não bastar, e os homens vão atrás de mais [1158]. Certamente Epicuro sabia o que significa a ansiedade para os seres humanos, buraco sem fim, corrida a qual não se pode vencer. Daí a sua proposição de viver nos limites da natureza; contudo, como vemos, a cultura da ansiedade venceu, com uma boa ajuda do capitalismo. E o clamor por mais dita os passos da ordem econômica e quer se fazer voz oficial da ordem civil. O problema não foi termos sido expulsos dos jardins do Éden, isso foi bom, criamos a civilização a partir da queda, mas termos sido expulsos do Jardim de Epicuro, pois então perdemos o limite dentro de nós.

Os temores de Epicuro se realizaram para além das suas expectativas, e o sonho de uma coletiva felicidade uníssona entre os seres continuará como sonho. Sua Filosofia, agora

[1152] Op. cit., p. 84.
[1153] Idem.
[1154] Op. cit., p. 84.
[1155] Op. cit. p. 221.
[1156] Idem.
[1157] Op. cit., p. 85.
[1158] Confira-se mais atrás a análise feita de Long.

devemos admitir, foi reação não apenas ao seu tempo caótico, mas também à condição do espírito humano, capaz de mergulhos profundos em regiões abissais. Ilustremos a sabedoria do mestre: "A ansiedade da alma não é removida, nem qualquer prazer se sucede seja pela presença da maior riqueza seja pela honra e a notoriedade entre a multidão ou por qualquer outra coisa que venha de causas que não conheçam limite"[1159]. E "Aquele que conhece os limites da vida sabe que o que remove a dor nascida do querer e rende o todo da vida completo é facilmente obtido; desse modo, não são necessárias as proezas que a competição envolve"[1160]. Se Epicuro fosse desenterrado e enviado para o futuro numa máquina do tempo, veria a vitória completa da artificialidade ou dos desejos vãos. Para ficarmos em um só aspecto da modernidade, como lhe explicar os desvios da cultura, na qual o que é acessório toma o lugar daquilo que é essencial, refugiando-se na ditadura dos números? Tantos livros que não libertam de nada, ao contrário, aprisionam, e tantas vozes apoiadas em um poderoso sistema de divulgação que comunica o irrisório?

Sharples nos aponta com mais ênfase uma conhecida característica trabalhada pelos comentadores e pelo próprio Epicuro. Diz-nos ele que: "O epicurista desfrutará de banquetes e das coisas boas da vida se possível, desde que, naturalmente, ele o faça em moderação e de modo que isso não lhe traga mais dor no longo prazo"[1161]. Isso não equivale propriamente à orientação estóica, especificamente de Sêneca, segundo a qual deve-se buscar o melhor sempre, preferindo-se a saúde à doença, a riqueza à pobreza, etc., mas de certo modo representa uma novidade; pois o que sabemos relativamente ao caso adverte[1162], que "aqueles que se contentam com pouco sabem melhor aproveitar as circunstâncias de abundância. Porque têm menos necessidade dela"[1163]. O que não indica a freqüência sugerida pela interpretação de Sharples (logo abaixo vemos mais uma menção ao *aproveitar a vida quando possível*). Ao contrário, a maior parte da leitura de Epicuro, seus seguidores e dos comentadores, sugere o cuidado com aquilo que ultrapassa o mero limite da satisfação. E a vida de Epicuro é o exemplo luminoso disso. Outra afirmação de Sharples que dá margem à dupla interpretação é a seguinte: "Epicuro não é um advogado do ascetismo tal como aqueles platonistas ou cristãos que argumentam que os prazeres do corpo são um obstáculo para o avanço espiritual ou intelectual"[1164]. Ora, evidentemente que os prazeres do corpo, se levados para além do limite natural, constituem um obstáculo para o desenvolvimento intelectual ou espiritual em Epicuro, porque a sua idéia de felicidade implica na ausência de dor no corpo e de perturbação na alma; ou seja, um corpo doente é um empecilho para a necessária estabilidade anímica, e, conseqüentemente, para a pesquisa filosófica, para a meditação recomendada ao final da *Carta a Meneceu*, segundo a qual os homens atingiriam estado semelhante ao dos deuses. A observação que falta a Sharples é aquela que aponta que por si só o corpo não é inimigo da alma, ou, para tomar a referência cristã, ele não é *endemonizado*; ele só traz problemas se mal utilizado.

Nota-se a presença de duas dinâmicas nas formas de viver no mundo helenístico, dentro do discurso dos epicuristas e seus comentadores. A defendida por Epicuro, afastada da efervescência da coletividade civil, e a atacada por ele, definida pela concorrência entre os

---

[1159] *Sentenças vaticanas* 81, *apud* Sharples, op. cit., p. 86.
[1160] *Máximas capitais* 21, *apud* Sharples, op. cit., p. 86.
[1161] Op. cit., p, 86.
[1162] Confira-se *1. O conceito de felicidade em Epicuro* e *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*
[1163] *Carta a Meneceu*, 131, p. 223.
[1164] Op. cit., p. 86.

homens e a ansiedade em obter as artificialidades da civilização. Grosso modo, poderíamos dizer que se trata de uma vida bucólica oposta a uma vida citadina; e essas duas dinâmicas parecem constituir a oposição perene de qualquer sociedade ocidental posterior. O ponto em comum entre elas, é que ambas se fundamentam sobre o desejo de segurança, de uma vida tranqüila. Esse desejo de segurança, porém, não é admitido pelo próprio Epicuro, porque ele condena tal desejo, pois esse ele insere no âmbito dos desejos artificiais. Explicando melhor: proclamadamente, o desejo de segurança ao qual se refere Epicuro é uma derivação do temor da morte e se reflete na ambição política e no querer a fama. Nas palavras de Sharples: "E exemplos de desejos não naturais incluirão ambição por fama e poder político, os quais muitos, de acordo com Epicuro e Lucrécio, olham como o caminho para a felicidade, embora, de fato, eles sejam impelidos por um desejo de segurança (que resulta, saibam eles disso ou não, do medo da morte...), e sua ambição lhes trará desapontamento e miséria ao invés de felicidade"[1165]. Epicuro não desejava a fama, obviamente; embora a notoriedade estivesse em seus sonhos não proclamados, posto que assim o é para qualquer posição de comando. Mas o refúgio do próprio Epicuro é o que, senão desejo de segurança? Claro que não se trata do mesmo tipo de desejo que ele critica, não se trata de atingir um porto seguro dentro da dinâmica da concorrência social, posição ao abrigo de todo ataque dos semelhantes, nem tão pouco nos parece que ele tinha medo da morte *da forma* que tinham seus coetâneos. Todavia, pensado pelo seu viés mais raso, a procura é idêntica, segurança contra a predação dos semelhantes, o seu modo de vida e a morte não natural, na qual está envolvida o pavor do além. Em compensação, não há como criticar Epicuro nessa contradição; apesar de seu desejo de viver como um deus, ele, como todos, tinha os dois pés enfiados no mesmo lodo humano. Do qual não se pode escapar. Sem apontar a contradição no discurso do próprio Epicuro, Sharples confirma nossa hipótese: "O melhor modo de alcançar segurança e felicidade (...) é o retiro da vida pública e a estada com um círculo de amigos de mentalidade afim, como Epicuro o fez no jardim que deu o seu nome à sua escola, desfrutando das coisas boas da vida quando possível, mas estando consciente do quão pouco é realmente necessário"[1166]. Lucrécio derrama uma luz poética sobre o problema:

> "Se alguém deseja conduzir sua vida através da verdadeira razão, lhe é uma grande riqueza ser capaz de viver economicamente com equanimidade; pois nunca existe escassez para o pouco. Porém, as pessoas têm desejado ser famosas e poderosas, de modo que a sua fortuna possa descansar em uma fundação segura e que em sua riqueza elas possam viver uma vida tranqüila - tudo em vão, porque se esforçando para alcançar a mais alta honra, elas tornaram o caminho hostil, e quando alcançam o topo, a inveja as atinge como um raio e as derruba de volta no tempo, desprezadas, ao fosso fétido... assim, deixe-as verter o suado sangue sem propósito, lutando ao longo do estreito caminho da ambição, uma vez que a sua sabedoria vem da boca alheia e sua busca está baseada no que elas ouviram, ao invés de se basear na evidência de seus próprios sentidos"[1167].

Uma vida simples significa uma vida feliz para Epicuro. Assim, retamente? Bastaria a alma perturbada se mudar para o campo, despojar-se de seus bens, cercar-se de seus amigos e proteger-se da sedição do mundo para se fazer feliz? Na paz bucólica não existem

[1165] Op. cit., p.87.
[1166] Idem.
[1167] *De rerum natura* 5.1117 ff *apud* Sharples, op. cit., p. 87.

infelizes? Nesse ambiente ideal descrito, a dor e a perturbação da alma não poderiam grassar? E, por outro lado, a felicidade não é possível meio ao ambiente mais hostil? No centro de uma vida citadina, com todas as suas tentações artificiais e os baixos humores soprando de todas as partes?

Sabemos que a saída de Epicuro foi tanto material quanto espiritual. Ele procurou se isolar das ameaças à sua idéia de felicidade, não combatê-las; desse modo, pode-se tranqüilamente imaginar que o estado ideal é o de separação física das ameaças. Contudo, a concentração nas normas por ele mesmo pregadas parece-nos o ponto, porque de nada adianta estar isolado das ameaças externas se internamente o sujeito não está bem. A fortaleza anímica, na verdade, é a grande conquista. Porque daí sim, o sujeito não será vítima nem da voz estrangeira nem da própria ignorância, mantendo-se incólume seja na arena de leões da vida coletiva, seja no refúgio ideal longe de seus semelhantes, pois a alguns, o silêncio é enlouquecedor. O estranho é que Epicuro não toca no assunto, não insiste em reafirmar a força de seus princípios contra o ataque do mundo em uma situação desfavorável. O que permite pensar que a situação ideal deve ser buscada e que, portanto, os princípios, sozinhos, não são o bastante para a proteção. Sentir-se como um deus não pode ser alcançado na guerra urbana e cultural. Isso quer dizer que o próprio Epicuro trairia seus princípios se exposto à tentações? Provavelmente não, mas é difícil dizê-lo. Certo mesmo, é que falta em seus mandamentos um *manual de sobrevivência na selva*. Obviamente porque pouco lhe interessava o que se passava para além dos muros do Jardim.

"Em conformidade com a teoria geral do conhecimento de Epicuro, prazer e dor são sensações que nos mostram a verdade sobre o bem e o mal, e não podem estar em erro nelas mesmas, embora nós possamos errar em nossas *opiniões* sobre como alcançar o maior dos prazeres"[1168] .

Há um ruído aqui. Porque, de fato, verdadeiras são sempre as sensações, mas elas não nos mostram sempre a verdade sobre o bem e o mal, porque uma sensação pode ser prazerosa momentaneamente e posteriormente trazer a dor. Seria mais apropriado Sharples se omitir ou dizer que as sensações nunca nos enganam acerca da *dor* e do *prazer*, ou da dor ou do prazer imediato, o conceito de bem e de mal, todavia, se estende no tempo, e por isso admite variações. Aliás, o mal, no sentido bíblico e em sentido geral, sempre se apresenta enquanto algo bom, ele nunca se revela prontamente, caso contrário, não faria qualquer vítima. Talvez, por outro lado, Sharples tenha querido se referir à teoria física epicurista das percepções, aqui sim, jamais há o erro da percepção; o que há ou pode haver, são os erros de interpretação.

Mas o ponto é que os falsos prazeres devem ser reconhecidos e eliminados da vida para que a felicidade seja alcançada. O *sygenikón*, o primeiro bem e um bem co-natural aos homens deve ser substituído por uma análise mais refinada das ameaças, principalmente em se tratando da vida civilizada[1169].

Os desejos vãos ou vazios geram prazer, evidentemente; contudo, a ansiedade e a frustração que traz uma vida perseguidora dos desejos não naturais, são tão grandes que impedem, segundo Epicuro, o desfrute de qualquer prazer advindo[1170].

[1168] Sharples, op. cit., p. 88.
[1169] Ver *1. O conceito de felicidade em Epicuro.*
[1170] Sharples, op. cit., p. 88.

Essa questão fomenta a importante especulação sobre o limite entre a artificialidade e a naturalidade da vida, coisa desenvolvida mais atrás [1171], mas sob um novo enfoque. "Se isso (a afirmação do parágrafo anterior), parece um proclame exagerado, o desejo de Epicuro e ainda mais o de Lucrécio de nos persuadir a um certo modo de vida precisa nascer na mente. Certamente todo desejo não natural é mal guiado e deve ser eliminado" [1172].

Ora, vemos daí que Epicuro e Lucrécio, defensores de uma aproximação estreita com a natureza, no sentido de obediência às suas necessidades mínimas, na realidade não seriam tão naturais assim. Primeiro porque se Sharples está certo, o modo de vida defendido por eles não é natural em sua constituição, mas construído, e, portanto, artificial; e mais, uma vez que construído na mente, *contra a natureza*. Segundo, porque se por um lado há a loa à natureza em suas mínimas necessidades, por outro eles encararam a natureza em sua dimensão externa, abrangedora, com seus mares e terras e plantas e animais, como perene fonte de ameaça, não uma natureza encantada, como a viam os estóicos.

Um modo de vida natural, ao pé da letra, seria aquele que desse vazão àquilo que de mais natural existe no Homem, e isso certamente não é o pensamento; aliás, via de regra, esse se constitui enquanto oposição à natureza, precisando fazer um esforço de conciliação para, depois de uma volta, se reencontrar com ela. Assim, um homem natural seria aquele que menos concessões fizesse ao pensamento e mais obedecesse aos impulsos. De fome, de sede, de sexo, de agressão a outro homem, etc. Porém, tal comportamento é contraproducente e inviável em termos sociais, como sabemos; põe-se então como ser o mais natural possível na vida coletiva. E aí encontramos dois tipos de resposta: a de tipo epicurista, que evidentemente utiliza o pensamento não como um meio distanciador da natureza, mas aproximador dessa, e, paradoxalmente, negando os instintos egoístas, procurando mantê-los no nível da sobrevivência: comer para não morrer de fome, beber para não morrer de sede, não realizar o sexo, ou em última instância, praticá-lo o menos possível, e não agredir o semelhante porque isso gera a guerra, que traz a inviabilidade do estilo de vida defendido. E a de tipo que reforça os instintos que o Epicurismo combate, e se reforça os instintos, é porque é mais natural ou naturalista do que a outra, e que podemos chamar de *egoísta*. As comunidades calcadas nesse estilo de vida historicamente parecem ter tido mais sucesso quanto à sua sobrevivência do que as outras, apoiadas no artificialismo da vida, pois ao lado da manutenção da vida no mínimo grau de satisfação, no grau de sobrevivência, elas inventam outras regras para auxiliar na manutenção das primeiras, no caso da comunidade epicurista, o refúgio na meditação filosófica. Tomando-se como exemplo recente, podemos dizer que as sociedades de tipo capitalista são sociedades egoístas, na medida em que reforçam os instintos primários do Homem, concedendo-lhe mais para as suas necessidades, mais para sua capacidade de alimentação, mais para sua necessidade de vestimenta, além para sua precisão de moradia e uma infinidade de distrações supérfluas, sem falar do estímulo desenfreado à várias práticas sexuais[1173]. E sociedades de tipo socialista seriam sociedades de cunho artificial, porque exatamente reprimem, já em seus fundamentos teóricos, os impulsos básicos dos homens, recomendando-lhes, ou lhes obrigando, no caso de ditaduras, primordialmente à consideração da economia geral do sistema quando de seus atos, o que quer dizer primeiro o *nós* ao invés do *eu*, a comida e a bebida no limite por conta da existência da alteridade, o

[1171] Especificamente, duas páginas atrás, p. 247.
[1172] Sharples, op. cit., p. 88.
[1173] Mais sobre o *egoísmo* nas páginas da análise do pensamento de Carlos Lévy. P. 132 e adiante.

mesmo para a moradia e as vestimentas, sem falar da ideologia que as suporta, a qual condena o culto da imagem - a não ser a do grande líder - e coloca como êmulo o bem estar do sistema; quanto à dimensão sexual e às *artificialidades* da vida, como a arte, algumas sociedades de tipo socialista, referimo-nos agora às comunistas, como a ex-União Soviética e seus satélites, tais eram vistas enquanto degeneração moral se não servissem aos propósitos do sistema. A história mostrou quem se saiu melhor.

"... O desejo de Epicuro e ainda mais o de Lucrécio de nos persuadir a um certo modo de vida precisa nascer na mente. Certamente todo desejo não natural é mal guiado e deve ser eliminado". A afirmação leva de maneira reta ao questionamento do que é entendido por natureza e por pensamento. A mente se opõe ao corpo? Ambas são frutos naturais ou uma delas se opõe à natureza? As duas são naturais? E se assim o for, como justificar a afirmação?

Respondemos à pergunta tomando a análise do ponto de vista social, concluindo que os epicuristas vêem na mente a possibilidade de resgatar a natureza corrompida ou de evitar a sua corrupção e que os egoístas reforçam aquilo que os homens têm de primário, e, conseqüentemente, são naturalistas à medida em que não consideram, como os epicuristas, que o instinto egoísta esteja mal guiado. Contudo, desconsiderando-se o plano social, e tomando-se o indivíduo como referência, o que afirmar? A dicotomia entre cabeça e corpo? O que é corpóreo é natural e o mental é artificial ou vice-versa ou em ambos os casos temos a presença da natureza? Para Epicuro, os homens se afastam da natureza através da artificialidade da civilização, então, o pensamento pode ser anti-natural, pois é ele que constitui tanto a artificialidade quanto a civilização; para os egoístas, surpresa, não existe tal oposição, mesmo porque, até onde sabemos, não existe qualquer teórico que tenha o problema nesses termos, ou seja, tudo o que vem do homem seria natural, desde seus mais baixos instintos até o mais elevado; seria uma perversão negá-los, como fazem os epicuristas relativamente aos desejos artificiais, e como essa negação nasce na mente, essa também seria a fonte do erro, assim como também o assumem os epicuristas.

Desafortunadamente, Sharples não leva a discussão adiante. Isto é, fica no limite da citação da oposição entre civilização e natureza, saindo-se com uma brilhante escapada, ao dizer que o importante não é tal oposição, mas a atitude que se toma face aos problemas apresentados. Vejamos o resumo do que ele pensa acerca do caso:

> "A questão, todavia, coloca: exatamente qual é a base sobre a qual Epicuro determina que alguns desejos são naturais e outros não naturais? Que o prazer é o bem ele o diz, notoriamente, a partir da observação dos animais tão logo eles nasçam (Cícero, *De Finibus* 1.30 = LS 21A; o assim chamado *argumento do berço*, o qual nós encontraremos novamente, usado para um propósito muito diferente, num contexto estóico). É por um critério similar que os desejos são julgados naturais ou, de outra maneira se poderia sugerir a eliminação das artificialidades da civilização e uma ética do *retorno à natureza*? Ou é o critério ao invés da *experiência* que mostra (no ponto de vista de Epicuro) que é melhor para nós não tentarmos satisfazer certos desejos os quais são *por isso* dispensados enquanto não naturais? Poderia Epicuro contender com as alegações de estilos de vida rivais argumentando que seus proponentes estavam errados acerca da natureza humana, quiçá toda a natureza (ao contrário do que Platão faz de Sócrates no *Górgias* argumentando que Cálicles está errado: 508 A)? Ou antes, estaria ele tentando nos convencer que a experiência mostra que a vida baseada em outros princípios na prática não levaria à felicidade? Talvez, na verdade, ambos; Lucrécio (5.1117 pp., citado à p. 87), se refere ao ser

> ambicioso guiado pelas opiniões de outras pessoas ao invés de sua própria experiência. Contudo, enquanto o relato de Lucrécio sobre o desenvolvimento da civilização em seu livro quinto acentua os problemas que traz a sofisticação - um tema comum na literatura romana - ele não idealiza a condição primitiva. De fato, está bem argumentado que em relação a isso o livro 5 deve ser interpretado não como auto-contido mas como condutor ao prólogo do livro 6, o qual acentua as bênçãos que o Epicurismo traz. O que importa não é se as circunstâncias são primitivas ou civilizadas, empobrecidas ou luxuosas, porém, a atitude que se tem com relação a elas"[1174].

É fato histórico que o estilo de vida defendido por Epicuro não venceu; quer dizer, não se tornou o modo de viver dominante em nenhuma parte, ocidente ou oriente deste mundo. O Jardim, embora tenha durado até o século III da era cristã, o que é um grande feito, reconheçamos [1175], desapareceu sem que tenha conseguido expandir seus aromas para a política oficial; venceu, na verdade, o estilo de vida combatido por Epicuro, o da concorrência e o da predação, o *modus vivendi* anunciado já na *Odisséia* de Homero, repleto de guerra e dor, e essas revestidas com o pretenso ouro da conquista, da honra e da aventura. Então, forçosamente a comunidade imaginada por Epicuro se põe, e se pôs no passado, enquanto alternativa; acaso o seu estilo tivesse vencido, se é o caso usar o verbo, ainda estaríamos na Idade Antiga (estaríamos é uma licença aqui, porque os americanos certamente inexistiriam, pois atravessar os mares e arriscar o pescoço não está na ordem das coisas que tragam a *eudaimonia* para Epicuro), filosofando sobre a felicidade, e a encontrando nesse processo, e morrendo de pedra nos rins. Coisa difícil de imaginar.

Ainda nessa linha de superação do Epicurismo, leiamos a afirmação de Sharples: "A virtude moral desempenha um papel na libertação da ansiedade. A pessoa injusta será assaltada por ansiedades que destruirão sua paz de espírito"[1176].

Os homens do passado moralmente deviam ser bem diferentes dos de agora. Pelo menos os homens imaginados pelos filósofos; porque o que vemos são carcaças duras de penetrar e cujo temor não é o de dormir à noite por uma falta moral, mas pelo medo real de serem apanhados pela Lei ou punidos por aqueles aos quais praticaram algum mal[1177]. Esse tormento moral parece-nos tão raro quanto o encontro de um sábio nos moldes helenísticos. Cabe perguntar se, por exemplo, um Alexandre vivia com esse peso moral sobre as costas, ou se seu pai, Felipe, tinha alguma dificuldade em arrancar a cabeça de alguém que se insinuasse em seu caminho. Dostoievski está ultrapassado. A mentalidade perturbada do personagem central de *Crime e castigo* desaparece do mundo. O que vemos grassar são constituições anímicas que carregam seus atos egoístas sem qualquer remorso sobre as costas. O cinismo venceu. Não o cinismo idealista de Diógenes, porém, o pior deles, consagrado pela história, o que assume a realização de um ato imoral e sequer se enrubesce. Quer dizer que não existem mais aqueles que realizam a virtude pela virtude? Que se satisfazem apenas com o ato de fazerem a coisa certa? Certamente devem existir. Contudo, cada vez mais difícil de encontrar e sobreviventes em uma estrutura que os defende de situações limite. Se fossem colocados à prova, quantos virtuosos resistiriam em sua moral? Por outro lado, estaríamos sendo de um pessimismo radical? Negativo. Trata-se de realismo. A tese é fruto de observação, não de imaginação.

[1174] Op. cit. p. 89.
[1175] Confira-se a análise de Marcel Renault.
[1176] Op. cit., p. 93.
[1177] Mesmo Epicuro está atento a esse aspecto *prático* do agir corretamente. Ver a análise de A A Long.

"As ansiedades que, de acordo com Epicuro e Lucrécio mais perturbam as pessoas, derivam de dois medos: medo da ira divina e medo da morte, os quais, percebamos ou não, fabricam nosso desejo pela espécie errada de segurança e essa é então uma causa maior de transgressões"[1178].

O quanto de correção há nas palavras de Epicuro? Mormente no tocante ao medo da morte ser um dos grandes geradores da ansiedade no viver? Tratamos do assunto há quatro páginas atrás e concluímos que todos procuram segurança, inclusive o próprio Epicuro malgrado ele mesmo, e a partir daí cada um descobre seu modo particular de se proteger, certo ou errado. O ponto é: está certo Epicuro ao afirmar que os medos da ira divina e da morte são as principais fontes de onde derivam as ansiedades que mais assolam os homens? Não há como aferir tal afirmação, diante da multiplicidade que caracteriza os humanos. Concordamos com Epicuro no começo do trabalho quando afirmamos que os males combatidos pelos *Tetraphármakos* se perpetuam com a humanidade [1179]; porém, a atual experiência cotidiana nos mostra uma outra leitura ou mais uma leitura da humanidade. Os homens estão essencialmente preocupados com a vida, o dia-a-dia, as questões do trabalho e do prazer e são os momentos de exceção que eles dedicam ao tema da morte e do divino. Parece separar o homem moderno do homem antigo precisamente o menor tempo dedicado ao divino. Em compensação, a busca por segurança, refletida no trabalho e na competição, se tornou mais acirrada e reflete, antes de tudo, uma preocupação com o bem viver e não com a morte, ou, dito de outro modo, com a morte secundariamente; pois temos em ação o princípio de conservação e sobrevivência, natural em todo ser; a preocupação com a morte está vinculada a ele, mas não com a transcendência. A resposta ao problema da transcendência é eminentemente cultural e ocorre via de regra através de religiões; igualmente representa o natural instinto de sobrevivência e temor da aniquilação *post-mortem.*

Epicuro combatia o medo da morte informando aos interessados que morte e consciência não podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo, e, portanto, a própria morte não possui qualquer significado àquele que se vai. Todavia, surge nas palavras de Sêneca uma leitura diferente do medo da morte, e que corresponde ao sentido de preservação descrito logo acima: "Mesmo quando você está convencido de que aquelas são fábulas e de que aqueles que morreram não têm nada mais a temer, uma outra apreensão se levanta; pois as pessoas temem não apenas o que elas serão no mundo subterrâneo, mas também que elas não serão em lugar algum"[1180]. Ou seja, está em jogo não o que vai ocorrer aos homens após sua morte, mas ela mesma, o terror da simples aniquilação. Mas a resposta de Epicuro serve para o caso: se eu não tenho consciência, então nada pode me afetar, e, por outro lado, é tolice eu antecipar o mal que um evento futuro possa trazer; Sharples ajunta a esses argumentos um outro relativamente ao passado: "O pensamento de que houve um tempo no passado quando não existíamos não nos causa qualquer ansiedade, então, por que o pensamento correspondente ao futuro deveria?" [1181].

A partir das informações acima, como poderíamos resumir uma fórmula da felicidade para Epicuro? *O bem viver consiste em distinguir os verdadeiros prazeres dos falsos e deles desfrutar com moderação, sem carregar qualquer preocupação na alma. Isso é mais fácil*

[1178] Op. cit., p. 93.
[1179] *3. A alma doente e a sua cura...*, p. 25.
[1180] *Cartas morais/a Lucilius* 82.19 *apud* Sharples, op. cit., p. 94.
[1181] Op. cit., p. 95.

de conseguir estando-se afastado das seduções da vida civil. Nessa arte de viver deveria insistir Epicuro, mas sua personalidade, assim como a de Lucrécio, sugere uma neurose de tipo de idéia fixa, idéia fixa na morte, o que, paradoxalmente, os fazem vítimas do mesmo mal que tanto desejaram combater. Quer dizer que o tempo todo os filósofos viviam preocupados com uma única idéia, a da morte? A se julgar por sua obra, sim; contudo, não há como ser incisivo sem referências históricas pessoais e tão distante no tempo. Ao lado de uma arte de viver, Epicuro (e conseqüentemente Lucrécio e demais discípulos) compôs uma arte de morrer: *O bem morrer consiste em saber e aceitar que a morte é inconsciência e desaparecimento absoluto, a resolução em átomos. O que desqualifica qualquer idéia de existência transcendente. Pois, não há o que temer no infinito.* Com o que devemos ter cuidado, e para o que não nos alertam nem Epicuro e nem qualquer de seus seguidores, é em não enfiarmos os pés pelas mãos e trocarmos a vida pela morte, pois estaríamos aí fazendo o trabalho da natureza, visto que somos seres naturalmente direcionados para a morte. Outrossim, os humanos têm a capacidade de aprender com os erros e melhorarem, e para tal, precisam estar vivos e lúcidos.

Para terminar, duas observações de Sharples, sobre o meio caminho entre viver e morrer e sobre o epicurista ideal.

> "Epicuro, em sua ansiedade de dissipar o medo da morte, não arrisca sugerir que não existe nada a escolher entre viver por mais vinte anos com o máximo de felicidade possível a um ser humano e morrer amanhã? Podem Epicuro e Lucrécio não terminarem por apresentar existência e não existência como alternativas entre o que realmente não há muito para escolher, minimizando os prazeres da vida para nos fazer menos relutantes a renunciá-los?" [1182].

E

> "O epicurista genuíno na verdade desfrutará da vida (frugalmente, na maior parte) porque é a única oportunidade de gozo que possuímos. Porém, ele fará assim com o devido respeito pelas conseqüências futuras das ações presentes (desde que, presumivelmente, embora nós *possamos* não estar vivos amanhã, provavelmente estaremos, e, portanto, não devemos arriscar uma dor maior por um prazer menor agora, ou evitarmos uma dor menor agora se isso nos poupará de uma maior amanhã), e sem sermos ansiosos ou preocupados com o pensamento da morte"[1183].

E para os estóicos, como ser feliz neste mundo?

Sendo virtuoso.

E o que representa a virtude para os estóicos, se é que existe uma representação única para o sentido de virtude a todos os estóicos?

Ser virtuoso significa fazer a coisa certa pela razão certa. Assim, o único bem verdadeiro para os estóicos é a virtude, os outros são os chamados bem auxiliares ou indiferentes. E nesse ponto é que aparecem as discordâncias entre os estóicos, ainda porque apenas ao sábio é dada a condição de agir sempre virtuosamente, os outros seres humanos claudicam, e nessa lógica, não podem ser felizes inteiramente.

Essa discussão, de acordo com a genealogia de Sharples, tem origem nos clássicos gregos, Platão e Aristóteles. O Sócrates de Platão afirma que uma pessoa depravada não pode ser

[1182] Op. cit. p. 96.
[1183] Op. cit. p. 97.

feliz, embora seja rica em termos mundanos [1184]. Todavia, ele não diz que uma pessoa será feliz sendo apenas virtuosa, desconsiderando-se as circunstâncias materiais [1185].

A pergunta a seguir, segundo Sharples, é como transformar virtude em comportamento virtuoso[1186].

A resposta de Zenão é *viver de acordo com a natureza* [1187]. Resposta tomada de seu mestre cínico Crates. Seus sucessores *modificaram a formulação, mas a preservaram em essência*, nos diz Sharples [1188]. Se para os cínicos esse acordo com a natureza significava, entre outras coisas, a rejeição do modo convencional de comportamento, para Zenão e os estóicos ortodoxos indicava que os homens devem viver sua vida de acordo com a própria natureza e com a natureza do universo, ao qual todos pertencem. E devemos seguir a nossa própria natureza porque nossa capacidade de conhecer é limitada, o que a coloca enquanto uma instância superior ao mero intelecto. E se as coisas não se seguirem como o planejado, a atitude a tomar é a aceitação dos eventos inesperados, completa Sharples[1189] .

Aonde a natureza nos leva?

Para Epicuro, ao prazer, para os estóicos, à auto-preservação. Que no primeiro momento da existência refere-se fundamentalmente ao corpo [1190]. Conforme o pequeno ser vá crescendo, sua apropriação de sua natureza se dá em dois caminhos, ele reconhece mais completamente o que a sua natureza envolve e estabelece elos com outros seres, sua família, a cidade e assim por diante. E nesse processo está envolvida a habilidade de fazer escolhas. Ou, como o quer Sharples, seleções entre os objetos apropriados à própria natureza[1191], posto que apenas a virtude pode ser objeto de escolha, rejeitando-se ou a escolhendo.

A virtude é o único bem, os objetos das escolhas ou seleções são os chamados *indiferentes*. Os *preferíveis* são os indiferentes preferidos, como a saúde e a riqueza. A riqueza é preferida como um meio para um fim, a virtude pode usá-la em ações virtuosas. E aqui, certamente, há uma perversão do uso da riqueza. Ou nos homens em geral, ou nos estóicos, porque a riqueza é tomada, via de regra, como um fim, e não como meio para algo, e principalmente como meio para uma ação virtuosa. Os homens desejam o dinheiro para possuírem as coisas e terem uma vida confortável, segura e prazerosa, desvencilhando-se do peso do trabalho. E não para praticarem ações virtuosas. O que mais comumente se vê são milionários praticando a benemerência quando não sabem mais o que fazer com o excesso do dinheiro, capitalizando assim o retorno de imagem como agentes da promoção do bem comum aos desfavorecidos, o que, em suas cabeças, significaria também um desejado retorno no além vida.

[1184] Op. cit., p. 100.
[1185] Idem.
[1186] Pergunta ademais já visitada em muitas ocasiões neste trabalho; por exemplo, mais acima na análise de Sharples. Referente ao caso em Epicuro, na análise de A A Long, e nos estóicos (Sêneca principalmente), mais acima, com toda a diversidade encontrada. E também nas *Cartas de Sêneca*; ver ainda, sobre Zenão e Sêneca, a análise de Joseph Moreau, e a exposição de Moreau sobre os *katékonta* ou deveres.
[1187] Sharples, op. cit., p. 101.
[1188] Idem.
[1189] Ibdem.
[1190] Ver toda a problemática discutida em *oikeiôsis* e *auto-preservação*. Por exemplo, *Segundo aspecto*..., pp. 151,152 e 155, e mais à frente, pp. 266, 272 e 459. Para a auto-preservação, pp. 159 e 218.
[1191] Op. cit., p. 102.

A boa forma corporal, por sua vez, é preferida tanto para servir de meio a ações virtuosas como por sua própria qualidade, porque isso é natural[1192]. Os bens *não preferíveis indiferentes* são aqueles entendidos ordinariamente como da ordem negativa, tais como a pobreza e a doença; e eles devem ser evitados porque isso é o que dizem a razão e a virtude, não porque contribuam efetivamente para a infelicidade. Outra gritante contradição com o senso comum[1193].

Virtude e o propósito ou sentido da vida são a seguir confundidos por Sharples, que retoma Diógenes da Babilônia e Antipater. Para o primeiro, o propósito da vida é "agir de acordo com a boa razão na seleção e rejeição das coisas que estão em acordo com a natureza" [1194]. Para o segundo, tal objetivo era "viver selecionando o que está de acordo com a natureza e rejeitando o que é contrário à natureza continuamente"[1195].

O propósito do próprio Sharples é mostrar que a tônica não está em conseguir sempre agir corretamente ou obter os resultados para as ações, mas agir corretamente; temos então uma ética não de resultados, mas de princípios. A imagem que Sharples retoma de Plutarco e de Cícero é poderosa: o objetivo do arqueiro não é atingir o alvo, contudo, fazer o máximo para atingir o alvo. E se isso não bastar, tenta-se convencer o sujeito reticente de que aquilo que ele acha que é um bem, na verdade não é tanto assim [1196]. Argumento de tipo epicurista[1197].

Outra vez aparece a contradição com o grosso da humanidade; porque esse quer o dinheiro, e não uma faina interminável durante os dias; quer a saúde o mais rápido possível, não a dor suportada; a vitória, não a tentativa. Coubertin é um verdadeiro sinal dos tempos modernos, quando tenta inverter a lógica corrente proclamando que o importante não é vencer, mas competir. A ordem econômica venceu, o resultado é o fim dos sonhos coletivos de felicidade, a ruína material do planeta e um esforço enorme das boas almas para não permitir que tudo se perca definitivamente.

Em alguns casos, a ética do fazer a coisa correta por fazer a coisa correta não faz qualquer diferença; o sábio e o não sábio procuram a saúde e a riqueza, se ambos conseguem, a diferença é que o sábio fez pela causa correta, o princípio da correção, o não sábio, pelo resultado. Aos estóicos, a diferença aqui se acha na motivação. Para o mundo em geral, não há diferença alguma. Aos estóicos, o não sábio realizou um *katékonta* ou *méson kathékon*, um dever, já o sábio, um *katorthôma*, uma ação correta, posto que implica na consciência do dever daquilo que se faz[1198]. Em que casos, pois, faz diferença agir pelo princípio correto das coisas se o resultado for o mesmo no final? No caso em que haja transgressão de normas e prejuízo para outrem, por exemplo, atingir a riqueza através do roubo. Porém, desconsiderando-se esses extremos, a realização da coisa certa por puro egoísmo ou pelos seus resultados não é nada condenável. Se eu atinjo a riqueza através de meios legais

---

[1192] Idem.

[1193] Uma voz dissonante aqui é a de Ariston de Chios; ele rejeita a noção de indiferentes preferíveis e não preferíveis, argumentando que qualquer coisa, exceto a virtude e a imoralidade são indiferentes. Ou seja, que só essas possuem valor. Ver mais à p. 132, nota 103. Dessa posição diz Sharples que adotando esse ponto de vista, o estóico do momento inicial da escola corre o risco de negar a essência da virtude e retornar à posição cínica (op. cit., p. 102).

[1194] Op. cit., p. 103.

[1195] Idem. Para mais sobre a ética de Antipater ver a análise de Carlos Lévy.

[1196] Op. cit., p. 104.

[1197] Ver a análise de Marcel Renault.

[1198] Op. cit., p. 105.

querendo atingir a riqueza e não somente me enquadrando numa ordem econômica que me escraviza, e busco a riqueza não porque é isso o que deve ser feito, por amor aos princípios, factualmente tal não gera nenhuma diferença da outra atitude, da atitude ideal segundo os estóicos. E agir dessa forma é o suficiente para a manutenção do bem estar coletivo. O resto é sonho de filósofo[1199]. Esses estariam preocupados com situações limites, em que o egoísmo se manifestaria incontrolavelmente? Ora, mas nessas situações, como sabemos desde Zenão, até os sábios perdem a compostura e agem transgredindo as próprias convicções[1200].

Plutarco e Alexandre de Afrodísia apontam o absolutismo dos estóicos[1201], Crisipo pode ser considerado um desses radicais, e do lado dos moderados, encontramos, por exemplo, Panécio e Sêneca.

Então, entre os extremos das possibilidades humanas, o virtuoso absoluto e o egoísta desinteressado do resto do mundo, o sábio e o idiota, na acepção que a palavra tem para os gregos, isto é, *idiossincrático*, está o *prokoptontes*, ou aquele que está fazendo progresso em direção à virtude, a maioria da humanidade, o que faz da Terra um lugar de esperança - a conseqüência de se ter esperança não é o futuro melhor, mas o presente tolerável -, não porque um dia se tornará algo melhor do que é hoje, mas porque os homens se esforçam contra a sua natureza para existirem em uma realidade artificial de superação e cooperação universal. Longe de nós o otimismo deslumbrado, todavia, não fosse assim, seja por boa vontade, seja por força de lei, a situação estaria pior.

Uma passagem de Panécio ilustra a situação intermediária dos homens, divididos sempre entre o ideal e o cuidado de si, a perfeição da virtude e os limites próprios:

> "Devemos compreender que nós somos, como sempre fomos, dotados por naturezas de duas *personalidades* (*personae*, *máscaras*, no original); uma dessas é comum como o resultado do fato de que todos nós compartilhamos da razão e da superioridade que ela nos dá sobre as bestas; é disso que tudo aquilo que é certo e adequado deriva, e é começando desse ponto que inquirimos racionalmente acerca do nosso dever; a segunda é aquilo que é dado aos indivíduos como próprio a eles... às duas personalidades (*personae*) que eu mencionei acima, uma terceira é adicionada, imposta por algum acaso ou circunstância, e também uma quarta, a qual nós mesmos adotamos por decisão própria" [1202].

É errado dizer que a posição moderada do Estoicismo somaria os bens exteriores à virtude na questão da felicidade?

A virtude, por si só, não admite adições; ela basta. Ao menos do ponto de vista conceitual. Do ponto de vista objetivo, porém, retornamos ao meio do caminho da condição humana. Claro que os bens exteriores são um importante coadjuvante na conquista da felicidade. Nem um louco o negaria. Os estóicos não admitem isso abertamente e inventam uma subcategoria para acomodar o problema, chamada de preferíveis. O resultado final é o mesmo. Sharples assim coloca a questão:

> "Cícero critica a posição estóica argumentando que o sábio poderia escolher a

[1199] A distinção entre atos feitos por obrigação e por consciência é tão tênue que os estóicos se traem; por exemplo, no caso do salvamento de uma criança durante um incêndio. Eles a salvam por que é isso o que deve fazer um sábio, não por compaixão. Porém, o resultado é o mesmo, ainda que eles sejam acusados de desumanidade (cf. Sharples, op. cit., p. 107).

[1200] Ver *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca* e Sharples, op. cit., p. 105.

[1201] Sharples, op., cit., pp. 105 e 106.

[1202] Cícero, *Dos deveres*, 1.107, 115 = LS 66E. *Apud* Sharples, op. cit., p. 108.

> virtude mais os 'bens' externos ao invés de só a virtude, se lhe fosse dado escolher (Cícero, *Dos fins* 4.59; cf. Alexandre de Afrodísia, Suplemento do livro *Sobre a alma* 163.4 pp). O problema, está, todavia, mal concebido; visto que a virtude é definida em termos de se fazer a correta seleção entre as coisas externas, então, em qualquer ocasião dada não será apropriado nem tentar conseguir as coisas externas. A questão da pessoa virtuosa tentar alcançá-las devido a alguma felicidade extra que elas trazem, simplesmente não se põe"[1203].

Fala-se aqui sempre em tese e na presença dos bens exteriores. Por que não se fala da dor que a ausência dos bens exteriores causam?

Na verdade, os comentadores, seguindo os filósofos, falam pouco do assunto. Recordamo-nos somente de Sêneca dizendo da condição extrema do sábio que prefere a masmorra honrada ao palácio indigno[1204]. Sobre uma penúria cotidiana, entretanto, reina o silêncio. Não é comentado o dia-a-dia da fome, dos filhos chorando de dor na barriga, dos sonhos frustrados pela falta da mínima condição material. Antes de tudo, os filósofos em questão foram muito bem tratados pelo mundo, nenhum deles passou por necessidades *contra a sua vontade*. Ou seja, todos foram bem nascidos. De Sócrates a Sêneca, passando por Diógenes, o cínico, que viveu miseravelmente por opção, posto que filho de banqueiro expatriado por estelionato - cunhagem de moeda falsa; Diógenes Laércio levanta a hipótese de que ele também participasse do esquema de seu pai [1205] -, tinha as plenas condições de refazer a vida longe de sua cidade natal, Sinope. O foco desses pensadores, no entanto, está na resistência moral contra os ataques do mundo, e ao invés de eles falarem sobre formas de correção da realidade social e econômica, eles, o tempo todo, batem na tecla da necessidade de uma envergadura espiritual que façam os sofredores imunes a qualquer golpe. É fácil filosofar de barriga cheia; mas coisa difícil de fazer quando não se abandona o mínimo comum existencial, o qual compreende uma habitação digna, mulher (a referência aqui é masculina, se a perspectiva for levada para o lado feminino, àquela época, multiplique-se então o problema por dez), filhos, alguns amigos e os menores laços sociais e civis, como o amor ao solo nacional.

Filósofos serão sempre exceção na humanidade; os modos de vida daqueles mais radicais mostraram-se inviáveis em grande escala. A história o demonstrou; imagine-se um país ou mesmo uma cidade inteira vivendo nos moldes de Diógenes... Em realidade teríamos uma idêntica situação econômica de predação observada na escala oficial, só que entre mendigos. Os postulantes à Filosofia hoje não abrem mão de seu conforto mediano e da vida institucionalizada numa universidade. Talvez a contraparte do estilo de vida seja o alcance das reflexões. Deve-se manter, contudo, o desejo de potência moral pregada pelos helenísticos, ela serve como orientação e bóia de salvação em bons tempos e em tempos bicudos[1206]. Definitivamente, a lição que fica dos manuais de felicidade é individual, eles são dirigidos para o resgate do humano em sua intimidade, não para toda a humanidade ao mesmo tempo e no mesmo lugar. E são tão bons que servem tanto aos excluídos da macro-ordem social, os ditos modernamente perdedores, como aos chamados vencedores, os que

---

[1203] Op. cit., p. 110.
[1204] Ver a análise da *Carta a Lucilius n. 71*, p. 42.
[1205] Ver a análise de Carlos Lévy, p. 149.
[1206] Sharples sustenta opinião que serve como apoio: "O sábio estóico pode ser um ideal inatingível para um ser humano; mas talvez ideais não devam ser atingíveis fácil demais. Podemos pensar que o sábio estóico não é o tipo de pessoa que nem devamos querer tentar ser, mas isso é uma outra estória" (op. cit. p. 110).

se inserem na corrida pelo louro dos bens exteriores e chegam na frente, pois esses podem claudicar em suas convicções sobre sua poltrona de veludo.

"A ausência dos bens exteriores causa dor naqueles cujo espírito está deformado pelas vozes desviantes da civilização", responderiam os pensadores helenísticos. O que é verdade também, mas não uma verdade absoluta. O mínimo para a sobrevivência deve ser perseguido sim, para comprar o alimento, para pagar o médico em caso de doença. E para garantir o abrigo contra um mundo que, apontam Epicuro e Sêneca, é tão hostil contra as almas retas. E se essa dimensão da vida é simplesmente ignorada pelos insignes pensadores, certamente tal se dá porque ela é tida como dado morto, como posto conquistado. Temos aqui, conseqüentemente, uma negligência importante para com a grande parcela mediana da humanidade, o que coloca os filósofos na condição extrema do existir, porque os bens exteriores não são responsáveis pela corrupção de todas as almas, muitos humanos os utilizam com parcimônia, perto do limite recomendado pelo bom senso. A menção que os estóicos tardios fazem aos preferíveis é uma sinalização para o problema, a qual, no entanto, para por aí; não ocorre aqui, e muito menos nos demais pensadores helenísticos - todos eles preferem enfatizar o vigor que a alma deve possuir para resistir em qualquer situação-, a consideração para com a possibilidade de que a penúria material implica no risco, grande, da infelicidade.

E para os céticos, qual o caminho para a felicidade?

O espaço dedicado pelos comentadores a um tema reflete diretamente a importância que os autores originais dedicaram a esse tema. Sendo assim, sabemos que os céticos nada ou quase nada se preocuparam com a felicidade, pois o espaço que eles ocupam em Sharples (proporcional nos demais comentadores), é mínimo. Confirmando a proposta da escola, que é não ter qualquer objeto particular para estudo, exceto o próprio conhecimento.

Portanto, não há um caminho cético para a felicidade. Se as suas posições a ela ele leva, trata-se de um acidente.

Há uma grande possibilidade de os céticos serem envolvidos na discussão do problema da *eudaimonia* por uma questão de dinâmica das interpretações cognitivas entre as escolas. Eles certamente respondiam aos seus pares acerca de suas perspectivas sobre o conhecimento. Especificamente para o caso, aos epicuristas. Se seguimos a leitura de Sharples.

Suspender o juízo acerca de todas as coisas é o que prega o ceticismo segundo Sexto Empírico [1207]. A conseqüência de tal suspensão é a liberdade da ansiedade ou perturbação, dito de outro modo, a *ataraxia*, um dos pilares da idéia de felicidade de Epicuro[1208]. Essa, os céticos presumem ser um bem, não o afirmam dogmaticamente[1209], porque dogmaticamente eles nada afirmam ou querem nada afirmar. Fazem-no, por exemplo, quando asseveram a eqüipolência de argumentos entre quaisquer teses. De fato, suspender o juízo esvazia a cabeça de tudo, não apenas das preocupações. E se esse é o ponto de partida dos céticos, imagine-se então o que gerou tal postura, ou quanta pressão não existia sobre a cabeça dos filósofos. Pressão, outrossim, que só existe com a permissão do sujeito afetado. Consciente ou não.

[1207] Op. cit., p. 113.
[1208] Ver mais nas análises de Carlos Lévy e Léon Robin.
[1209] Sharples, op.cit., p. 114.

Tanto na fala de Sexto como na de Sharples há a presença do termo ansiedade [1210]. Porém, a ansiedade presente na fala de Sexto não tem a mesma característica daquela presente na de Sharples. Neste ocorre a referência à morte e à doença, naquele, à inconsistência das coisas:

> "A causa original do ceticismo é, nós dizemos, a esperança de se libertar da ansiedade. Pois pessoas com grande imaginação natural, as quais ficam ansiosas pela inconsistência das coisas e estão tão perdidas quanto aquilo ao qual elas deviam anuir, chegam para inquirir o que é verdade nas coisas e o que é falso, na suposição de que atingirão um estado livre de ansiedade se decidirem tais coisas. Contudo, o princípio do sistema cético é antes de tudo aquele no qual para cada argumento existe um outro oposto e igual; porque nós vemos como um resultado disso no fim a suspensão da dogmatização"[1211].

Quer dizer, confirma-se mais uma vez que a insanidade era uma preocupação geral dos pensadores helenísticos, e aqui Sexto aponta claramente um desequilíbrio nos estudiosos que buscam a Filosofia, exatamente por não se contentarem com a falta de coerência das coisas; da mesma forma, falando do próprio quintal, os pensadores que respondiam a tal angústia presente no meio social a ela não estavam imunes: não temos bagagem psicanalítica para colocar os filósofos no divã, porém, sabemos que por trás de todo ato existe uma razão diferente da razão declarada, e o que completa a equação nesse caso, seria o desequilíbrio pessoal [1212]. Diríamos que Epicuro foi um infeliz? Ou que Sêneca era um perturbado crônico? O que podemos afirmar é que a ameaça da infelicidade lhes era tão significativa que dedicaram a vida ao problema; eles poderiam simplesmente ter lhe dado as costas e constituído uma estratégia de sobrevivência diversa, como devem ter feito milhares de pessoas contemporâneas a eles. A atitude dos pensadores dedicados ao tema revela o quanto a ameaça à saúde mental estava presente em seus tempos, e, duplamente, o quanto eles mesmos foram afetados pelo problema. Em Sêneca, os sinais são pelo menos três livros, *Da brevidade da vida*, *Da vida feliz* e *Cartas a Lucilius*; e a sua perturbação era tamanha que acabou por se deixar matar, pela ameaça real de Nero, mas, de todo modo, flectiu à voz da autoridade externa. Em Epicuro, toda a sua obra são sintomas da perturbação social, da solução que ele via para ela e de sua própria perturbação, da *Carta Meneceu* às *Máximas capitais* e o seu refúgio no Jardim, nessa perspectiva, nada mais é do que a materialização de seu temor de ser atingido pela ameaça daquilo que ele mais condenava[1213]. Completando, seria assaz interessante e representativo encontrar uma voz dissonante na Filosofia helenística, uma de estrutura e escopo exclusivamente eruditos, como o Aristóteles dos *Analíticos* ou do estudo da natureza nos moldes realizados por ele, queremos dizer, taxiconômicos. Ou, na sua essência, alienados. Os céticos não pirronianos - esses são o reverso da moeda epicurista e estóica - eram a última esperança, ainda que tenham nascidos como reação às outras escolas helenísticas, mas a observância da ansiedade no discurso de Sexto a derrubou por terra.

Como todos os helenísticos, os céticos ensaiam um manual de como viver da melhor

---

[1210] Op. cit., p. 113.

[1211] Sexto, *Hipóteses Pirronianas*, 1.12 *apud* Sharples, op. cit., p. 114.

[1212] Ver mais em *1.O conceito de felicidade em Epicuro* e *2. Desdobramentos do conceito de felicidade* e logo atrás na análise de Sharples.

[1213] Gostaria de poder avançar na hipótese do masoquismo moral freudiano ou do gozo lacaniano nos filósofos, todavia, é prudente parar por aqui. Na superfície.

maneira possível. Já vimos isso[1214]. Mas é interessante ouvir o seu resumo de uma boca autorizada, Sexto:

> "Respeitando as aparências, pois, nós vivemos de acordo com as observâncias da vida de forma não dogmática, uma vez que não podemos estar totalmente inativos. Essa observância parece se dividir em quatro partes, parte dela consistindo na condução da natureza, parte na compulsão das afecções, parte na tradição das leis e costumes e parte na instrução das habilidades. A condução da natureza é aquela segundo a qual nós somos naturalmente capazes de sensação e pensamento; a compulsão das afecções é aquela através da qual a fome nos leva à comida e a sede à bebida; a tradição dos costumes e das leis, a que nos faz ver a piedade como um bem e a impiedade como uma vileza; e a instrução nas habilidades é aquela pela qual somos capazes de atividade nas habilidades que abraçamos. Porém, nós dizemos todas essas coisas não dogmaticamente" [1215].

Traduzindo, o manual cético diz para fazer e não se comprometer, para estar pensando em se colocar em outro lugar, ter uma profissão para pagar as contas e seguir o que é natural relativamente ao corpo. Se os três manuais fossem colocados em uma livraria, à venda lado a lado nos dias de hoje, o epicurista, o estóico e o cético, certamente o que mais venderia seria o cético, espelho de um tempo no qual não existe comprometimento com coisa alguma e no qual as aparências regem os valores; e tal descomprometimento não é fruto de uma postura metodológica, mas simples descrença em qualquer coisa. Visto que não se sabe para onde ir e nem porque se faz as coisas, siga-se e se o faça, sem sentindo algum, mesmo porque a coragem de criar sentidos também está ausente. Claro que aos ideais céticos soma-se uma pitada do cinismo moderno, que não se ruboriza ao ser apanhado na farsa, mas ri. E, ao contrário do cético, não pergunta quem tem a certeza sobre os atos, todavia, quem faz de modo diferente.

O derradeiro capítulo do livro de Sharples toca naquele assunto que é o ponto nevrálgico da felicidade pessoal: "os outros".

Tendo como título "What about other people"?, supõe-se que ele vá tentar lidar com a instância que mais promete e menos oferece ao indivíduo, que o ameaça efetivamente e que lhe parece a redenção, porque não há outro sentido das ações humanas que não o seu semelhante, ainda que se trate de uma personalidade perversa, porque mesmo para odiar a humanidade, a humanidade se faz necessária.

O inferno são os outros, dizia Sartre nos idos do século XX quando desejou estabelecer a responsabilidade da desgraça pessoal à dimensão interna do sujeito, completando logo a seguir *que o importante não é o que fizeram conosco, mas o que fizemos com o que fizeram conosco.*

E aqui se põe uma divisão da alteridade que deve ficar bem marcada: a seção da lei e das normas, indispensáveis para o saudável convívio social, e a dos valores, de obrigatoriedade nenhuma, que se insinua na vida das consciências não formadas ou mal formadas e a elas se coloca como norte, podendo orientá-las a um porto seguro ou ao desastre da história pessoal.

É essa segunda porção que nos interessa particularmente, porque aí se instaura a batalha pela felicidade e pela posse das almas, ainda que os helenísticos tenham dedicado alguma atenção à primeira, com Epicuro falando da necessidade das leis para manter a paz entre os

[1214] Por exemplo, na Análise de Marcel Renault e na de Carlos Lévy.
[1215] *Hipóteses Pirronianas* 1.23-4, *apud* Sharples, op. cit., p. 114.

homens, Sêneca agradecendo aos reis por praticarem uma política que lhe possibilitasse uma tranqüilidade para filosofar e os céticos observando a necessidade de cumprir os costumes da comunidade e não arrumar qualquer problema com as autoridades.

Na brevíssima introdução do capítulo, que Sharples chama de "Self-interest and society", ou "Interesse próprio e sociedade", o autor não dedicará grande atenção ao problema do embate entre valores pessoais e exteriores, ficando a sua atenção concentrada na oposição mais óbvia entre normas sociais e comportamento individual. Mesmo que ele faça uma ressalva de que não se deve tomar os helenísticos como egoístas desenfreados e sugira que a cegueira de enxergar alternativas para tal egoísmo tenha levado a sociedade, durante os anos de 1980, à tendência de tomar como único fundamento a competição impiedosa[1216]. Esse seria o momento de Sharples desenvolver a hipótese, de comparar as sociedades antiga e contemporânea, helenística e européia ocidental e aquelas construídas à sua semelhança, mas ele não dá um passo além da mera insinuação. Exatamente como a retração de Long quando ele deixa de estabelecer a grande comparação entre o mundo helenístico e o mundo helênico[1217].

Relativamente ao Epicurismo, Sharples vê que ocorre uma divisão nas relações humanas gerando dois tipos: a relação legal e aquela cuja base é a amizade. Ou seja, uma relação forçada e outra espontânea. Haveria pelo menos um terceiro tipo a ser considerado, a de ordem sexual, a qual, é claro, Epicuro rejeita. Essa, excetuando-se os santos e os loucos, na verdade está no fundamento de qualquer sociedade. E desgraçadamente, é incontrolável. Devendo ser incluída, portanto, no âmbito das relações compulsórias.

Para tratar das relações humanas inevitáveis, Epicuro vai ao problema da justiça. A sua preocupação é viver de modo que não ofenda ao sistema de leis no qual sua presença física se insere. O seu sonho seria, deduzimos, isolar-se completamente em sua própria comunidade com suas normas específicas de convivência. O que os historiadores da Filosofia não nos mostram, é o desenrolar do dia-a-dia na comunidade epicurista, a divisão de tarefas, a dinâmica da comunicação pessoal. Desconhecemos, por exemplo, como os adeptos epicuristas reagiam ao desgaste natural que há entre os homens, que chega ao ponto de não tolerar sequer a visão do semelhante após determinado tempo.

Conhecemos que não existe uma justiça natural ou transcendente para Epicuro, ela nada mais é do que fruto de um pacto entre os homens, conseqüentemente variando segundo a comunidade de humanos[1218]. Lucrécio levanta a hipótese de que o acordo desenvolvido junto com a dinâmica social - ele nunca é *a-histórico* para os epicuristas - teria como base a amizade precedente entre os seus sectários.

Formas de coerção para o cumprimento das normas são adotadas. Elas são utilizadas quando a lei comum é ultrajada, e o ultraje, claro, sempre é feito em beneficio próprio. Todavia, Epicuro ressalta menos o temor do castigo do que a ansiedade em ser apanhado como o fator de cumprimento da lei [1219]. O que, convenhamos, é inocência do filósofo, que supervaloriza a perseguição ao seu modo de vida tranqüilo. Sabemos, por outro lado, que essa ansiedade é fator não de dor, mas de prazer para determinados criminosos. A iminência do perigo é o que lhes causa a emoção que os movem a correr o risco. Com o que

[1216] Op. cit., .p. 116.
[1217] Ver mais acima a análise de A A Long,
[1218] Ver, por exemplo, a análise de Marcel Renault em *Primeiro aspecto...* e em *Segundo aspecto...,* A comparação de Epicuro com outros autores, a análise de Carlos Lévy e a análise de A A Long.
[1219] Op. cit., p. 117.

concordam determinados críticos [1220], mas outros, como Goldschmidt, apontam seu mérito, o de afastar de um delírio teórico ainda maior, como o de Platão, que fundamenta a idéia de justiça no divino[1221]. Outros ainda, como Julia Annas[1222], ressaltam que a leitura de Epicuro não é *negativa* (a terminologia é de Sharples), como a de Sócrates na *República* [1223], que vê o acordo de paz entre os homens pela razão de ninguém poder garantir absolutamente a vitória sobre o semelhante, contudo, *positiva*, um voto de confiança na possibilidade de viver de modo prazeroso.

Mas Epicuro acreditava tanto em suas palavras, que pregou, em compensação, o retiro da vida pública e o isolamento em uma comunidade de amigos. Temos a mesma contradição localizada mais atrás quando se falou de segurança[1224]. E aqui, com provas direto da fonte: "A segurança das pessoas, a qual é trazida por um certo poder de descartar o que nos ameaça, é alcançada, no mais abundante e puro caminho, na segurança provinda da quietude e do retiro dos negócios da maioria"[1225].

A amizade se coloca então como um dado superior à justiça. Ou mais precisamente, às leis. É bem melhor que os homens se inspirem pelo amor existente na amizade do que no temor decorrente das leis. A vida seguirá mais tranqüila assim. Nesse ponto Epicuro parece-nos ter acertado em cheio. Viver observando as regras da boa convivência somente por temor cria problemas na própria pisque (por exemplo, a paranóia), ao passo que fundamentar os passos sobre a idéia de amizade possibilita uma sensação de leveza, decorrente da despreocupação de ser punido o tempo todo. Por outro lado, tomar o semelhante enquanto concorrente e inimigo, sentimento que vai a par da primeira situação, não garante que nós próprios não ofendamos assim que tivermos a ocasião.

As virtudes da amizade sob o ponto de vista epicurista já foram todas tratadas aqui [1226]. O breve tratado de Sharples toca somente em três pontos, o equilíbrio entre as vantagens e as desvantagens da amizade, a vida comunal baseada no interesse cognitivo e a validade de se morrer por um amigo.

Relativamente ao primeiro ponto, há que se dizer que não existe amizade sem os seus revezes; a preocupação de Sharples está então em conciliar esses revezes com a proposta de Epicuro de viver sem perturbação. A solução do filósofo está em não tomar as preocupações do amigo – dado que ele não se preocupa consigo mesmo (Sharples fala especificamente em relação a infortúnios, dor e morte[1227]) -, e saber que a longo prazo uma amizade sempre traz mais benefícios do que preocupações (ainda porque se fosse ao contrário, não seria amizade). Ou seja, ouçamos os lamentos dos amigos e tentemos ajudá-los. A interrupção momentânea em nossa própria felicidade será recompensada. Os trechos a seguir exemplificam o caso: "Epicuro nos diz explicitamente que devemos correr riscos

---

[1220] Idem.
[1221] Ibidem.
[1222] Op. cit., p. 118.
[1223] 2 358E-359A, idem.
[1224] Por exemplo, há dez páginas, p. 252.
[1225] *Máximas capitais* 14, *apud* Sharples, op. cit., p. 118.

[1226] Veja-as em *6.Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca*, *7. O que dizem os comentadores sobre a relação entre Epicuro e Sêneca*, na análise de Marcel Renault, em *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores:* análise de Carlos Lévy, de Léon Robin, análise de A A Long e no estudo das *Cartas de Sêneca.*
[1227] Op. cit., p. 118.

pela amizade (*Sentenças vaticanas* 28 = LS 22F); e a proposta de sua filosofia não é, afinal, que não devamos correr qualquer risco - não existe razão para pensarmos que é possível a um ser humano escapar a *todos* os riscos - mas que devemos minimizar os riscos tanto quanto possível"[1228]. E "Isso não significa que uma dor presente não possa ser aceita em troca de um prazer de longa duração - essa é uma parte básica da ética epicurista; porém, que uma ação presente não pode ser separada completamente da causa do prazer e interpretada inteiramente em termos de preocupação relativamente aos outros"[1229]. Ou seja, o egoísmo na medida certa. Outro tiro certo do filósofo.

Quanto ao segundo ponto, o interesse cognitivo orientando a vida em comunidade, uma verdadeira coletividade de filósofos reunida para a fantástica causa do filosofar, Sharples nos decepciona e não nos apresenta nem o esboço do que seria tal comunidade, na qual os mestres da teoria seriam obrigados a conviver com a realidade humana mais comezinha; aliás, nenhum dos comentadores de Epicuro informa como era a rotina do Jardim, quem lavava suas roupas, quem fazia a comida, limpava a casa e se havia o pernoite ali ou se ali se permanecia apenas durante as sessões filosóficas e depois se regressava para a vida civil ordinária. Dados aparentemente não importantes, mas no fundo, reveladores. Do grau de profundidade da colônia, do nível de envolvimento com o mundo aberto.

Esse interesse de reunião a princípio baseado na afinidade cognitiva, no fundo, de acordo com Sharples, enquadra-se na economia geral do sistema de Epicuro, que tem o prazer como norte. Quer dizer, é secundariamente que os estudos se fazem motivo de reunião para os epicuristas, primordialmente está ainda a busca pelo prazer. E tal se daria em face de qualquer outra atividade[1230].

O terceiro ponto, a morte sacrificial por um amigo; o sacrifício por desconhecidos nem é tomado enquanto hipótese, o que contradiz o senso comum nos dias de hoje, nos quais se vê a louvação do doar-se gratuitamente, a celebração do herói que salva a criança da enchente, a mulher, do incêndio, o gato, de cima do poste. E a fabricação de super-heróis, que resgatariam até a humanidade inteira. O que no ocidente certamente começou com o Cristo. Os heróis gregos, lembremos, estavam interessados em salvar somente a sua própria gente.

"O sábio, determinadas vezes, estaria preparado até para morrer por um amigo". É uma asserção não do próprio Epicuro comprovadamente, mas uma atribuída a ele (está em Diógenes Laércio, 10.120 = LS 22Q[1231]). Sharples procura um caminho para justificar a possibilidade, chegando à conclusão de que o sacrifício seria aceitável nas seguintes situações: primeiro, quando o ato é a opção pela menor dor ou maior prazer, o que o comentador expõe em termos dúbios: "... morrer por um amigo dificilmente pode ser justificado em termos epicuristas a menos que se argumente que isso signifique um ato de supremo prazer, ou seja, que tal ato faça uma contribuição suprema para atingir uma *vida* com a menor dor e ansiedade" [1232]. O grifo é nosso. E se explica, remetendo-se à dubiedade mencionada, pelo fato de que apenas em retrospectiva um sacrifício final poderia contar

---

[1228] Sharples, op. cit., p. 120.
[1229] Idem.
[1230] Confira-se op. cit., p. 119.
[1231] *Apud* Sharples, op. cit., p. 119. A contraparte do sacrifício filial, o suicídio, pode ser visto na *Introdução, em 1. o conceito de felicidade em Seneca, 3. A alma doente e a sua cura, 5. a virtude ideal e a virtude possível em Seneca, 6.Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca,* e nas a*nálises de Carlos Lévy, A A Long, nas cartas de Sêneca e nas Sentenças vaticanas.*
[1232] Op. cit., p. 120.

nesses termos, de uma vida sem dor e ansiedade, porque imediatamente após ele, não haveria mais qualquer vida. Ou ainda, em termos de projeto; muito antes do ato, o sujeito deveria concordar que para não viver em dor ou ansiedade ele seria capaz de executá-lo. Segundo, porque talvez a qualidade de amizade imaginada por Epicuro, de *apoio mútuo* [1233], demande um nível de comprometimento de tal profundidade, com os envolvidos precisando sentir um no outro a disposição de morrer por eles em caso de necessidade. Epicuro aponta que a assistência entre os amigos não precisa ser constante, mas eles precisam sentir que ela virá quando necessário[1234]. Estenda-se a proposição para o ponto da morte em sacrifício: quantos amigos verdadeiramente morrem por suas caras metades? E quantos juram que fariam isso? Por outro lado, o quanto resiste a amizade em caso de quebra constante de confiança? [1235]. Terceiro, em caso de sobrevivência do amigo ameaçado de morte, o amigo que não o ajudou na ocasião crítica não levaria uma vida subseqüente livre da ansiedade.

O que está em questão, no fundo, é o grau de comprometimento com o outro, com o semelhante, e isso quando se toma o próximo enquanto amigo. E quando o próximo não é amigo? E nem inimigo? Mas indiferente? Condição que certamente solidifica a amizade do seu inimigo? Ou cínico e silenciosamente concorrente? O quanto estaríamos dispostos a sacrificar por esse ilustre desconhecido que povoa nosso interior apenas como uma pedra no caminho? O vizinho que nos aborrece com seus cheiros e sonidos fora de hora? Sua presença atrapalhando o tráfego, a testemunha para um ato que não queremos que ninguém mais saiba? E o quanto estaríamos dispostos a sacrificar pelo longínquo estranho que sub-repticiamente nos impõem seus valores? Como o professor da escola, o político no discurso ou o ator fora do palco? Dizendo-o de outro modo, o quanto as outras pessoas são responsáveis por nossa felicidade e por nossa desgraça pessoal?

Desgraçadamente, Sharples não desenvolve essas questões; e desse modo ficamos sem saber o que Epicuro e seus seguidores pensariam a respeito, ou pior, ficamos na obrigação de supor que eles não desenvolveram suas teses nesse sentido, o que confirma as leituras dos outros comentadores. Sendo assim, estabelecemos que a alteridade em Epicuro e Sêneca não toma a dimensão aqui suposta, o que revelou-se um erro fatal em Sêneca e quase fatal em Epicuro, obrigado a se exilar quando da mudança dos ventos políticos. Para não dizer que os autores não tocam no assunto, lembremos a questão da opinião alheia aparecida em Sêneca [1236] e o ouvir a própria natureza presente em Epicuro [1237]. Porém, a caracterização da alteridade enquanto ameaça nos termos agora pensados, não ocorre aos autores. Não esqueçamos, claro, a opção pelo retiro, o que testemunha a existência da ameaça, todavia, o desdobramento da problemática não é realizado. Seria assaz interessante os autores colocarem questões nos termos: Apenas eu mesmo sou responsável por minha felicidade? O meu vizinho pode se fazer um obstáculo intransponível ao meu bem estar? Os meus valores são legítimos ou eu incorporei o alienígena por uma questão cultural? Especificamente no caso de Epicuro, os habitantes da comunidade, poupados em tempos de

[1233] Idem.
[1234] Ibidem.
[1235] Ver também, para o caso da confiança demandada, a análise de Marcel Renault e As Sentenças Vaticanas.
[1236] Por exemplo, *4. O conceito de felicidade em Sêneca,* a análise de Marcel Renault, a análise de Carlos Lévy e as cartas de Sêneca.
[1237] *3. A alma doente e a sua cura,* a análise de Marcel Renault, *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores,* a análise de Carlos Lévy, a análise de A A Long e a análise de Joseph Moreau e as *Senetencas Vaticanas*.

paz, em tempos de guerra eram convocados ou deixados de lado? E ainda que pagassem suas taxas civis, deles não era cobrado nenhum outro comprometimento com a coletividade?

Sharples põe a questão da alteridade relacionado-a com o prazer. A atitude que eu devo ter em relação ao outro está na medida em que isso me causa prazer. Não há um pensamento macropolítico no sentido de agir para preservar os meus ideais e modo de vida[1238]. Ainda que essa perseguição ao prazer no fundo possa dar no mesmo. Aí revela-se uma falta de consciência política, o que não é indicado a quem destoa do meio social dominante sem, no entanto, poder se livrar dele completamente. Se desse modo agissem, talvez Epicuro não tivesse sido expulso de Atenas e Sêneca não acabasse morto. Mas eles preferiram não se envolver. E certamente não desconhecendo que a omissão, em muitos casos, é uma ação de resultados perniciosos. A neutralidade sonhada por eles simplesmente não é possível. As reflexões de ordem pessoal ao longo do trabalho[1239], chegam sempre à mesma conclusão[1240].

Recuperemos mais precisamente a apreciação final de Sharples sobre a conexão entre o eu e os outros no universo epicurista.

Primeiro ele lembra uma das possibilidades de adjetivação da comunidade isolada do resto da sociedade, *parasita*, termo, aliás, bem comum no tempo do socialismo soviético [1241]; parasita porque tira vantagem da ordem social conseguida pelos outros e não faz qualquer contribuição para o bem geral. Sharples não faz menção a algum imposto que Epicuro teria que pagar como qualquer outro habitante de Atenas, o que seria revelador. Porque, imagine-se, se a comunidade fosse rica, fruto da doação de seus adeptos ou da fortuna pessoal do seu criador, e pagasse todas suas taxas como qualquer outra escola ou instituição, ainda assim ela poderia ser chamada de parasita? [1242]. Cícero evidentemente não se utilizou de tal termo, porém, o ataque que ele faz ao começo de sua *República* aos epicuristas[1243], justificaria o uso da alcunha, por conta da inércia política dos comunais, de sua recusa em se envolver na vida civil da cidade. Uma réplica moderna, ausente no discurso de Epicuro e seguidores, é que a atitude de afastamento revela-se a mais clara postura política, de negação da ordem vigente; essa, contudo, assim declarada, deve ser vista enquanto tentativa de segregação oficial e instauração de nova ordem, o que gera a necessidade do estado intervir para garantir a sua unidade. Epicuro jamais desejou isso, pregando a obediência às leis e costumes da cidade. Daí talvez decorresse a ausência de medo dos dirigentes estatais de ver proliferada a experiência do Jardim.

Para Lucrécio, essa inércia e essa distância são o que há de melhor na obediência aos preceitos de vida de seu mestre, e, conseqüentemente, na vida comunal. O *suave mari magnum* delas decorre: enquanto os outros homens se afogam em disputas por glória, poder

---

[1238] Para a questão da legitimidade do agir social no sentido da preservação ou alcance da felicidade, ver *3. A alma doente e a sua cura*, *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores*, a análise de Carlos Lévy, a de Léon Robin e a de A A Long.

[1239] Além dessa mesma, outras, como por exemplo, mais acima na análise de Sharples.

[1240] É estranho falar de neutralidade para o caso de Sêneca, um político atuante. Contudo, lembremos, ele representou o discurso oficial e não consta que tenha levantado a voz para preventivamente defender suas posições filosóficas ou atacar o sistema que considerava pernicioso.

[1241] Ver mais acima, p. 250 da análise de Sharples.

[1242] O Jardim vivia das doações de seus alunos, ver *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*

[1243] Sharples, op. cit., p. 121.

e riqueza, num porto seguro o epicurista observa tudo, ileso. Esse é o seu prazer, mas não o do sádico que simplesmente contempla a desgraça alheia - o próprio Lucrécio faz questão de salientar que ele não olha com malícia para a dor alheia[1244]. E a lógica se inverte aqui, não é a comunidade que deve se preocupar com a sociedade, mas essa que deve se preocupar com a comunidade. E quando a parte menor causa uma perturbação na maior, certamente há um problema nesta. Sabemos, através de Lévy [1245], que a comunidade epicurista não causou nenhum impacto importante na vida civil ateniense, e bustos eram erguidos em honra de Epicuro[1246]; isso mostra, no fundo, que a convivência entre diferentes ideologias é possível num estado onde se preserve a mínima liberdade democrática. Quer dizer, a lógica de Lucrécio não foi vencedora. Os homens preferiram, tomando os seus termos, se debater no mar revoltoso a flutuar em águas plácidas. Ainda assim, houve um esforço de ambos, Lucrécio e Epicuro, e dos demais epicuristas, evidentemente, em propagar os ideais da escola. E por que tal esforço? Se na economia do sistema epicurista um esforço deve ser pensado exclusivamente se trouxer um prazer maior? Sharples levanta a hipótese de que seria para ganhar adeptos e assim garantir maior segurança para sua sobrevivência. É uma hipótese muito boa, e coerente com a verdade de que nenhuma teoria acerca da humanidade deseja permanecer na gaveta, mas se fazer evangelho e se espalhar como verdade[1247]. Negando, pelo avesso, o desinteresse de Epicuro relativamente ao mundo. Porém, Sharples não a admite absolutamente. Ele a coloca ao lado de outra hipótese, e com peso de igual valor. Essa afirma que é um bem para si mesmo fazer o bem para outro. Usando seus termos, que é um prazer para si mesmo fazer o bem a outrem[1248]. Só se deve tomar cuidado para não enfiar pela goela alheia o que essa não engole enquanto prazer. Um dos pecados das religiões. E esse é o ponto, certamente levar a felicidade para os outros implica em trazer felicidade para si mesmo. Mas não se pode fazer isso forçadamente. A sedução é a arma de toda doutrina legítima. E não nos parece que o Epicurismo seja ilegítimo.

De que maneira os estóicos vêem os *outros*?
Colaboradores, concorrentes, inimigos ou amigos?
Ameaça à própria felicidade ou cooperadores num esforço comum para o bem de todos?

[1244] Idem.
[1245] Análise de Carlos Lévy, p. 134.
[1246] *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca,* p. 60 *e 7. O que dizem os comentadores...*p. 110.
[1247] Ver o começo da análise de Sharples.
[1248] Op. cit., p. 122. Em qualquer dos casos, a consideração sobre a própria felicidade está sempre presente Devemos considerar ainda que tanto a felicidade quanto a infelicidade são i*nfecciosas*. Ou seja, elas contaminam as pessoas. Ao menos as pessoas mais sensíveis. Num ambiente familiar, por exemplo, a infelicidade de um membro preocupa a todos, supondo que todos os membros da família tenham uma boa relação com o membro doente. Ou atinge a todos, sem exceção, nos casos crônicos; por exemplo, em que o membro perturbado passe a agir contra os demais. Tomando-se o vício do álcool como referência, não há um membro de uma família que não seja atingido pelo vício de um só de seus componentes. Se isso não é o bastante para trazer a infelicidade definitiva aos demais membros, certamente desestabiliza o ambiente e traz alguma perturbação a todos. Sobre a questão, e na visão mais interessante ao trabalho que é a dos autores relacionados, veja-se, por exemplo, a página 259 mais acima e a análise da sentença vaticana 79.

Por definição, os estóicos não tomariam os seres humanos como concorrentes ou inimigos, posto que eles se vêem e/ou vêem a humanidade como um grande conjunto de individualidades representativas do todo maior em que se inserem; a idéia de harmonia é o que impera em sua teoria relativamente aos diversos planos do universo, biológico, humano, que difere do biológico pela presença da alma racional nos homens, mineral e divino.

Porém, Sharples não leva a sua pesquisa - nem a começa – por esse grande fundamento universal. Restringe-se ao plano dos homens. Uma secessão a princípio sem propósito.

Para os estóicos, as relações do *eu* com as outras pessoas formam uma parte central da doutrina do *oikeiôsis* ou *apropriação* [1249]. E para Cícero[1250], é natural para os seres humanos preocuparem-se uns com os outros. O termo utilizado por Sharples é *concerned*[1251], que quer dizer simultaneamente, entre outras coisas, interessar-se. De certo modo, portanto, temos aí uma retomada do conceito de animal político de Aristóteles[1252].

A *apropriação* social e a *apropriação* pessoal são desenvolvidas simultaneamente. Quer dizer, enquanto o indivíduo descobre a si mesmo, descobre também o mundo. Aprende a identificar o que é ele próprio, quais suas necessidades e de quem lhe é vantajoso aproximar-se ou afastar-se.

Esse seria o momento no qual o autor deveria estender essa conexão entre indivíduo e coletividade, estabelecer, do ponto de vista objetivo, de que forma os homens se relacionam, como eles constituem a personalidade ou idéia de si, a qual vai, evidentemente, para além dos limites oferecidos pela natureza, e de que maneira as vozes oficiais moldam o conceito de cidadão e as não oficiais, as de sujeito (opinião pública através de pessoas influentes ou as de amigos), pois são essas as referências que todos temos para nos constituir enquanto pessoa. Porém, ele mal toca no assunto (o que provavelmente reflete o silêncio dos filósofos originais), e isso apenas depois de lidar com o ideal, ou seja, a postura do sábio relativamente à sociedade.

A postura do sábio relativamente ao outro na verdade nada tem a ver com o outro. Tem a ver com o ideal. Com a forma idealizada de comportamento. Ele não se comporta pensando no outro, comporta-se como a sua regra diz para comportar-se, o que, ao final, significa não pensar no outro. Seria interessante saber como um homem vem a ser um sábio, coisa da qual não falam os ilustres filósofos nem questionam os insignes comentadores. Obviamente que apenas o estudo de suas teses não é o bastante, pois se assim o fosse, eles chamariam a si mesmos de sábios, o que não é o caso. Por outro lado, o indivíduo pode passar a vida sem ouvir falar de Filosofia, e se tiver o acaso de encontrá-la, até entender minimamente seu conteúdo e seus objetivos, pode levar outra vida. Portanto, só se aprende errando e observando o erro alheio. Tal é a condição humana, da qual os estóicos desdenham, esquecendo que têm os pés de barro. A passagem seguinte ilustra o problema:

> "O sábio estóico que ajuda alguém ao final das contas não está preocupado se o resultado de sua ação para a outra pessoa será bom ou não; conseqüentemente ele não está preocupado igualmente com o resultado real para si mesmo. E, qualquer que seja o motivo, o efeito prático será o mesmo: o sábio tentará tratar as outras pessoas de um modo que esteja em acordo com a afinidade natural tal qual os estóicos a compreendem. O estóico não evitará ajudar as outras pessoas quando

[1249] Sharples, op. cit., p. 123.
[1250] Idem.
[1251] Ibidem.
[1252] Confira-se pp. 118,177, *Segundo aspecto: A comparação de Epicuro com outros autores.*

> isso for a coisa certa a fazer, ou desistirá de fazê-lo quando a justiça assim o demandar"[1253].

Esse desinteresse pela qualidade da pessoa a ser ajudada não revela um amor incondicional à humanidade? Não, revela um amor incondicional à regra. Ainda que o resultado prático seja o mesmo, como diz Sharples; o *ideal* seria abraçar as duas dimensões da ação, o olhar a regra e o olhar ao sujeito particular objeto da ação. O sábio nos termos estóicos parece incapaz de odiar qualquer sujeito particular ou sentir em relação a ele qualquer emoção negativa (se tomamos o ódio como tal). Por outro lado, ele parece, especularmente, incapaz de amar ou sentir por ele qualquer emoção positiva (se tomamos o amor enquanto algo positivo). Colocando-se acima dos semelhantes, o mestre estóico evita simultaneamente o pior e o melhor do circo, e aventura, humano. Ele seria o melhor dos legisladores, pois capaz de mandar para o calabouço a própria mãe, se a justiça o pedisse; mas seria incapaz da paixão amorosa, tão irracional e idiossincrática.

Sabemos através do estudo de Sêneca que a amizade não é lá muito valorizada[1254], e, salvo engano, nenhum dos outros estóicos dá a ela a mesma importância que Epicuro. Aliás, eles mal tocam no assunto. O que está em sintonia com essa posição idealizada do sábio. Sharples pergunta-se igualmente acerca das relações filiais entre os estóicos[1255], se elas poderiam ser verdadeiras, já que não existe a preocupação com outro, mas consigo mesmo ou com a própria virtude. Qual a resposta que ele dá? Nenhuma. Deixa o assunto em suspenso. Porque vai ao extremo da relação filial para analisá-la, ao chamado *conundrum*. O *conundrum* é a situação de extrema aporia na qual a verdade de uma tese é testada. A tese aqui é a da amizade, o quanto ela pode resistir em uma condição limite? Os amigos deixarão de ser amigos? E essa ruptura invalida a amizade anteriormente existente? O absurdo da tese desconsidera que em situações extremas os homens respondem de maneira diferente, e evidentemente essa situação, tal *conundrum* não serve como parâmetro para entender a mecânica da relação filial. É despropositada a sua utilização. O *conundrum* moral, originado em Carneades[1256], relata dois náufragos e uma só tabua de salvação no mar. A pergunta que ele põe é: devo agarrar a tábua e deixar o outro se afogar? Dividir a tábua e então afogar junto com o outro? Ou ceder a tábua e me afogar solitariamente? E no caso dos dois resolverem lutar pela posse da tábua, os dois morrerem lutando? A resposta de Hecaton [1257] é que a existência mais importante deve prevalecer, mais importante para um só dos dois ou para o outro. Se não há uma eleição do melhor, que morram os dois. Para Sharples o importante não é sobreviver, mas agir justamente, e a introdução de um argumento extremo (que ele chama de *randomness* ou casualidade[1258]) evita que se tente responder à mais absurda questão sobre quem deve ficar com o pedaço de madeira[1259]. Ora, se não é para responder ao argumento, por que colocá-lo em evidência? Para fixar a idéia de que o importante é fazer o justo, poderia responder alguém. Isso, todavia, já é uma resposta. Por outro lado, do ponto de vista prático, não é incomum que amigos se vejam em situações limites, e obrigados a responder a elas, não a uma regra (em respondendo cegamente a ela, correm o risco de sofrerem grandes perdas). E ainda, os náufragos em

[1253] Sharples, op, cit., p. 123.
[1254] *Introdução* e *6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca...*
[1255] Op. cit., p. 123.
[1256] Op. cit., p. 124.
[1257] Idem.
[1258] Ibidem.
[1259] Ibidem.

questão não são reportados enquanto amigos. Quer dizer, há irregularidades em todo o caso. A primeira é essa, os náufragos não são amigos, são apenas náufragos, o que muda tudo; a segunda é que a vivência objetiva dos humanos nos mostra que a amizade acima de todas as coisas é algo bem raro de acontecer, e que, não obstante, amizades sobrevivem por longo tempo se não forem testadas nesse limite e algumas são retomadas após rupturas de confiança. Proposições como o *conundrum* e exigências como a perfeita retidão parecem servir apenas para dificultar a amizade. Pois ainda que os homens não sejam absolutamente confiáveis, não se deve tentar a amizade? Há um mecanismo próprio dos amigos que ajuda resolver a trama: a amizade deve existir entre iguais. Sábio com sábio, idiota com idiota. Desse modo, as frustrações são evitadas. Porque as decepções são esperadas, no segundo caso, ou impensadas, no primeiro.

Ainda que não tenhamos nenhum amigo neste mundo, por impossibilidade de confiança absoluta ou por incompetência de lidar com as limitações humanas, nenhum ser humano está livre da obrigação de se relacionar com o seu semelhante.

Então, do nível do querer passamos ao nível da necessidade. Da etapa da amizade passamos à das relações sociais. Nesse âmbito, das relações humanas forçadas, mesmo o mais convicto eremita em algum momento da vida teve que se relacionar com alguém, pai, mãe, irmão que seja; o que dizem os estóicos? Que agora não têm como se refugiar em qualquer porto seguro absolutamente?

Para um estóico não há distinção entre amigos e as demais pessoas componentes da sociedade, o tratamento para com elas deve ser, portanto, idêntico, isto é, todas as pessoas devem ser tratadas com justiça. Seria interessante conhecer o que eles pensam dos inimigos. Se é que eles admitem a existência de inimigos eleitos, porque certamente eles foram tomados como inimigos por outrem. Além de tal condição ser intrínseca a todos os seres humanos, lembremos, por exemplo, de sua expulsão de Roma por Catão[1260].

A relação de necessidade com as outras pessoas divide-se em dois estágios; o primeiro é o da comunicação interpessoal, que se dá com o vizinho, com o comerciante, com o médico contratado para um momento crítico. O segundo é o de comunicação impessoal, distante, feito pelos políticos e demais controladores da dinâmica social, como professores e religiosos. Com os primeiros podemos ter contato na medida do nosso desejo, com os segundos, não podemos evitar de encontrá-los a quase todo momento. Através de seus tentáculos invisíveis, as suas normas, proclamada para o bem comum, que não descansam de nos avisar ou ameaçar em nosso interior.

Relativamente ao primeiro caso, os estóicos nada falam, excetuando-se, claro, a obrigação teórica de tratar a todos de forma justa [1261]; a concentração fica no segundo, a vida política. Que tipo de comportamento o estóico deve seguir no que diz respeito à política? A obediência formal às normas como o faziam Epicuro e os céticos, tendo como interesse exclusivamente a sua tranqüilidade e integridade pessoal imediatas? O afastamento, posto que ela representaria ameaça severa à felicidade pessoal, como sempre o afirmou Epicuro e coisa que desconhecia o Sêneca dos primeiros anos de sua vida madura, já que se fez um senador do império romano e visto que é pouco provável que tenha conscientemente

[1260] Ver a análise de Carlos Lévy.

[1261] O que, por outro lado, não significa, de modo absoluto, tratar a todos de forma igual; veja-se Marco Aurélio, por exemplo, o qual assumia abertamente a hierarquia no universo, *6. Comparação entre os conceitos de felcidade de Epicuro e Sêneca,* p.76 e *Segundo aspecto*, pp. 154, 196 e 197. E mesmo Sêneca reconhecia em certos homens a presença da bestialidade incontornável, *4. O conceito de felicidade em Sêneca pp.* 34, 36 e *7. O que dizem os comentadores...*p. 219.

arriscado a sorte?

Como o sabido ao longo deste trabalho[1262], Sharples assinala a variedade de comportamentos ao longo do Estoicismo, ou seja, não há unidade entre os autores[1263]; enquanto Estobeu[1264] diz dos primeiros estóicos que esses deixam o caso em aberto, dependendo da circunstância para o engajamento político [1265], o Estoicismo final demonstra um envolvimento político considerável (intenso, na acepção de Sharples) através, principalmente de Sêneca e Marco Aurélio. Por outro lado, não nos deixa esquecer a comentadora Miriam Griffin[1266], o Estoicismo foi hostilizado e perseguido pela autoridade oficial, exatamente porque oferecia uma autoridade alternativa, a da razão. (Quer dizer, quando se pensa em oposição à ordem política, fica fácil imaginar a condição dos filósofos; porém, pode-se perguntar, o quanto Sêneca e Marco Aurélio puderam ser estóicos enquanto políticos nomeados? Eles conseguiram aplicar os preceitos estóicos na vida civil? Desejaram isso? Ou será que também foram vítimas de perseguição das vozes tradicionais da política?).

Sêneca (*Do ócio*, 3.2), segundo Sharples[1267], apresenta as posições extremas de Zenão de Cício: "O sábio se engajará na política a menos que alguma coisa o impeça" e de Epicuro: "O sábio não se engajará na política, a menos que alguma circunstância especial o perturbe". Ora, essa fala representa uma novidade, posto que a impressão que se tinha de Epicuro até o momento era que ele descartava absolutamente a participação na vida pública. E tal fala vai igualmente contra o comportamento de Epicuro, do qual não se tem notícia de envolvimento em questões políticas, numa alienação completa[1268].

O pensamento político estóico, rapidamente resumido em sua essência por Sharples - não encontramos diferenças nos demais comentadores – remete-se ao Cinismo, o qual coloca em primeiro plano o confronto entre a instituição e uma possibilidade alternativa de vida, ou, nos termos de Sharples: "O questionamento das leis e dos costumes dos estados existentes e o foco no natural enquanto oposto ao convencional"[1269]. Já a leitura que Sharples faz da *República* de Zenão aproxima-se não da iconoclasta, mas da utópica, feita por Lévy[1270]: "Zenão, ainda enquanto aluno do cínico Crates (Laércio, *Vida e obras*... 7.4),

---

[1262] Ver, por exemplo, a questão da virtude, exemplarmente na análise de Sharples.

[1263] Op. cit., p. 124.

[1264] Autor cristão do início do século 5º, natural de Stobi, à época província romana, hoje Gradsko, norte da Macedônia; foi um dos principais compiladores de sentenças e opiniões de pensadores da Antiguidade.

[1265] Op. cit., p. 124.

[1266] Idem.

[1267] Ibidem.

[1268] Sequer referimo-nos especificamente ao episódio da expulsão dos colonos de Atenas: apesar de ateniense, condição definida pela sangüinidade, Epicuro nasceu em Samos, ilha do mar Egeu. Seus pais, Neócles e Queréstrata, eram colonos na ilha e Epicuro migrou para o continente a primeira vez antes dos 17 anos, quando teve de fugir devido à perseguição aos ex-colonos ocorrida graças à fragmentação do império macedônio logo após a morte de Alexandre em 323 a C. Confira-se Lévy, op. cit., p. 27. Ele ainda era um menino; contudo, os tempos subseqüentes foram pródigos em ocasiões para ele manifestar uma posição política ou mesmo comentar o episódio de sua juventude, porém, deduzindo-se do silêncio histórico de seus comentadores, ele nada fez.

[1269] Op. cit., p. 124.

[1270] Confira-se a análise de Carlos Lévy, p. 134.

escreveu uma *República* que divide algumas de suas características (tal como o uso comum das mulheres) com a de Platão (Laércio, 7.32-3), mas difere dessa na medida em que Platão descreveu uma cidade ideal governada pelos sábios para o beneficio de todos os seus habitantes, enquanto Zenão descreveu uma cidade contendo *somente* os sábios" [1271]. O que equivale dizer que a utopia de Zenão é bem mais difícil de realizar do que a de Platão.

A dimensão original da utopia de Zenão foi estendida, passando da cidade para o mundo todo, alerta-nos Sharples [1272]. O que, do ponto de vista prático, é inconcebível, um mundo inteirinho de seres humanos sábios... Quando, na verdade, a luta vai no sentido contrário, para ele não se tornar inteiramente dominado por cretinos... Não obstante, um pensador chegou a ver na política de Alexandre da Macedônia a tentativa de execução dos planos de Zenão, Plutarco de Queronéia[1273]. Vale o registro integral do que diz Plutarco devido, pelo menos, a duas razões fundamentais: a primeira, ilustrar a aqui defendida impossibilidade histórica da fusão entre teoria e prática, ou entre pensamento e ação, se esta é posposta àquele [1274], e a segunda, levantar um apoio para a hipótese de que a era helenística, ao contrário da datação oficial, não começou com a morte de Alexandre, mas antes, com a atuação dos filósofos oriundos da Ásia menor, especificamente Zenão de Cício[1275].

> "Na verdade, a grandemente admirada *República* de Zenão, o qual fundou a escola estóica, tem como seu propósito, resumidamente, que nós não devemos viver em cidades ou vilas, cada grupo distinto por seu próprio (sistema) privado de justiça, porém, devemos considerar todas as pessoas nossos companheiros de vila e companheiros-cidadãos, e que existe um simples modo de vida e ordem, como um rebanho pastoreado junto e alimentado por uma lei comum. Bem, Zenão escreveu isso tendo desenhado um sonho ou imagem de uma república de filósofos (constituição, *politeia*) bem ordenada pela Lei, mas Alexandre transformou a palavra em realidade"[1276].

Ora, não consta, absolutamente, que Alexandre tenha sido um leitor de Zenão e que, principalmente, seu projeto de conquista tenha levado em consideração as suas posições. Como veremos mais adiante, o príncipe teve como motor a concorrência com o pai Felipe[1277], o qual deveria ter sido responsável pela guerra contra os persas, não tivesse sido assassinado dias antes da partida para o confronto, e a gigantesca ambição pessoal, calcada na sua (e de outros) leitura de que ele mesmo era um descendente de Zeus e a encarnação de Hércules e Aquiles, predestinado a conquistar o mundo[1278]. E o único livro ao qual ele confessadamente rendia loas, carregando-o para cima e para baixo, era a *Ilíada*, de Homero [1279]. Temos aqui, portanto, uma livre interpretação de um pensador sobre um fato histórico;

[1271] Op. cit., p. 124.
[1272] Op. cit., p. 125.
[1273] Idem.
[1274] Sobre a impossibilidade da ação histórica seguir a teoria, veja-se, por exemplo, a *Introdução,* a análise de Sharples, *2. Desdobramentos do conceito de felicidade, 6. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca*, e a análise de A A Long.
[1275] Ver p. 188 de *Segundo aspecto...*
[1276] Plutarco, *Do destino de Alexandre, o grande* 329 AB. *Apud* Sharples, op. cit., p. 125.
[1277] Peter Green, *Alexander of Macedon*, por exemplo, p. 44.
[1278] Green, op. cit., por exemplo, pp. 36, 273, 275.
[1279] Green, op. cit., por exemplo, p. 41. Em nosso apoio, tomemos a seguinte passagem de Green, narrando o confronto no qual Alexandre assassina Cleiton, o negro, o qual o havia salvado anos antes na Batalha de Granicus contra o rei persa Dario: "Alexandre, sacudido na medula por tal acusação (desgoverno de seu país), e sem humor agora (ou sempre) para teorias estóicas sobre a irmandade dos homens se elas de algum modo

a partir de um dado morto, que Alexandre conquistou boa parte do mundo conhecido à sua época, Plutarco deu-se o direito de enxergar sobre ele o que bem entendesse, sem consultar apropriadamente as motivações do conquistador e principalmente o desenvolvimento da dinâmica histórica posterior à dominação: Alexandre não tentou impor uma lei universal e basicamente sua política era de assimilação, ou seja, deixava os povos viverem o mais próximo possível de suas tradições, costumes e leis antes de sua chegada. Mas, conhecemos Plutarco e o modo bem pessoal como ele escrevia a História ou interpretava os fatos históricos [1280].

Outras idéias acerca da cidade ideal são apresentadas, Crisipo, que escreveu a sua própria *República* baseada na de Zenão[1281], teria imaginado o mundo como uma cidade na qual os sábios dividiriam a *cidadania-companheira* (grifo nosso). Schofield sugere que a base dessa idéia é a obediência dos sábios à mesma lei, a lei da razão[1282]. Diógenes, o cínico, negando a legitimidade de todos os estados, proclamou-se cidadão do mundo e Ariston dividia com o sofista Hippias a idéia de que as distinções de nacionalidade não são naturais[1283]. Mas isso só demonstra a falta de interesse de envolvimento real com a questão política. Julia Annas também nota tal posição: "Com a rejeição das cidades no sentido ordinário, diz Sharples, assim como Annas coloca, vai também uma falta de interesse nas estruturas políticas específicas; os estóicos estavam mais interessados em como se comportar moralmente na vida pública do que com as reformas políticas propriamente ditas"[1284]. Não, não é o filósofo estóico que administrará, e, portanto, dará origem, à cidade sonhada de harmonia e justiça.

As idéias estóicas de cidade e convivência civil vão penetrar no pensamento político romano e através desse chegar até Santo Agostinho e juristas da Renascença, o ponto específico, a idéia de lei natural, como nos avisa Sharples [1285]. Cícero é a fonte primordial para a permanência e absorção das idéias estóicas, o que quer dizer utilização livre e eventual distorção dos conceitos.

> "A noção de uma cidadania mundial compartilhada, agora não confinada aos sábios, veio a ser aliada, especialmente nos escritos de Cícero, com a doutrina nativa romana da *lei das nações*. Esse termo era aplicado às leis em Roma, ela mesma aplicando-o tanto aos não-cidadãos como aos cidadãos; porém, ele também era utilizado no sentido mais amplo da lei natural como oposto às leis dos estados particulares e da *lei internacional* governando as relações entre os estados. A conexão com as idéias estóicas foi natural; os estóicos enfatizavam a importância da Lei, mesmo se no sentido cósmico ao invés do político, e a doutrina estóica do *oikeiôsis* de todos os seres humanos um para com o outro proveu uma base natural para uma doutrina da lei natural transcendendo as fronteiras políticas"[1286].

Pode-se dizer que a teoria política estóica posterior abandonou a cidade ideal e evoluiu na

---

diminuíssem seu ego, explodiu, apanhando uma lança de um dos seus guardas, correndo na direção de Cleiton e o matando instantaneamente" (op. cit.,. p. 364).

[1280] Sharples também critica a Plutarco, fazendo uso, inclusive, de outro comentador, Malcolm Schofield, op. cit. p. 125.

[1281] Op. cit. p. 125.

[1282] Idem.

[1283] Ibidem.

[1284] Ibidem.

[1285] Op. cit., p. 127.

[1286] Cícero, *Republica* 3.33. *Apud* Sharples, op. cit., p. 127.

direção do real? Ou que as ações de Sêneca e Marco Aurélio no poder e a embaixada de Diógenes da Babilônia, Crtitolau e Carneades em Roma são manifestações efetivas de uma política estóica[1287]? É indubitável que os estóicos não constituíram partido político e na certa representa um deslocamento do plano teórico a embaixada; quanto às ações de Sêneca e Marco Aurélio, não há como responder, porque não existe referência à atividade política no seu discurso filosófico, a não ser generalizações sobre a condição humana. Por outro lado, as queixas de Sêneca e o seu posterior afastamento do senado deixam uma pista importante para se dizer que ele não conseguiu, se é que tentou, ser um político estóico; quanto a Marco Aurélio, malgrado toda sua sabedoria e felicidade em governar, diríamos que sua administração foi estóica, apesar de ele mesmo poder estar convencido de ser um? E como seria uma administração nos moldes estóicos? Quanto às perseguições aos estóicos mencionadas por Miriam Griffin, disso se pode dizer seguramente que a teoria gerou uma reação empírica inegável[1288].

O *Epílogo* não oferece uma conclusão a partir das informações centrais do corpo do livro. Mais parece uma pregação de um religioso para que se tenha fé na humanidade. Essa, portanto, não apenas é a mensagem de Sharples, mas o seu substrato principal da leitura dos filósofos helenísticos.

Para tal, ele elege três pensadores, dois estóicos, Epiteto e Marco Aurélio, e um epicurista, Diógenes de Oenanda. Ou seja, pensadores não estudados ou pouco estudados ao longo de sua abordagem.

De Epiteto, Sharples recorta a sua concentração no indivíduo e a ênfase na relação entre o que está sob seu poder e o que não está, e isso em um tempo de decadência: "A Filosofia helenística dos últimos três séculos antes de Cristo tem sido interpretada enquanto uma reação individualista ao declínio da cidade-estado"[1289]. Lembra-nos alguma coisa? Sharples nos oferece nesse momento, indiretamente, mais um apoio para a tese que defendemos aqui, o pensamento enquanto fruto das condições sociais[1290]; a situação não era a mesma quando do aparecimento de Epicuro e de Zenão de Cício?

Essa concentração no indivíduo é mesclada com uma leitura peculiar da Física, a qual igualmente coloca ênfase não na estrutura do cosmos, mas no espírito de cada indivíduo; temos, conseqüentemente, a unidade físico-espiritual e racional do sujeito. Diferencia-se essa concentração daquela do Estoicismo do seu começo por uma questão de referência: a salvação, no primeiro tempo, estava na razão do indivíduo em oposição à coletividade social, agora, em sua condição divina, isolada, mas divina. A idéia de que um espírito isolado é uma parte destacada do espírito universal ou Deus é uma verdade para todos os estóicos desde o começo[1291], o que muda em Epiteto é o *grau*, a se tomar como correta a proposição de Sharples, aliás, esse seria o momento de se explicar, mas ele não o faz, permanecendo monossilábico e reproduzindo trechos da filosofia do escravo liberto [1292]. Então, a título de representação, fazemos o mesmo, selecionando um que nos parece mais significativo:

> "Você é de importância primária, você é uma parte de Deus; você tem alguma

[1287] Confira-se a análise de Carlos Lévy e a de A A Long.
[1288] Sobre os estóicos institucionalizados no poder, veja-se mais atrás neste capítulo.
[1289] Op. cit., p. 128.
[1290] Ver, por exemplo, *Introdução* e *2. Desdobramentos do conceito de felicidade.*
[1291] Sharples utiliza o termo razão, op. cit., p. 128.
[1292] Confira-se op. cit. pp.128 e 129.

> porção dele em si mesmo. Por que então você não reconhece o seu parentesco? Por que você não conhece o lugar de onde veio? Você não quer carregar na mente, quando come, quem é que está comendo e quem você está alimentando? Quando você se associa com as pessoas, quem é você que está se associando? Quando está na companhia de alguém, quando se exercita, quando conversa, você não sabe que é Deus quem você esta alimentado, Deus que você está exercitando? Você leva Deus consigo, infeliz, e você não sabe disso"[1293].

Imediatamente o comentador pula para Marco Aurélio, o qual, segundo ele, opõe o mundo da experiência às regiões superiores, com os temas estóicos tradicionais da natureza universal e o parentesco da raça humana desempenhando um papel de importância na realidade imediata [1294]. Qual a diferença relativamente a Epiteto? Epiteto faz questão de ressaltar a harmonia entre o humano e o divino, Marco Aurélio aponta a conexão entre ambos os lados, todavia, a sua ênfase está na submissão da parte individual ao todo, do humano ao divino. Não há uma celebração por conta dessa união, mas uma lembrança de que a parte deve ceder ao maior, o contrário provando-se ignorância.

> "Quando você está aborrecido com alguma coisa, você esquece que tudo vem de acordo com a natureza do todo e que o erro não é seu; e, em adição, você esquece que tudo que acontece sempre acontece desse modo e acontecerá e agora acontece por toda a parte; e quão grande é o parentesco de um ser humano com toda a raça humana, porque ele não se dá em um pouco de sangue ou em uma pequena semente, mas no intelecto. Você também esquece que na mente de toda pessoa está um deus, e que ele veio de Lá; e que nada é privado a ninguém, mas a pequena criança, e o pequeno corpo e a pequena alma ela mesma vieram de Lá; e que tudo é suposição; e que cada pessoa vive somente no presente e de uma vez o perde"[1295].

Vemos aqui tanto a concentração no indivíduo quanto a idéia de que mesmo as almas singulares são entidades destacadas de um todo. Esse todo harmoniza e ordena as partes, e a sabedoria do homem está em compreender a sua limitação, física, de potência e temporal. Se a negação da eternidade em Marco Aurélio está em consonância com o restante do Estoicismo, para o qual a alma sobrevive no máximo algum tempo após a morte do corpo, nele ela se dá com notável ênfase [1296]. O trecho seguinte ilustra a posição geral do imperador:

> "Da vida humana a duração é um instante; sua substância está em fluxo; sua percepção é fraca; a composição total do corpo está pronta a decair; a alma é um brinquedo de criança; a sorte é obscura, a reputação, duvidosa. Em resumo, tudo a fazer com o corpo é como um rio correndo, tudo a fazer com a alma, um sonho e uma ilusão. A vida é uma guerra e uma estadia num país estrangeiro; a subseqüente reputação é o esquecimento. O que então existe que pode escoltar alguém em seu caminho? Uma e apenas uma coisa, a Filosofia"[1297].

Mas todos os estóicos, e mesmo os epicuristas, se esquecem de dizer que a eternidade não é a continuação da vida da alma, como pensava Platão, porém, a perpetuação da idéia de si na consciência do outro.

[1293] *Discursos* 2.8.11, *apud* Sharples, op. cit., p. 129.
[1294] Op. cit., p.130.
[1295] Meditações, 12.26 *apud* Sharples, op. cit., p. 130.

[1296] Confirmação da idéia em Sharples, op. cit., p. 131.

[1297] Sharples, op. cit., p. 132.

Onde está a pregação do pastor Sharples? Aqui: "E ele (Marco Aurélio) pôde então prover, em uma simples sentença, o resumo da Filosofia Helenística como este livro vem tentando apresentá-la: 'Simplesmente não se estenda na discussão acerca de que tipo de pessoa uma boa pessoa deva ser; seja uma'"[1298]. A essa prédica é adicionado, sem comentários, um trecho do muro de Diógenes de Oenanda, o divulgador mais popular de Epicuro, o qual reproduzimos concluindo a análise do livro de Sharples:

> "Contudo, como eu disse anteriormente, a maioria das pessoas, como se em uma epidemia, sofre uma doença comum de falsa opinião sobre as coisas, e seu número é crescente (porque em rivalidade umas com as outras, uma apanha a doença da outra, como as ovelhas); e porque é correto assistir aqueles que existirão depois de nós (pois eles também nos pertencem, mesmo se ainda não nasceram) e, em adição, é um ato de filantropia ajudar os visitantes estrangeiros - uma vez que a audiência para o que eu escrevo alcança mais pessoas desse modo, eu escolhi fazer uso desse pórtico [do grego *stoa*!] para expor em público os remédios salvadores, remédios os quais nós mesmos experimentamos todos os dias. Porque nós fomos libertados dos medos vazios que nos tomavam em seu abraço e das dores nós extirpamos as vazias totalmente e comprimimos as naturais em um compasso muito pequeno..."[1299].

8. O terror de Sêneca

Embora considerado um importante historiador do século XX, o irlandês Samuel Dill, em sua obra "A sociedade romana de Nero a Marco Aurélio", pratica um tipo de leitura histórica superada. Aquela que hoje cabe mais a uma leitura ilustrativa do que a uma academia, por abranger um período muito vasto e por apresentar a interpretação das fontes originais sem apresentá-las elas mesmas. Por outro lado pensada, tal leitura bem cabe ao propósito do autor, pois se trata o livro de uma leitura moral de um período. Outra coisa que os historiadores modernos evitam fazer e acabam fazendo-o na medida em que ela é inevitável.

De toda a forma, o trabalho do professor se presta aos propósitos aqui, pois vai ratificar a idéia de terror no qual vivia Sêneca nos tempos de Nero e o quanto esse terror influiu sobre ele e, conseqüentemente, o quanto gerou nele a necessidade de pensar sobre a felicidade.

Os capítulos que nos servem diretamente são A *aristocracia sob o terror, O filósofo diretor, O filósofo missionário e O filósofo teólogo*. Pois neles encontramos as conexões entre a produção intelectual, especificamente a do filósofo, e o meio social. Não temos aqui particularmente a conexão entre Sêneca e o império romano desenvolvida com extensão suficiente, contudo, essa é mencionada de maneira esparsa, e por outro lado vemos tal conexão desenvolvida de uma forma geral, o que certamente serve para iluminar as atitudes do pensador em questão.

A república romana termina com Otavio Augusto em 27 a C, e a partir do próximo mandatário, Tibério, que assume em 14 a C., até pelo menos Nero, o, agora, império parece viver uma tensão constante, envolvendo desde ameaças ao trono até a insensatez dos imperadores para se manter no poder, leia-se a invasão do domínio privado sob os pretextos os mais bizarros para a satisfação de um capricho ou apropriação de bens. Veja-se, por

[1298] *Meditações*, 10.16 *apud* Sharples, op. cit., p. 132.
[1299] Fragmento 3. IV-V Smith *apud* Sharples, op. cit., p.133.

exemplo, a afirmação de Dill: "E o reino de homens tais como Calígula, Nero e Domiciano não apenas estimulava a grosseria da auto-indulgência, mas superava a perfídia e a servidão da covardia"[1300]. Após Tibério sucedem-se Calígula e Cláudio, quando então, em 54 a C. aparece Nero. O subtítulo do livro de Dill é *de Nero a Marco Aurélio*, o que quer dizer que ele toma um período de 126 anos para análise, posto que o reinado de Marco Aurélio acaba em 180.

Após a queda de Nero, ainda em 68 vê-se um período de instabilidade no qual três nomes apócrifos tentam o trono: Julio Vindex, usurpador na Gália, Clódio Macer, usurpador na África e Ninfidio Sabino, auto proclamado imperador. 68 vê também a ascensão de Galba, cujo reinado dura até o ano seguinte, e o ano de 69 fica conhecido como o ano dos quatro imperadores, pois além de Galba, sobem ao trono Otão (janeiro-abril de 69), Vitélio (abril-junho) e Vespasiano, que co-governou com Vitélio de julho a dezembro de 69.

A dinastia Flávia começa, portanto, no ano de 69 e se estende até o de 96. A dos Antoninos é a dinastia seguinte, que vai de 96 até 192, registrando, após Marco Aurélio, Lucio Vero 161-169 , co-imperador com M. Aurélio, Avidio Cássio, 175, e Cômodo entre 177-192. Para completar a casa dos Antoninos, antes de Marco Aurélio vieram Nerva (96-98), Trajano (98 -117), Adriano (117-138) e Antonino Pio (138-161). A última dinastia é a dos Severos, que toma o período de 193 a 217. E só para complementar, a primeira dinastia, a Júlio-Claudiana, vai de 27 a C. a 68 d C. Não se trata de informação para apenas fundamentação histórica das linhas que se seguem: o fato de lembrarmos que dinastias geriram o poder em Roma nos alerta para dois outros pontos relevantes, o perigo da não alternância no poder e a possibilidade de a doença mental ser transmitida de monarca para monarca, o que parece ter sido o caso de Calígula. Avisa-nos Dill: "Em Tibério, Calígula e Nero, algo dessa deterioração de caráter deve ser atribuída à mórbida ascendência na linhagem Julio-Claudiana, com o seu orgulho duro e cruel e sua herança de um sangue manchado, do qual o pai de Nero conhecia o segredo muito bem"[1301]. Em se tratando de problema mental a causa para o desvio de caráter, talvez tivéssemos uma desculpa. Em não se tratando de problema mental a causa para o desvio de caráter, o problema agrava-se, pois aí teremos uma questão cultural, que é transmissível não apenas verticalmente, mas horizontalmente, ou seja, pessoas de fora da linhagem podem ser contaminadas pela 'doença' ou modo de pensar e esse modo de pensar pode se fazer passar por natureza. Obviamente o ponto de vista adotado aqui é o de um defensor da democracia e das liberdades humanas; contudo, mesmo sob as tiranias antigas a crueldade e o excesso eram identificados enquanto tal. Ações como o assassinato de um filho e a conseqüente obrigação de um pai receber o assassino em sua casa para um jantar e não demonstrar qualquer mágoa relativamente a esse, não há de ser tomada como aceitável em qualquer sociedade. Referimo-nos, especificamente, ao seguinte episódio:

> "Sêneca atraiu o rancor invejoso de Calígula graças a uma demasiadamente brilhante peça de retórica no Senado, e ele teve sua revanche condenando o monstro à infâmia eterna. Nem mesmo em Suetônio existe uma narrativa mais terrível do que aquela relatada por Sêneca acerca do cavaleiro romano cujo filho pagou com sua vida por uma elegância afetada que irritou o tirano. Na noite do dia cruel, o pai recebeu um comando imperial para jantar. Com a face não traindo qualquer sinal de emoção, ele foi compelido a beber em honra do imperador, enquanto espiões avidamente observavam cada expressão de sua face. Ele atravessou a provação sem titubear.

[1300] Samuel Dill, *Roman society from Nero to Marcus Aurelius*, cap. I, p. 7.
[1301] Op. cit., cap.I, p. 31.

'Você pergunta por quê? Ele tinha um outro filho'"[1302].

Mensurar o quanto dessa política de alcova, de pânico cotidiano, refletia nas ações dos homens de estado é coisa complexa de se fazer e foge ao escopo deste trabalho; todavia, é possível imaginar as dúvidas que lhes passavam pelo espírito ao votar um ponto qualquer no senado e o quanto a sua decisão flutuava entre o interesse legítimo da coisa pública ou mesmo de uma parcela da sociedade e o temor da desobediência às diretrizes singulares do imperador ou de quem efetivamente estivesse no poder.

O propósito confesso de Samuel Dill é estudar um período de importantes mudanças no Império romano, o qual, à semelhança de um drama teatral, segundo ele, deve possuir certa unidade e intensidade de interesse moral. Deve ainda ser um momento de crise e virada na humanidade e de luta entre a velha e a nova ordem e, acima de tudo, esse momento deve ser encarnado por personalidades extraordinárias, as quais possam conferir interesse humano às obscuras forças da evolução espiritual [1303].

Esse período começa com Nero e fecha com Marco Aurélio, e substitui tiranos por humanistas, Calígula e Nero por Trajano, Adriano e Marco Aurélio; ou como o próprio Dill diz: "Ele abre com a autodestruição do poder sem lei e intoxicado, e fecha com a realização do sonho de Platão de um reino de filósofos"[1304].

Todavia, esse refinamento humanístico dos líderes não representou igualmente um melhoramento moral das massas [1305], a Filosofia não atingiu o povo e não o salvou. Salvação nesse sentido moral, bem entendido.

Quando Dill fala de filosofia ele quer se referir ao Estoicismo e ao Neoplatonismo, os quais tiveram importantes implicações sociais no período por ele estudado, ainda que não populares, como ele mesmo o admite. Elas foram substituídas pelos cultos orientais porque a sede de salvação do povo, seu misticismo, só fez recrudescer. Ou seja, a questão da religiosidade, como no tempo de Epicuro, era profunda. Um outro propósito do livro, diz Dill [1306], é explicar onde e como falharam as religiões ou seitas orientais na salvação do povo, outrossim, qualificado como desesperado e portador de sentimento de culpa[1307].

As fontes primárias do trabalho do irlandês são as inscrições e a literatura do período. Leia-se por inscrições aquelas culturalmente típicas do mundo romano, as dos túmulos, as das saunas públicas, a dos murais e afins. Secundariamente, evidente, ele utilizou-se dos especialistas da matéria, como Zeller, Friedlander e Schiller.

Para Dill, há um grande contraste entre a abertura e o fechamento do período estudado. "Ele abre com um dos homens mais terríveis que já ocuparam um trono e fecha com o governo equilibrado de um santo estóico. No começo, há o massacre e a carnificina do conflito civil e ao final, o aparente triunfo do ideal filosófico. Muito embora as sombras tenham começado a cair antes do final do reino dos filósofos" [1308].

O período bom começa com Vespasiano, o qual parece por fim ao despotismo brutal e surge não só como uma revolução política, mas também moral. "Trata-se do começo de uma era de arrependimento e melhoramento, de administração beneficente, de uma grande

[1302] Op. cit. , cap. I, p. 7 {8. *A vida social*, livro I}.
[1303] Op. cit., p. V.
[1304] Op. cit. p. VI.
[1305] Op. cit. p. VI e VII.
[1306] Op. cit. p. VII.
[1307] Idem.
[1308] Op. cit., p. I.

retomada moral"[1309]. Dill apóia-se em Tácito para corroborar sua hipótese, porque este, apesar de seu desencanto com a humanidade, vê na chegada de Vespasiano um frescor no ambiente poluído da administração anterior: "O exemplo sóbrio do imperador Vespasiano, a introdução de sangue novo e as maneiras puras das províncias produziram uma grande melhoria moral"[1310]. É bom que conheçamos o modo como Dill caracterizou a era que considerava especial na vida romana:

> "O esplendor material e a vida municipal da era Antonina foram externamente a sua maior glória. Foi ela uma idade predominantemente social, uma era de cidades. Da Muralha de Adriano aos limites do Saara, cidades se espalharam por toda a parte com uma vida cívica livre. Foi uma era de engenheiros e arquitetos, os quais transformaram vilas em cidades e construíram cidades no deserto, adornadas com templos e arcos imponentes e basílicas e alimentavam suas fontes através de nascentes de montanhas distantes. Os ricos eram poderosos e populares e nunca tiveram que pagar exageradamente por popularidade e poder. O custo das festas cívicas e jogos, de fóruns, templos e teatros, era ganho por elogios ou extorquido por uma força inexorável da opinião pública a partir de seus cofres. Os pobres eram festejados e encantados por seus superiores sociais, os quais recebiam deferência e adulação expressas em centenas de inscrições. E (mesmo assim) deve-se confessar que essas marcas de ambiciosa munificência e gratidão expectante não elevaram nossa concepção nem da condição econômica nem moral dessa era"[1311].

Quer dizer, para o historiador irlandês o que produziu o melhoramento moral que é o foco de seu trabalho, não foi a movimentação material da sociedade, mas o exemplo de seus governantes e a mudança de pensamento e atitudes. Para reafirmar tal idéia, observemos a concentração nos temas intelectuais e espirituais de Dill e a seguir, a confissão direta revelando que não está na porção material da vida aquilo que ele considera o elemento diferenciador da era dos Antoninos relativamente à era antecessora.

> "A glória da arte clássica (no período antonino) quase desapareceu; e mesmo sem ser capaz de produzir qualquer trabalho de gênio criativo, a inesgotável vitalidade do espírito helênico mais uma vez se afirmou. Após um longo eclipse, a cultura retórica da Grécia vigorosamente se afirmou no reino de Adriano para conquistar o oeste. Seus professores e guias espirituais na verdade permaneceram por muito tempo em cada família de destaque. Seus sofistas agora eram vistos cantando suas arengas para multidões em cada cidade do Don ao Atlântico. A influência da disciplina sofistica na educação será sentida nas escolas da Gália quando os visigodos e os burgúndios estiverem se preparando para assumir a herança do império decadente" [1312].

E: "A despeito de seu ideal preferencialmente burguês de gozo material e esplendor, a era Antonina, ao menos em suas mentes mais elevadas, foi uma era de senso moral purificado e intuição religiosa" [1313].

Essa era de pureza moral, ainda que restrita às mentes superiores (o que parece uma redundância, pois assim o é sempre, as mentes elevadas carregam necessariamente uma pureza moral ou não seriam elevadas; se com a expressão Dill queria se referir aos condutores do estado e da vida civil, ele deveria ter adotado outra forma) e de conforto burguês, ou do conforto que os filósofos helenísticos chamariam de *conforto dos bens*

[1309] Idem.
[1310] Ibidem.
[1311] Op. cit., cap. I, p. 4.
[1312] Op. cit., p. 4.
[1313] Op. cit. p. 5.

indiferentes [1314], (e que parece ter sido mais democrático do que a pureza moral) não nos interessa aqui, ou nos interessaria somente na medida em que pudéssemos estabelecer conexões entre os pensadores e as influências recebidas do seu meio social, por exemplo, aquelas exercidas sobre Marco Aurélio[1315]. Interessa-nos, ao contrário, a época de impureza moral, de corrupção, de florescimento dos baixos instintos, pois é nessa que viveu nosso personagem, Lucius Annaeus Sêneca. Sendo assim, convém relacionar algumas das passagens nas quais Dill descreve o que chama de horror da dinastia Julio-Claudiana e particularmente aquelas que envolvem Sêneca.

> "Era mais fácil ser virtuoso no reinado de M. Aurélio do que no de Nero, e era especialmente mais fácil para um homem da classe social mais alta. O exemplo do príncipe para o bem e para o mal deve sempre poderosamente influenciar a classe que por nascimento ou oficio está mais próxima ao trono. E o mau exemplo será infinitamente mais corruptor quando reforçado pelo terror.Uma tirania feroz e caprichosa gera uma classe de vícios que são talvez mais degradantes à dignidade humana, e socialmente mais perigosos, do que os vícios da carne. E o reinado de homens tais como Calígula, Nero e Domiciano não apenas estimulou o crescimento da auto-satisfação, mas superou a traição e a servidão da covardia"[1316].

E

> "O poder de Sêneca enquanto professor de moral foi reconhecido, com algumas reservas, por todas as idades desde seu tempo. Porém, igual reconhecimento raramente tem sido dado à pálida luz que ele atira, em flashes casuais, nas condições morais de sua classe sob a tirania de Calígula e Nero. Isso pode ser devido, talvez, à desconfiança de sua declamação artificial, e a nota em falsete que ele demasiadamente disparava mesmo em seus momentos mais sérios. E ainda pode ser que o leitor não-simpático não perceba que por trás do ensinamento moral de Sêneca reside uma terrível experiência, uma tortura prolongada, a qual transforma todas as aparentes bênçãos da vida, estado, luxúria e posição elevada, em poeira e cinzas. Existe uma sombra fantasmagórica sobre Sêneca a qual nunca desaparece, a qual algumas vezes aprofunda-se em um horror de escuridão. No que quer que Sêneca possa ter sido insincero, suas referências veladas aos terrores do despotismo imperial vieram do coração"[1317].

E

> "Exilado para a Córsega no reinado de Cláudio, Sêneca suportou a sentença com menos dignidade do que aquela que mais tarde ele encontraria na morte. Ele testemunhou o reino dos escravos libertos, as infâmias de Messalina, as intrigas de Agripina e o assassinato pérfido de Britânico; ele conhecia todos os segredos daquela corte terrível. Instalado como tutor do jovem Nero, ele indubitavelmente, se podemos julgar pelo tratado de Clemente, lutou para nele inspirar um alto ideal de monarquia como uma providência terrestre. Provavelmente ao mesmo tempo descobriu no filho de

---

[1314] "Seus discípulos (de Sêneca) eram oriundos senão da classe mais nobre, de algum modo da classe que havia experimentado a desilusão da riqueza e do brilho do poder" (op. cit., p. 636).

[1315] Apenas para registrar a diferença de ambientes que cercavam Sêneca e o imperador Marco Aurélio, reproduzamos três referências que esse faz ao início de seu único livro; trata-se da demonstração de que uma alma bem cuidada devolve bons frutos: "De meu avô Verus, (vem) o caráter honesto e a constância da alma. Da reputação e da lembrança deixadas por meu pai, a consciência e a virilidade. De minha mãe, a piedade, a generosidade, a faculdade de me abster não apenas de fazer o mal, mas mesmo de pensar em fazê-lo, e, além disso, na maneira de viver, uma simplicidade muito afastada dos hábitos dos ricos" (*Pensamentos*, livro I, p. 1139, Ed. Bibliotèque de la Pléiade, tradução Émile Bréhier, 1962).

[1316] Op. cit., p. 7.

[1317] Idem.

Cn. Domitius Ahenobarbus e Agripina a herança fatal do sangue viciado e os presságios de um reinado assustador. O jovem tigre foi mantido na coleira durante o famoso *quinquennium* por Burrus e Sêneca. Isto pareceu somente o expediente de um artista trágico divino, por um breve espaço de calma e inocência, para aprofundar o horror da catástrofe. E, para Sêneca, a vida escureceu terrivelmente em direção ao seu encerramento. Com altos propósitos para a comunidade, tinha provavelmente concedido ele próprio meios duvidosos de satisfazer seu teimoso discípulo, talvez mesmo o crime. Sua enorme riqueza, obtida por favores imperiais ou ganha por usura e extorsão, seu poder, seu esplendor literário, angariaram uma horda de inimigos, os quais enegreceram seu caráter e excitaram os temores ou o ciúme de Nero. Ele teve que carregar a não invejável distinção de um possível pretendente ao principado. Retirou-se em uma quase monástica reclusão e até mesmo propôs renunciar à sua riqueza. Lutou para escapar dos olhos malévolos da calúnia e da desconfiança imperial através da mais abjeta renúncia. Contudo, ele não pôde descer do precipício no qual estava pendurado; sua elevação foi uma crucifixão. Retirado em um canto remoto de seu palácio, o qual estava repleto com os mais caros produtos do oriente e cercado por jardins que despertavam a inveja de Nero, o estadista caído buscou a calma escrevendo conselhos a Lucilius e reforçando a si mesmo para o encontro com o sub-reptício golpe que poderia lhe atingir a qualquer momento. Lendo-se muitas passagens de Sêneca, sente-se que se está sentando em algum palácio no Esquilino (uma das sete colinas de Roma), lendo o Fédon ou ouvindo as consolações de um guia estóico, enquanto o centurião do palácio pode aparecer a qualquer momento com a derradeira ordem fatal"[1318].

E

"Sêneca, como Tácito, tinha um notável poder de diagnóstico moral. Ele adquiriu um profundo e triste conhecimento da patologia da alma. Tratava-se de um poder que era quase de necessidade adquirir naquele tempo de terror e suspeita, quando os homens viviam diariamente o perigo de aparentes amigos. Nunca houve um período no qual os homens mais necessitassem da arte de interpretar os segredos do caráter. Nem houve um tempo em que houvesse maiores facilidades para o seu estudo. A vida era sociável quase ao excesso. O nobre romano, a menos que ele mesmo deliberadamente se fizesse um recluso, gastava muito de seu tempo naqueles lugares de encontro social dos quais ouvimos falar tão freqüentemente, nos quais a bisbilhotice e a crítica se misturavam impiedosamente aos caracteres, nos quais insinuações agudas eram lançadas umas contra as outras, algumas vezes em um jogo mortal, e onde podia ser uma questão de vida e morte penetrar a armadura da dissimulação. Sêneca teve um longo brilho em tais círculos. Em seus últimos anos, se ele se tornou um recluso, ele foi também um guia espiritual. E suas cartas deixam pouca dúvida de que muitos espíritos incansáveis ou fatigados revelaram sua miséria secreta a ele, a fim de conselho ou consolação. Bem conhecendo os mais selvagens excessos de uma luxúria fantástica, todos os segredos do confessionário filosófico, as misérias de uma posição oscilando entre um quase estado principesco e a renúncia monástica, o ministro Nero, com uma auto-imposta cura das almas, teve oportunidades únicas de averiguar a condição moral de sua classe[1319].

E

"Lendo-se os escritos de Sêneca, especialmente aqueles de seus últimos anos, nos tornamos conscientes de um horror que nem sempre tomava forma definida, um ar espesso, abafado e carregado com relâmpagos. Repetidamente sentimos um sombrio terror se aproximando silenciosa e sorrateiramente, com repentinos lampejos de inexprimível tortura, de corda, destruição e farda flamejante. Parece que vemos o sábio

[1318] Op. cit., p. 9.
[1319] Idem.

> debatendo-se em seu sofá púrpura sob os ricamente lavados tetos de ouro, sobressaltando-se a cada barulho no lambril como se esperasse o mensageiro da morte. Não é exagerado que Sêneca temesse a morte, embora possamos suspeitar que seus nervos algumas vezes traíssem seus princípios. Ele freqüentemente saudava a morte como bem vinda em qualquer idade, como a libertadora que rompe as correntes e abre a porta da prisão, o porto seguro em um mar tempestuoso e traiçoeiro. Ele era grato por ter esse caminho sempre aberto para a longa tortura da vida, e, ousadamente, reclamava o direito de antecipar o executor. A obscuridade de Sêneca parece nascer da percepção do terrível contraste entre a riqueza e o estado e uma ignominiosa maldição que sempre estava pronta para se abater. E esse olho febril todo solenemente alinhado parece ao final nada mais do que a antecipação do abismo, uma marca para a traiçoeira inveja ou o rancor do destino. 'Uma grande fortuna é uma grande servidão', a qual, se foi difícil ganhar, é mais difícil ainda guardar. E toda a vida é plena desses contrastes patéticos. O prazer é o vizinho mais próximo da dor; o mar de verão em um momento está fervendo na tempestade; o trabalho de longos anos é desperdiçado em um dia; sempre há um terror se ocultando sob nossa mais profunda paz. E assim alcançamos o triste evangelho de um pessimismo universal; 'nada é tão decepcionante e traiçoeiro como a vida do Homem'. Ninguém poderia aceitar conscientemente tal benção fatal, da qual o melhor que se pode dizer é que a tortura é breve, que nosso primeiro momento de existência é o primeiro estágio para a cova. Então, para Sêneca, com toda sua indiferença teórica às coisas externas à vontade virtuosa, com toda sua admiração pela sabedoria invulnerável, o retiro na cidadela interior da alma e o desafiar o pior do que os tiranos ou o destino podem infligir, o *taedium vitae*, se tornaram quase insuportáveis. O interesse de tudo isso reside não na inconsistência de Sêneca, porém, no pesadelo que gestava em tais mentes no reino de Nero. Algo da obscuridade de Sêneca era parte da herança ruim de uma classe, comandando incansavelmente a riqueza e assaltada pelas tentações ilimitadas para a auto-indulgência, a qual foi ofertada pela conquista do leste e do oeste. Os sentidos cansados falhavam em responder às infinitas seduções sensuais que rondavam os nobres romanos desde seus primeiros anos. Se eles não eram bem sucedidos em esbanjar sua fortuna, freqüentemente exauriam cedo demais sua capacidade para o prazer saudável na vida, e a vingança do apetite saciado e a desilusão, muito certamente lançavam sua sombra sobre seus últimos anos. Prurientes calúnias eram correntes naqueles dias, e não estamos inclinados a aceitar todos os relatos sobre Sêneca. Além disso, existem passagens em seus escritos que deixam a impressão de que, embora possa ter cultivado um ascetismo pitagórico em sua juventude, ele não escapou inteiramente da mácula de seu tempo. Sua enorme fortuna não veio toda ela por um feliz acaso ou pela generosidade do imperador. Seus jardins e palácio, com toda sua mobília inestimável, devem ter sido adquiridos porque em algum momento ele sentia prazer em tais luxos. Uma alma tão apaixonada em sua renúncia pode, de acordo com as leis da natureza humana, ter sido uma vez apaixonada em indulgência. Em seu caso, como tão freqüentemente na história da Igreja, o santo pode ter sofrido um terrível arrependimento" [1320].

Nos textos filosóficos não havia tal clareza de conexão entre biografia e bibliografia. Aliás, nenhum dos comentadores levanta a hipótese. Relativamente a Sêneca ou a Epicuro. Eles não conectam a gênese da pergunta pela felicidade com o momento histórico ou sequer se perguntam porque a felicidade é tema de tais pensadores. A eles, o tema é mais um dos temas presentes nas colunas da história da filosofia começada pelos gregos no século V a C. Todavia, vimos que não se trata disso, o problema é mais complexo. E foi em um

[1320] Op.cit., p.13.

historiador que encontramos referências para assinalar o que havia sido demonstrado. Dill não diz explicitamente que o ambiente no qual vivia Sêneca gerou a pergunta pela felicidade, mas assevera genericamente que havia um clima de terror no mundo romano e que esse clima afetava o senador e filósofo. É o suficiente. O terror percebido por Dill não pode ser fruto de uma leitura muito personalista dos textos de Sêneca? Certamente o estudioso irlandês leu mais do que nós mesmos no que tange aos textos de Sêneca; nos textos por nós estudados, tal terror não foi percebido. Aí as suas queixas podem melhor ser traduzidas por *incômodo* e *obstáculo* ao bem estar individual. E o que se entende por terror? A existência de uma situação contra a qual não se consegue lutar. O terror paralisa e faz da presa uma vítima sem reação. Ocorre que não percebemos tal condição nos referidos textos. Percebemos, ao contrário, um Sêneca combativo, respondendo aos seus detratores e procurando acertar um caminho para uma existência menos desgraçada. A descrição do filósofo em um sofá sofrendo o tormento imaginário da chegada de seus assassinos, por exemplo, é algo bem personalista[1321]. Seria deveras importante que Dill citasse passagens dos textos de Sêneca nas quais esse confessasse a presença do terror. Ele faz algo bem próximo disso. Ele tanto se utiliza de outros autores para a caracterização do terror da época, por exemplo, Tácito e Suetônio [1322], como cita casos narrados pelo próprio Sêneca. E aí sim, vemos referências concretas à sua presença. Lembremos, a título de exemplo, o caso do pai que foi obrigado a promover um jantar para os assassinos do filho, encontrado no *De ira* [1323]. A presença de ameaça semelhante no núcleo social é fonte inequívoca de terror, principalmente porque ela não está associada a qualquer ação da vítima: ela tem como causa o capricho do agressor. Imagine-se um morador de um bairro central de São Paulo que tem sua casa invadida, o filho morto na presença dos pais pela mais alta autoridade do estado. A quem ele iria recorrer? A situação não seria suficiente para incutir a expectativa da repetição do ato sobre o seu vizinho? Em outras palavras, o terror? Não há a vinculação acadêmica de Sêneca a qualquer tese pregressa à felicidade, quer dizer, ele não comenta os autores anteriores a ele relativamente ao tema e depois constrói a própria idéia de felicidade. No máximo, faz referência, e reverência, a Epicuro, e muito isoladamente. Ainda que essa esteja em uníssono com determinados autores do seu passado, Epicuro entre eles, a gênese da pergunta pela felicidade em Sêneca deve ser procurada no seu meio social mais imediato. As referências filosóficas por ele utilizadas são resultado de sua erudição. As conexões entre terror e literatura encontramos em um historiador, Samuel Dill, que nos sugere a leitura de textos como o *De ira* e *De Clementia*. As conexões entre filosofia e salvação, ou a felicidade, apontamos largamente ao longo do texto, mas que vemos originalmente no *Da Brevidade da vida* e no *Da vida feliz.* Se no caso de Epicuro as evidências para ligar a pergunta pela felicidade e o momento histórico vivido partem dele mesmo, a sua rejeição de todo pensamento anterior a ele[1324], e a proposição de que toda sua filosofia tem como objetivo único a felicidade humana [1325], em Sêneca a situação fica mais confusa porque sua produção é difusa, ele é um erudito, gostava de sê-lo e se dedicou a temas diversos como a política e o teatro. Ainda assim, o seu pulso para escrever sobre a felicidade mais provavelmente deriva de sua situação pessoal do que da inspiração

[1321] Op. cit., p. 13.
[1322] Op. cit., p. 11, 29, 30, 33, etc.
[1323] II. 33. 53, e 15. 62 *in* op. cit., p. 8.
[1324] Ver Lévy, op. cit., p. 26.
[1325] Ver *Carta a Pítocles*, parágrafo 2 ou 85, p. 422. Aqui ele declara que o objetivo de qualquer pesquisa é a *ataraxia* e a firmeza nas opiniões. Por extensão, a felicidade.

acadêmica. Não encontraremos passagens em que ele expressamente proclame: escrevo sobre felicidade para responder a Crisipo ou Cleanto... Todavia, lembremos que o *Da vida feliz* é uma comunicação a seu irmão Galion, e esse não pergunta acerca de pontos teóricos neste ou naquele autor que escreveu sobre a felicidade. Pois se assim o fosse, a resposta de seu irmão igualmente tomaria esse rumo.

Sêneca enquanto produto de uma atmosfera de terror, já conhecemos em suficiente extensão. Mas o que se dirá de um Sêneca responsável por esse terror?

Conhecemos igualmente que a fortuna do senador não era totalmente limpa, o que por si só é um auxiliar na corrupção de seu tempo. Porém, há mais. Se o senador foi vítima do imperador, há a possibilidade de o imperador ter sido vítima do senador. Não, não se trata de nenhuma conspiração para matar o tirano. Ainda que o seu brilhantismo intelectual, sua riqueza, enfim, a sua mera existência, em sua mente torta lhe representasse uma ameaça. Trata-se de um assunto de vida. E educação. Como Sêneca foi tutor de Nero, não é legítimo pensar que ele é de algum modo responsável por seu caráter? É o que sugere um senso comum mencionado por Dill: "Tem sido sugerido que Sêneca foi realmente, em alguma extensão, a causa do grotesco ou trágico fracasso de Nero"[1326]. Ele não aponta quem sugere, mas imaginar conexões entre professor e aluno, mestre e discípulo, é algo automático. E Dill concorda com isso? Eis a sua resposta: "Além do mais, tal é a complexidade da natureza humana, que Nero parece por natureza não ser destituído de algumas qualidades generosas e afáveis. Não precisamos acentuar demasiadamente a inocência atribuída a ele por Sêneca. Nem precisamos atribuir às iniciativas de Nero o som ou as medidas benevolentes que caracterizaram o começo de seu reino" [1327]. Quer dizer, Dill está falando que Sêneca é responsável parcialmente pelo lado negro de Nero e totalmente por seu lado bom. Ou seja, ao mesmo tempo que o bem intencionado mestre estóico fez aflorar por determinado tempo a boa natureza que todos os humanos carregam, ajudou a criar um monstro. E como ele fez isso? E o fez em inconsciência? Devemos supor inconsciência, erro, pois caso contrário, o que pensar do incensado filósofo estóico? Que ele era um perverso flertando com os dois lados da natureza humana? E o fez, nós sabemos pelas pistas que nos deixa Dill, por exemplo, através dessa inocência atribuída ao monarca, da leniência e da indulgência demasiada ao pupilo; as quais, aliás, representam a fórmula da má criação de qualquer filho, a receita correta para a fabricação da personalidade desmesurada. E o contraste entre a condição de um filósofo e a de um homem de estado pode ter sido um agravante da situação. Bem como é sabido que não se deve dar pérolas aos porcos. As jóias que Sêneca ofereceu a Nero podem ter aguçado a sua ambição natural. Dill assim descreve a possível influência da educação humanista sobre a substância malévola:

> "O espírito retórico que se espalha por todos os escritos de Sêneca pode certamente ser uma má influência na educação de um governante de homens. O hábito de brincar com as palavras, de atingir um efeito momentâneo, com débil olhar para a verdade, é capaz de inspirar a vaidade excitável do artista, mas dificilmente seria o tempero para lidar com os duros problemas do governo. E o deslumbrante quadro do poder ilimitado de um imperador romano, o qual Sêneca descortinou ao seu pupilo, a fim de elevar seu senso de responsabilidade, pode intoxicar uma mente naturalmente inclinada à visões grandiosas, enquanto que as sóbrias lições podem facilmente ser esquecidas. O espetáculo de 'reinos do mundo e toda a sua glória' aos pés era uma perigosa tentação a um temperamento como o de Nero. Arrogância e crueldade estavam no sangue dos

[1326] Op. cit., c. 17, p. 84.
[1327] Idem.

> Domicianos. O avô de Nero, quando apenas edil, compeliu o censor a lhe ceder o lugar; ele produziu matronas romanas em pantomima e deu espetáculos de gladiadores com tal profusão de crueldade que chocava o coração mais experiente. O pai do imperador, além dos crimes de fraude, perjúrio e incesto, havia vazado, no fórum aberto, o olho de um cavaleiro romano e deliberadamente pisoteado uma criança com o seu cavalo na Via Ápia"[1328].

Sêneca tem culpa no cartório, sim. Ou melhor dizendo, tem responsabilidade. Por superestimar a sua capacidade como pedagogo e a capacidade da Filosofia em corrigir a natureza humana. Em compensação, incensar qualquer imperador não parece ser um ato dos mais recomendáveis. Dill fala de Marco Aurélio quase como se ele fosse um santo. Não podemos esquecer que, apesar de seu discurso humanista e sua administração que, de acordo com Dill, se opõe diametralmente à da dinastia Júlio-Claudiana, ele era um imperador e vivia de conquistas, e nessas conquistas não hesitava em cortar as cabeças de quem lhe dissesse *não* no meio do caminho.

O capítulo 'O filósofo diretor', como o próprio título indica, apresenta o pensador desempenhando uma função social específica, qual seja, a de diretor. E de diretor do quê? Daquilo que evidentemente está sob o seu poder, isto é, as consciências ou almas, já que, no mundo material seu poder é bastante restrito, para não dizer nulo.

Por definição, o papel social de um filósofo parece-nos ser o de orientar as almas ou consciências, seja aquelas perdidas em questões acadêmicas ou científicas interessantes a um número reduzido e capaz de acompanhar as filigranas refinadas de uma razão como a de Kant ou Wittgenstein, seja aquelas que, em maior ou menor grau, demandam respostas para questões comuns aos humanos em geral, e essas giram quase sempre em torno do universo moral e dos sentidos para as ações que eles precisam realizar.

Para Samuel Dill, Sêneca desempenhou um papel dentro desse segundo aspecto da atividade social do filósofo, o de orientador moral das consciências.

E através de que meios ele assim operou? Posto que a Filosofia precisa sempre de uma aresta material para manifestar seu fenômeno? Através de cartas a seus amigos. Pelo menos essa é a única referência segura que nos deixa Dill (além da conhecida ação pedagógica junto a Nero). O que, do ponto de vista efetivo, parece bem pouco. Fica no ar a possibilidade de ele ter sustentado o sonho de todo escritor, que é o de ser lido e compreendido pelo mundo aberto. Não nos é informado acerca do destino secular das obras de Sêneca, se foram adotadas em escolas, se tiveram vida para além dos círculos da elite romana e nem mesmo se suas peças de teatro foram montadas. Podemos especular sobre esse destino: sabemos, através de Dill, que toda rica família romana tinha um preceptor estóico. Daí podemos supor que eles usassem como base de trabalho os livros de Lucius Annaeus Sêneca.

Além dessa questão moral, o capítulo nos oferece um outro ponto que não devemos deixar passar em branco. Conseqüentemente, temos uma questão de moral e outra de teoria do conhecimento. Pela ordem olhemos primeiro essa última e a seguir a primeira.

O historiador irlandês foi aqui utilizado para justificar historicamente uma construção intelectual, e sabemos o quanto isso é escorregadio e difícil de fazer, conhecemos bem as armadilhas do historicismo. O qual, evidentemente, nunca foi utilizado por nós. Mas ele nos surpreende na abertura do capítulo ora estudado, afirmando que a Filosofia helenística é

[1328] Ibidem.

um desenvolvimento natural da filosófica clássica. Quer dizer que ela aconteceria com ou sem a invasão macedônica e a facilitação do intercâmbio entre Atenas e as cidades da Ásia Menor?

Nem essa pergunta nem a sua resposta são praticadas por Dill.

Ele vê a movimentação, surgimento e desaparecimento das filosofias gregas, uma como decorrência da outra, mas estritamente do ponto de vista filosófico, sem fazer referência à vida material dos homens e dos filósofos.

> "Seus discípulos (de Sócrates) Antístenes e Aristipo prepararam o caminho para as escolas estóica e epicurista que dominaram o mundo romano no último século da República e no primeiro do Império. E mesmo Platão e Aristóteles indiretamente ajudaram a levar o movimento à frente. Não é em vão que, para ambos esses grandes espíritos, o cultivo do caráter e a reforma da sociedade tivessem um profundo interesse. Mesmo em suas metafísicas, eles estavam pavimentando o caminho para a virada mais introspectiva e prática que seria dada pela filosofia pós-aristotélica, conferindo àquilo que eram meras concepções da mente uma existência mais real do que às coisas da sensibilidade"[1329].

E "O filósofo no Fédon que persistentemente volta seu olhar fixo da enganosa fantasmagoria dos sentidos para o reino da existência real, eterna e imutável, do qual uma vez ele teve a visão, é realmente o distante progenitor do sábio do Estoicismo, o qual separa a si próprio dos objetos externos do desejo para encontrar internamente uma lei maior e a paz que brota de uma vida em harmonia com a razão do mundo"[1330]. E

> "As antigas escolas, se mantiveram uma individualidade formal até os dias de Justiniano, por outro lado, esgotaram a si mesmas. Uma horda de acadêmicos, de todas as cidades do oriente grego, falharam em introduzir novidades e ficaram contentes em guardar as mais preciosas ou menos vulneráveis partes da tradição antiga. Além do mais, o escrutínio da especulação de longa data, resultando em tão variadas conclusões, sem critério para decidir entre suas propostas, deu nascimento a um ceticismo que se protegeu mesmo sob o grande nome da Academia" [1331].

E

> "E como a fé na verdade dos sistemas decaiu, as linhas de demarcação entre eles desapareceram: os homens estavam menos inclinados a dogmatizar e começaram a selecionar e combinar elementos das escolas discordantes de longa data. Nesse movimento, o eclético (subentendo ser esse aquele que se apodera de aspectos de qualquer doutrina que lhe interesse) e o cético tiveram exatamente o mesmo objeto em vista, o apoio e a cultura da vida moral individual"[1332].

Com isso provavelmente devamos entender que não é possível esquecer a própria dinâmica da razão desvinculada de qualquer outro contexto, por exemplo histórico, e que ela faz sua movimentação interna, esgota seus temas e depois procura outros sentidos. A título de exemplo, é inconcebível imaginar que a filosofia pré-socrática não saísse da especulação sobre as origens do universo. Evidentemente corremos aqui o risco de dar um tiro no próprio pé; contudo, levemos a discussão adiante. Trata-se essa de estabelecer se as idéias têm origem na mecânica interna da movimentação intelectual ou no tempo vivo da história social, e se há um padrão para tal surgimento. São duas linhas que seguem uma ao lado da outra e representam hipóteses exclusivas. Contudo, a melhor solução, parece-nos, é

[1329] Op. cit. p. 619.
[1330] Op. cit., p . 620.
[1331] Idem.
[1332] Op. cit., p. 621.

entender que ambos os casos sejam possíveis, que as idéias possam surgir nos dois níveis. Por outro lado, soluções para problemas intelectuais, via de regra, surgem somente do próprio universo intelectual. Uma pergunta abstrata tem sua solução no domínio abstrato que é a mente. Conseqüentemente, a situação não muda, a hipótese de trabalho desta tese permanece incólume, as evidências afirmam que é mais provável que a pergunta pela felicidade tenha reaparecido no mundo helenístico devido à situação histórica e social do que ao impulso meramente intelectual. Ainda porque a filosofia helênica é apontada por Dill como decadente. Ela não geraria novas perguntas. Mas a sua morte sim? Aí recaímos na questão tratada, e as evidências já nos informaram acerca do que temos em mãos.

Dill nos aponta que na mudança do mundo helênico para o helenístico houve uma importante transformação no sentido moral. O que sugere a pergunta acerca da conexão dessa nova moral com a prevalência do tema moral no pensamento filosófico da nova era. E, por outro lado, a conexão com as perguntas específicas de Epicuro e Sêneca. A resposta é positiva para a filosofia, o que leva o incômodo da dimensão individual para a dimensão coletiva. Quer dizer, Dill afirma em um sentido mais amplo o que esta tese vem tentando demonstrar no âmbito particular de duas individualidades.

> "A extinção da vida cívica livre da Grécia, as conquistas da Macedônia, a fundação do império mundial, trouxeram uma mudança moral momentosa. Na velha cidade-estado, religião, moral e o dever político estavam ligados em uma graciosa unidade e harmonia. Os cidadãos retiravam apoio moral e inspiração das leis ancestrais e instituições revestidas com uma autoridade quase divina. Mesmo Platão não rompeu com as velhas tramelas, mas requereu dos mais velhos de sua utopia, como um dever, após eles terem tido a visão de Deus, descerem novamente às tarefas ordinárias do governo. Contudo, quando a vida corporativa que abastece interesses tão vívidos e o apoio moral são quebrados, o indivíduo é atirado de volta a si mesmo. A moral foi finalmente separada da política. Daí pra frente o grande problema da filosofia era como construir um caráter auto-suficiente e independente; como encontrar a beatitude do Homem na vontade autônoma, cercada contra todos os assaltos do acaso e da mudança"[1333].

Quer dizer, para Samuel Dill *toda* a filosofia helenística inclina-se para o problema moral e essa inclinação é reflexo direto da transformação social vivida pela Grécia.

A nova ordem social, e conseqüentemente econômica, troca de valores. A nosso ver, as cidades-estados do bom período que vai de Sócrates até Aristóteles, antes do começo de sua decadência, proporcionavam paz e sentimento de segurança aos cidadãos. Esses dois desapareceram quando da invasão macedônia. O caos que se seguiu seria o responsável pela transformação no pensamento grego, traduzido pela falta de sentidos, os novos sentidos em conflito com os antigos e a identidade procurada. No entanto, Dill desloca o momento de inspiração para a nova ordem já instalada. Ou seja, não é o caos, mas uma ordem diferente que responde pela 'moralização' (transformação da moral no tema dominante) da Filosofia. Não há mudança alguma aqui relativamente ao já escrito. Apenas um deslocamento de tempo. Pensávamos que o responsável pela transformação fôra o caos, que, ademais, sempre é transformador? Particularmente, nossa percepção tomava tanto o período de transformação quanto o da nova ordem instalada. Os comentadores, Baslez, Farrington e Paul Nizan derivam o caos da própria transformação e a partir daí a renovação dos valores. Dill, sem mudar substancialmente a questão, desloca o ponto de vista:

[1333] Op. cit., p. 622.

> "A cidade mundana dos velhos dias, a qual absorvia, talvez muito completamente, a vida moral e a consciência de seus filhos, tinha desaparecido para sempre. E em seu lugar e sobre suas ruínas havia se erguido um poder açambarcador que parecia possuir todo o jeito de uma força impessoal da natureza, embora algumas vezes fosse impelido por uma vontade selvagem e sem lei. Se, em troca da perda da liberdade cívica, da energia ambiciosa e patriótica ou o orgulho da vida cívica, foi dado uma paz maravilhosa, ordem e cultura, as massas de homens não se tornaram mais grosseiras e mais materialistas? Se havia maior bem estar material e melhor administração, o tom moral e o ideal, na falta de estímulo, não diminuíram? O vício não se tornou mais desavergonhado e a ambição por todas as coisas agradáveis não se fez mais dura e mais cruel? A massa de homens não vagava desesperançada e esgotadamente em um confuso labirinto sem uma saída"? [1334].

Quer dizer, uma velha cidade, esgotada em seus valores, deu nascimento a outra, com valores diametralmente opostos. E dessa realidade nova apareceu um outro modo de pensamento, afinado com ela. E, claro, num processo dialético, esse pensamento deve ter contribuído para afirmar a ordem da qual foi gerada.

Temos dados suficientes para afirmar que para Samuel Dill a 'desmoralização' do indivíduo ou a piora moral ocorreu. Veja-se o que ele pensava de Nero e de Calígula e também a penúltima citação. Mas é bom perguntar o quanto desse possível evento não é percepção exclusiva do autor. Pois é arriscado classificar uma era por um grupo de homens, por mais representativos que eles sejam. Todos os homens pioraram? Ou os homens pioraram geralmente? Se podemos dizer que a 'materialização' do indivíduo e a perda dos ideais representa uma piora. E ainda, Dill nos dá razão para suspeitas porque coloca os elementos da citação anterior também como questionamentos e no parágrafo seguinte refere-se aos filósofos exercitando tais questionamentos: "Com tais questionamentos soando em seu ouvido interior, o homem com algum restante instinto de bondade devia almejar, antes de qualquer coisa, uma lei interior de vida a qual deveria trazer ordem para o caos de sua conduta e desejos" [1335]. Seja como for, não temos registro de que a época em questão tenha sido um oásis de virtude humana. Dill não parece estar distorcendo fatos para interpretar a história a seu *bel* prazer.

No entanto, ocorre uma permissividade na contagem do tempo do historiador.

É que ele coloca a cidade velha como a *polis* grega pré-invasão macedônica e a cidade derivada dessa como a romana, e a romana dos tempos de Nero e Sêneca. O que representa um hiato de pelo menos 400 anos. Tempo suficiente para acomodações e novas configurações sociais. Mais apropriado teria sido considerar a cidade do tempo de Zenão de Cício e de Epicuro. O que quer dizer, por outro lado, que para o historiador não houve mudanças fundamentais, ainda que se tratasse de culturas tão díspares, inclusive com alfabetos diferentes. "Paralelamente (à derrocada da *polis* antiga) a fundação das grandes monarquias, macedônia ou romana, abraçou muitas tribos e raças e submergiu as velhas barreiras cívicas ou nacionais, trazendo à mais clara luz a idéia de uma comunidade universal, e colocou amplamente a moral na fundação de uma natureza humana comum e de uma irmandade universal"[1336].

Desse cenário, Dill nos aponta duas decorrências principais: o abandono das questões puramente intelectuais no universo filosófico e o surgimento de guias espirituais.

[1334] Op. cit., p., 623.
[1335] Op. cit., p . 624.
[1336] Op. cit., p. 623.

Até aqui havíamos entendido a condenação da erudição presente vigorosamente em Epicuro e menos rigorosamente em Sêneca como a simples vontade de concentrar os esforços dos filósofos no problema principal de seus sistemas; contudo, Samuel Dill estendeu tal condenação à toda Filosofia helenística e ela, portanto, se faz igualmente mais um reflexo da situação social e histórica no mundo grego transformado. A erudição é substituída pela questão moral e pela objetividade dos problemas da vida. E aqui revela-se clara a diferença entre a posição dos epicuristas e a dos estóicos: se todos eles rejeitam a cultura vazia, a inteligência de salão, os estóicos não descuidam de uma formação esmerada, ao passo que os epicuristas defendem uma pedagogia já expurgada de 'males' como a geometria e a oratória. Tomamos como referência Epicuro, Sêneca e Marco Aurélio ao falarmos de epicuristas e estóicos. Lembrando que apenas Epicuro teve continuadores diretos. Daí se explicar porque os grandes nomes do Estoicismo serem mentes cultas e o fato de o Epicurismo ser o sistema de um filósofo apenas. Por outro lado, é bastante provável que o próprio Epicuro tenha conhecido as ciências que ele condenava. "O poder criativo na Filosofia havia acabado. A curiosidade especulativa como desenhada no *Fédon* ou no *Teeteto*, perdera sua acuidade. A ânsia imperiosa era por algum guia de vida, alguma medicina para a profundamente sentida morte da alma" [1337]. O interesse pela Lógica e pela Física foi colocado em segundo plano, como sabíamos. Dill nos confirma:

> "Desse grande movimento para cultivar uma vida moral no paganismo, L. Annaeus Seneca não foi o menos ilustre representante. Musonius, seu contemporâneo mais jovem, e Epiteto, o pupilo de Musonius, estavam engajados na mesma cura das almas e ensinavam praticamente o mesmo evangelho filosófico. Eles igualmente prestavam pouca atenção à Lógica e à Física das escolas mais velhas. Virtude, para todos eles, era o grande propósito do esforço filosófico"[1338].

Não obstante esse desinteresse por áreas diferentes da moral, não esqueçamos as evoluções trazidas pela Física de Epicuro (a teoria das *minima*, por exemplo) e pela Lógica dos estóicos (lingüística); o que nos faz imaginar como teria sido o desenvolvimento das ciências se os helenísticos mantivessem a pluralidade de interesse dos clássicos.

O grande pesquisador nos moldes aristotélicos deu lugar ao mestre moral que servia como farol em um mundo tomado pelas sombras do pior que pode oferecer a natureza humana ou pela falta de rumo de um mundo despedaçado. Sêneca, Marco Aurélio, Zenão de Cício e Epicuro são exemplos dos novos guias para os novos tempos. Sócrates já não teria sido um guia para o seu tempo? Sem dúvida; todavia, os tempos eram menos tenebrosos. E ainda assim, ele teve o destino que teve.

> "O espírito humano, cansado da infrutífera busca por um ideal de conhecimento sempre escorregadio, tomou a tarefa mais humilde de resolver o sempre recorrente problema da conduta e da felicidade humana. Daí pra frente, a despeito da discordância dialética tradicional, todas as escolas, estóica ou epicurista, cética ou eclética, estavam procurando pelo segredo da paz interior e foram singularmente unânimes em seu relato da descoberta. A vida íntima do espírito se tornou prevalecente. A especulação e a atividade política eram igualmente desimportantes para a verdadeira vida da alma. O calmo equilíbrio da natureza interna, imperturbado pelas mudanças da fortuna ou as solicitações do desejo, é o ideal de todos, acima de quaisquer diferenças de linguagem. O que ele tem a ver com qualquer estado particular que realiza sua cidadania na grande comunidade de homens? Se o segredo da paz não pode ser alcançado em pensamentos

[1337] Op. cit., p. 621.
[1338] Op. cit. p. 629.

> aventureiros sobre o infinito, porventura ele possa ser encontrado na disciplina da vontade rebelde. A Filosofia então, precisa se tornar o guia da vida, o curandeiro das doenças espirituais"[1339].

Então, o tempo, particularizado nas figuras de tiranos e filósofos, gerou uma preocupação de ordem moral que a Filosofia se incumbiu de resolver. Ainda por que o tempo das almas mais obscuras é aquele que também gera a presença de santos. No fundo, Sêneca parece ser uma figura especular a Nero. É preciso perguntar o quanto a presença do primeiro se deve à existência do segundo.

Por que a Filosofia? Porque ela parece ser o melhor instrumento para tal missão. Porque ela é a reflexão mais bem acabada sobre o problema e dessa maneira pode oferecer as melhores saídas.

O filósofo, conseqüentemente, transforma-se na figura do guia espiritual. E seu papel não é mais o de educar o espírito refinado, mas direcionar ou redirecionar o espírito para o reto caminho. E como ele faz isso? Através de que meios?

> "O reformador moral, na verdade, não pode dispensar a teoria e o fundamento de princípios gerais, mas ele não se esquecerá de que seu principal objetivo é fazer conhecer a *ars vivendi*; ele ficará mais ocupado com regras que possam ser imediatamente aplicadas na prática do que com teorias morais. Um profundo conhecimento da patologia da alma, estudo minucioso das fraquezas do caráter, longa experiência dos dispositivos que as anulam, serão muito mais valiosas do que um conhecimento enciclopédico de séculos de especulação. Ele não menosprezará o discurso moral, com o propósito prático de tirar as almas do caminho do mal; porém, ele somente terá desdém pela retórica de sala de aula que viola temas solenes pelas vaidades da oratória. O melhor e mais frutífero trabalho da filosofia prática é dado pelo conselho privado, adaptado às necessidades especiais do paciente espiritual. Ele precisa ser encorajado a fazer uma confissão completa das mazelas de sua alma. Ele deve ser treinado no auto-exame diário, a observar qualquer sinal de crescimento moral ou de recaída. Ele precisa ser provado quando muito confiante e estimulado quando desencorajado. Ele precisa ter seu entusiasmo insuflado por exemplos apropriados daqueles que trilharam o mesmo caminho e alcançaram as alturas"[1340].

O que Dill está nos dizendo é que à alma o conhecimento de séculos de filosofia não deve ser dispensado, contudo, o ensino desse conhecimento não pode ser feito sem um propósito diferente do simples conhecimento. Esse propósito é instruí-la para que ela bem se conduza pela vida, para que entenda o que é viver entre homens, como eles podem ser nocivos e o quanto ela mesma pode se enganar em suas decisões. Seria algo como pretender que nossas academias de filosofia atribuíssem um direcionamento moral no sentido de melhoramento do homem e ao final de quatro anos de graduação não fizéssemos um TCC para provarmos conhecimento relativamente a determinado autor da tradição (e, infelicidade, nem isso as faculdades de filosofia fazem), todavia, uma reflexão acerca da evolução moral, da diferença entre o momento em que entramos na academia e aquele em que ela deixamos. Muitos procuram as escolas de filosofia exatamente para isso, e se decepcionam. E, por outro lado, é inegável que o conhecimento técnico pode melhorar moralmente uma pessoa, embora não o faça obrigatoriamente. A leitura de Platão não necessariamente melhora moralmente uma alma, mas obrigatoriamente a informa sobre um dado da história do conhecimento humano.

[1339] Op. cit. p. 624.
[1340] Op. cit., p. 626.

A metodologia de ensino é conhecida. E quanto à porção material da transmissão dos ensinamentos?

Como vimos, ela se deu especialmente através da inserção de educadores nas famílias tradicionais romanas[1341]. Ao menos no recorte de tempo estudado por Dill. E ele nos cita os exemplos que conhece ou alguns deles: Panécio, Nereu (o guia filosófico da mulher de Augusto) e o cínico Demétrio[1342]. E, claro, o maior de todos, o próprio Sêneca. Classificação atribuída pelo próprio Dill, como veremos logo adiante. O símbolo do filósofo diretor de uma era.

Outrossim, o autor irlandês fala de comunicações coletivas promovidas pelos filósofos, fenômeno que já havia se dado nos tempos de Epicuro, as quais, com esse, atraíam verdadeiras multidões. Porém, outrora como agora, esses eventos serviriam menos como referência de um ensinamento de qualidade e mais como divulgação: "Esse sério propósito da Filosofia a recomendava ao espírito intensamente prático e estrênuo dos romanos. E embora houvesse muitos palestrantes pomposos ou pregadores no primeiro século capazes de aglutinar audiências suscetíveis, o diretor filosófico privado era de longe um poder mais real" [1343].

Qual o impacto social da atuação desses filósofos? Difícil aferir. O que poderia ser feito através do número de ouvintes das exposições públicas ou dos livros em circulação ou ainda do número dos professores em ação. Dados não disponíveis. O que sabemos com segurança é que a Filosofia na sociedade romana tinha um espaço menor do que na sociedade grega e que o impacto vertical das idéias dos pensadores romanos do primeiro time, Sêneca, Marco Aurélio, Epiteto, etc. é profundo a ponto de historiadores como Dill dedicarem obras a seu respeito.

Figuras como Epiteto e Musonius são mais corretas do que Sêneca. Elas encarnariam melhor a idéia de um guia espiritual. No entanto, como símbolo de uma época, Dill elege Sêneca. Por que razão? Acreditamos que exatamente pela contradição humana que ele carrega. Por ter aspirado às alturas e ter pisado nas profundezas da alma, por ter conhecido as trevas das catacumbas e as luzes dos píncaros. Dill não nos aponta outra figura do período que tenha vivido tão acentuada e tão marcada contradição. Os homens do tempo de Nero não viveram esse dilema. Ao menos com essas cores. O que temos, para estudo, são homens perversos de um lado e de outro, homens bem intencionados. Sêneca aglutina em si as duas condições. Ele reúne os dois pólos de seu tempo, o mal que combateu à exaustão, claudicando em breves momentos, e a lisura moral que parece ter praticado durante quase toda a vida. Igualmente, homens candidatos a santo que tenham vivido como santos, representam a menor parte da humanidade, aquela que consegue viver atrelada a um ideal. Quem navegou pelos dois lados, com efeito, representa mais amplamente o total dos caracteres humanos.

> "Musonius e Epiteto provavelmente eram personalidades mais elevadas e irrepreensíveis do que Sêneca. Epiteto especialmente, devido à extensão e à simples atratividade de seu ensinamento, pode parecer a muitos um melhor representante do guia filosófico do que Sêneca. Sêneca, como o rico ministro de Nero, provocava uma repugnância em certas mentes, as quais as impediam de fazer justiça a seu inquestionável poder e fascinação. Sua aparente inconsistência o condenou aos olhos

[1341] Mais atrás, p. 358.
[1342] Op. cit., p. 629.
[1343] Op. cit. p. 627.

> de uma era que professava a crença no ensinamento da ascensão e idolatrava a grandiosa riqueza e o poder. Sua retórica ofendia um gosto que podia tolerar e aplaudir banalidades verborrágicas com um pequeno traço de arte redentora. Ele nem sempre conseguiu a correta audiência, o pecador arrependido, cuja experiência sombria podia fazer sua mensagem mais real e pungente. O historiador, todavia, tem que colocar de lado esses acima de tudo preconceitos farisaicos e conferir a Sêneca a posição de professor moral que seus escritos alcançaram em idades não menos fervorosas do que a nossa. Nem precisamos temer reconhecer um poder que levou os primeiros padres a traçar a visão espiritual de Sêneca sobre um intercurso com São Paulo, apoiada por uma falsa correspondência que impuseram a Santo Agostinho e São Jerônimo"[1344].

Já sabemos que Sêneca foi invejado e perseguido por sua riqueza e genialidade. Dill completa o perfil do senador romano informando-nos que é um milagre ele ter conseguido escapar da sujeira de seu tempo e escrito o que escreveu[1345]. A carreira de Sêneca o preparou para sua missão de analista e reformador da sociedade corrupta na qual viveu, e da qual privou segredos e desfrutou privilégios [1346]. E à qual também teve que pagar um preço. Por exemplo, a sua relação de dependência com Agripina[1347]. Explica-se: ele foi exilado para a Córsega sob acusação de manter relações com Júlia, a sobrinha do imperador Cláudio. Messalina foi a responsável por instigar o processo. Oito anos depois ele retorna com a intervenção de Agripina, mas fica devendo favores a essa [1348].

> "Sêneca foi o diretor ideal para a classe mais alta de um tempo como esse. Ele ascendeu ao mais alto posto numa monarquia mundial e passou anos temendo a morte minuto a minuto; gozou do convívio dos círculos mais brilhantes e trocou epigramas e réplicas vivas e espirituosas com os melhores; ele também os viu patinando em devassidão e traição, e o ataque do terror em abjeta condescendência. Ele testemunhou seus fantásticos esforços de luxúria e auto-indulgência e ouviu o conto do sensualismo fatigado, da ambição desordenada e das vidas desperdiçadas"[1349].

Com relação à sua formação acadêmica, além das conhecidas leituras de Epicuro, Dill assinala Crisipo e Pitágoras como influências para Sêneca[1350]. Outrossim, Sêneca aceita a divisão tradicional dos estóicos relativamente ao conhecimento: lógica, física e ética. A primeira ele respeita restritamente. A segunda, muito mais, e obedecendo ao julgamento dos antigos estóicos[1351], que subordinam a física à ética. E, óbvio, a ética é o ponto mais importante dos estudos. Porque permite a conquista da virtude e essa eleva o homem à condição divina, como em Epicuro[1352]. E porque existe apenas um estudo liberal verdadeiro, aquele que propõe a liberação das amarras do desejo[1353]. Exatamente como em Epicuro.

Acaso Dill não esteja trazendo nada de novo aqui, ele permite realizar uma inédita comparação entre a função do conhecimento físico em Epicuro e em Sêneca. Para Epicuro, o conhecimento da natureza serve para libertar os homens de seus temores e preconceitos e

---

[1344] Op. cit. p. 629.
[1345] Op. cit., p. 632.
[1346] Op. cit., p. 633.
[1347] Op. cit., pp. 633 e 634.
[1348] Mais em *4. O conceito de felicidade em Sêneca*, p. 29 e mais atrás, p. 353.
[1349] Op. cit., p. 635.
[1350] Op. cit., p.636.
[1351] E radicalizando, op. cit., p. 643.
[1352] Op. cit., p. 644.
[1353] Op. cit., p. 640.

assim liberar sua mente para a compreensão das vias corretas que levam à felicidade. A função é de *desmistificação*. Em Sêneca, em oposição, a função é de *encantamento*. Porque ele propõe que o estudioso se dedique à física para compreender o quanto o universo é maravilhoso e o quanto deus é generoso oferecendo-lhe a possibilidade de compartilhar dessa harmonia; para entender que ele mesmo é uma parte do universo e que, portanto, carrega em si a responsabilidade de zelar pelo seu bom funcionamento. Nas palavras de Dill: "Para Sêneca, assim como para Kant, parece haver um laço místico entre os céus estrelados acima e a lei moral interna. No prólogo das *Questões Naturais*, na verdade, tomado momentaneamente pela grandeza de seu tema, Sêneca parece exaltar a contemplação das distâncias infinitas e profundezas misteriosas e a ordem majestosa do mundo estelar muito acima das querelas morais de nossa vida mundana" [1354]. E

> "Porém, em sua luta (para libertar a parte racional ou divina do ser das amarras da carne) o espírito pode se refrescar e se elevar olhando para o mundo divino a partir do qual ele desenha sua origem, e para o qual, porventura, ele pode retornar. Para a mente de Sêneca, a assim chamada física realmente envolve teologia e metafísica. Na contemplação da vastidão do universo material, a mente pode ser elevada à urgência e interesse das grandes questões relativas a Deus, Sua relação com o destino, o mundo e o Homem" [1355].

Amadurecido nas coisas do intelecto e testado nas provas do mundo, 'educado', no melhor sentido que essa palavra pode oferecer, Sêneca então resolveu educar os outros. E após ponderar acerca das doutrinas que pregam uma vida elevada, da nulidade das coisas do sentido, da morte e de um deus insensível aos clamores humanos, ele chegou à conclusão de que o ideal moral é o que resta [1356]. Desse modo, "adotou apaixonadamente uma crença ética que tinha por fim uma reforma radical da natureza humana, para o triunfo da razão cultivada e moralizada e a simpatia social triunfando sobre o materialismo brutal e o egoísmo do seu tempo"[1357].

Sêneca foi mais um guia espiritual, um pregador do que um homem de idéias ou pensador. Seu único objetivo era salvar almas [1358]. Ele quer salvar almas ao invés de formá-las no sentido acadêmico. No que está em consonância com o que o próprio Dill fala do tempo helenístico. Quer ensinar ao Homem ver a harmonia do universo e convertê-lo à luz da razão eterna [1359]. O que Sêneca tem de diferente relativamente a Epicuro? A diferença está no papel de pedagogo da humanidade que Dill atribui ao romano. Epicuro é menos ambicioso. Ele não quer salvar a humanidade. Interessa-lhe o seu grupo ou particularmente aqueles interessados em seu ensinamento. E a expressão 'salvação' dificilmente seria aplicada a seus ensinamentos ou encontrada entre suas falas.

O seu tempo, diz Sêneca, não é pior do que os outros. É o que nos relata Dill[1360]. O que faz de Dill, portanto, o responsável pela tipificação da idéia de terror no ambiente no qual vivia Sêneca. Não porque esse terror não existisse. Contudo, porque ele, Dill, acha que existiram tempos mais luminosos, como a era dos Antoninos. Ele diz que Sêneca, bem como Pérsio, Petrônio, Marcial, Juvenal, Tácito, Plínio e mesmo Epiteto e Marco Aurélio

---

[1354] Op. cit., p. 644.
[1355] Op. cit. p. 645.
[1356] Op. cit., p. 636.
[1357] Idem.
[1358] Op. cit., p. 638.
[1359] Op. cit., p. 639.
[1360] Op. cit., p. 649.

eram pessimistas ou deixaram-se contaminar pelo tom pessimista na análise da humanidade, ao aceitar a idéia de que a massa ou a quase totalidade dos homens, em qualquer tempo, é ruim[1361]. O que explicaria o 'otimismo' de Dill? A vitória de almas laboriosas pelo bem como a de Marco Aurélio, apesar de sua análise, nesses termos, pessimista da humanidade. Bem pensado o problema, descobrimos que os filósofos têm razão e o exagero está presente, efetivamente, em Dill. Paradoxalmente, um historiador, o qual deve bem conhecer a movimentação histórica da humanidade e o que ela produz.

O diagnóstico final de Sêneca para o seu tempo, segundo Dill é:

> "A fúria pela riqueza e pela luxúria, o frenesi de vício que perverteu os saudáveis instintos naturais e violou os últimos retiros de modéstia, a combinação de ostentação e mesquinharia na vida social, a covardia e a crueldade que são rebentos gêmeos da animada auto-indulgência, a vaidade da cultura e o desaparecimento dos ideais, o tédio incansável, flutuando entre a saciedade e a paixão, entre falsos relampejos de bondade e o fracasso ignominioso, entre espasmos de ambição e langor auto-abandonado, tudo isso e mais caiu sob os olhos de Sêneca como um observador ou diretor de almas"[1362].

Porém, se os homens são todos maus, eles não o são de modo perfeitamente idêntico. Existem graus de maldade ou imperfeição. O que quer dizer que eles podem evoluir, embora não possam chegar à perfeição absoluta. O que seria uma contradição com a idéia de que todos são maus. A menos que 'todos' aqui não signifiquem 'todos', mas a maioria absoluta ou que os filósofos se excluíssem desse universo. Dill não atenta para a sutileza lógica; mas sabemos (bem como o próprio Dill sabia) que Sêneca não se incluía dentre os mais perfeitos homens e esses homens moralmente perfeitos seriam criaturas da estatura de um Sócrates e de um Epicuro.

> "Sêneca sustentava que todos os homens eram maus, mas ele é forçado a admitir que eles não são todos igualmente maus, mas que também existem homens os quais embora não totalmente emancipados dos laços do mundo e da carne, alcançaram variados estágios no caminho para cima. Ele até distingue três classes de proficientes, de pessoas no caminho do progresso moral. Existe o homem que dominou muitos vícios perigosos, mas ainda é cativo de outros. Existe aquele que dominou as piores faltas e paixões, todavia, não está seguro contra uma recaída. E existe uma terceira classe que quase atingiu o cume. Essa conseguiu a grande vitória moral; ela abraçou o único objeto verdadeiro do desejo; está a salvo de qualquer chance de fracassar, contudo, ela quer a dádiva final da completa segurança reservada ao verdadeiro sábio. Ela não atingiu a glória coroada da força consciente"[1363].

Ciente de que uma pessoa pode ser moralizada somente se quiser, de que a educação moral não se coloca como uma luz absoluta, Sêneca não falava a todos, mas àqueles que lhe eram sensíveis:

> "O evangelho de Sêneca, assim como ele o pregava, era para uma classe limitada. Com toda sua professada crença na igualdade e irmandade dos homens, Sêneca se dirige, através do aristocrata epicurista Lucilius, aos escravos da riqueza e dos vícios que ela gera. Os homens que ele quer salvar são mestres de grandes famílias, vivendo em majestosos palácios e lutando para escapar do esgotamento da saciedade através de visitas a Baiae[1364] ou Praeneste[1365]. Eles são homens que carregam terríveis segredos e

[1361] Op. cit., p. 650.
[1362] Idem.
[1363] Op. cit. p. 675. Para mais, ver a análise das cartas a Lucilius de números 71 e 72.

> cuja aparente tranqüilidade é constantemente perturbada por ondas de terror, cujos intelectos eram desperdiçados em vaidades de uma cultura convencional ou nas logomaquias de uma dialética estéril. Tratava-se de pessoas cujas vidas estavam marcadas por débeis propósitos e conflitos de interesse, e que foram surpreendidos pela velhice enquanto ainda estavam no limiar da real vida moral. Sem fé religiosa ou filosófica, a morte, para tais homens, era o grande terror, como se encerrasse para sempre aquela vida da carne que uma vez havia sido tão prazente e tão atormentadora"[1366].

Isto é, as almas educadas por Sêneca e os outros filósofos viviam já um conflito e encontraram nesses um guia para sair do mar tormentoso. Claro que, por outro lado, há aqueles que mais sabiamente estudam a filosofia de maneira profilática e evitam entrar nesse mar[1367].

Em contrapartida, não há uma perspectiva moral que seja superior à outra. Embora nenhuma cultura vá negar que o bem seja superior ao mal, que o belo seja superior ao feio, a questão está em determinar o que é o bom e o que é o belo. O que faz da tarefa de um educador moral algo bastante ingrato. Como chegar a alguém gozoso em seu vício e lhe dizer que ele está errado? Imagine-se Sêneca se aproximando de um edil corrupto para lhe aconselhar a não colocar os interesses pessoais acima dos interesses do estado...

Quer dizer, no final das contas, o monstro devorou o bom coração, Sêneca foi compelido a se matar e Nero ainda reinou por cerca de dois anos até ser declarado inimigo público e em sua fuga de Roma, morto por seu secretário Epafrodito a pedido seu. Epafrodito, *en passant*, era o senhor de Epiteto. Ou devemos considerar que foi uma derrocada total, posto que tanto o monstro como o bom coração tiveram um final infeliz?

Fato é que o fim de Nero marca o fim da dinastia Julio-Claudiana e a transição para a era Flaviana, e não aquela que Dill considera como a época áurea do império romano, a época dos Antoninos. Seriam necessários mais 28 anos para que as coisas se acomodassem sob essa forma. Resulta que Sêneca e os outros guias morais do seu tempo pregaram no deserto? A quem mais Sêneca educou além de Lucilius? Nero não é a prova de que sua pedagogia fracassou?

As modificações introduzidas pela Filosofia são lentas de serem observadas e as transformações no âmbito da cultura, de manifestação igualmente demorada. Evidentemente que podemos afirmar que Sêneca e os demais filósofos influenciaram na modificação de seu tempo, porém, não podemos particularizar tais modificações. A menos que encontremos testemunhos para tal. Por exemplo, o agradecimento de M. Aurélio a

---

[1364] Antiga cidade da Campânia, localizada a 16 km a oeste de Nápoles. Um *resort* de águas termais sulfúricas com propriedades curativas popular durante os últimos anos da república romana e o primeiro século do império.

[1365] Atual Palestrina, cidade no Lácio, a 35 km a leste de Roma. Também famosa no mundo antigo por ser um *resort*.

[1366] Op. cit. p. 678. Mais às pp. 32, 37, *4. O conceito de felicidade em Sêneca.*

[1367] Lucilius é o representante de algo maior, confirma-nos Dill: "Lucilius, o jovem procurador epicurista, o qual foi imortalizado pelas *Cartas*, é apenas um de uma extensa classe de inquiridores espirituais. Ele não somente coloca suas próprias dificuldades morais diante do mestre, como traz outros pacientes espirituais para aconselhamento. Evidentemente existem muitos tentando escapar da tirania das tentações da vida mundana, com uma resolução mais ou menos estável de devotar a si mesmos à reflexão e correção. Trata-se de uma curiosa contraparte pagã ao movimento cristão ascético dos quarto e quinto séculos" (op. cit. p. 681).

Apolônio da Calcedônia, filósofo estóico e seu mestre [1368]. Aqui dizemos sem medo de errar que a moral estóica conduziu o homem.

Então a sensação de que as coisas não iam bem possuía pelo menos duas vias de percepção, a dos filósofos e a de determinados membros da sociedade. Muito embora certamente houvessem outros que achassem bom as coisas estarem no estado como se encontravam. Os símiles de Calígula e Nero. Pode-se dizer que a degeneração moral foi a responsável pela derrocada do império romano? O que podemos afirmar é que a corrupção moral pode afetar a esfera econômica e a política, e isso acontecendo, as bases de qualquer instituição não se sustentam, o que é um passo para o fim. Em compensação, uma reta moral pode ajudar no bom funcionamento do estado. Por exemplo, se os governantes tiverem introjetado o princípio de que é ruim roubar, o erário público estará mais garantido contra a rapina. Daí a aplicação de recursos para o bem comum se dará de forma mais fácil. Na idéia de que a humanidade é uma irmandade de iguais, procurada por Sêneca, segundo Dill, está um fundamento para uma sociedade sem escravos, por exemplo. E essa idéia de igualdade entre homens certamente não ficou restrita ao Estoicismo: ela se espalhou para o incipiente cristianismo. A pedagogia dos filósofos devia combinar conseqüentemente princípios e uma ação voltada para o mundo social e objetivo. Nos termos de Dill:

> "Lidando com tais pessoas, Sêneca reconhecia a necessidade de ambos os grandes princípios, do viver corretamente e dos preceitos particulares, adaptados às variedades de caráter e circunstância. A verdadeira e sólida fundação da conduta precisa sempre ser a clara percepção da verdade moral, dando nascimento ao propósito corretamente direcionado e alimentando o motivo certo. Por exemplo, sem uma verdadeira concepção de Deus como espírito, o culto se tornará grosseiro e antropomórfico. A doutrina da irmandade de todos os homens na comunidade universal é o único fundamento sólido das caridades sociais e de humanidade para os escravos. Nem mesmo os dogmas são suficientes; a disciplina deve ser adicionada. O diretor moral tem que lidar com estados morais muito imperfeitos, alguns de evolução bem rudimentar, e seus discípulos precisam ser tratados como meninos aprendendo a escrever, cujos dedos o mestre deve guiar mecanicamente através do caderno. A bondade latente da humanidade precisa ser aliviada da carga que, desde tempos imemoriais, a sociedade corrupta amontoou. As ilusões do mundo e dos sentidos precisam ser expostas, o julgamento, confuso e ofuscado por seu deslumbramento, precisa ser clareado e estabilizado, o fraco precisa ser encorajado, o indolente e recaído, ser levantado através de contínuos esforços em conversas habituais com algum homem bom que tenha trilhado por esse caminho anteriormente"[1369].

A relação que a cristandade estabeleceu com Sêneca foi positiva, os primeiros padres o relacionaram a São Paulo e suas idéias foram abraçadas pela nova fé. Mesmo a cristandade do século XX deve saldar o aparecimento de tal força espiritual, comenta Dill[1370]. Outras conexões com o cristianismo são igualmente apontadas por Dill: ele coloca Sêneca como um anunciador do cristianismo, alguém que se movimentou moralmente exatamente da mesma forma que a grande religião do ocidente o faria dois ou três séculos mais tarde.

> "Sêneca é de longe mais moderno e avançado do que mesmo a maior escola neo-platônica, apenas porque ele percebeu que a velha teologia estava irremediavelmente esgotada. Ele nunca teria se alistado na última batalha do paganismo filosófico com a Igreja. E assim a Igreja quase o proclamou como seu filho, ao passo que nunca sonhou

[1368] Confira-se *Pensamentos*, edição 1962, op. cit., parágrafo 8, p. 1140 e nota 4.
[1369] Op. cit., p. 679.
[1370] Op. cit., p. 631.

qualquer afinidade com Plutarco ou Plotino. Na verdade, é preciso somente a mudança de algumas frases para reconciliar o ensinamento de Sêneca com o dos grandes doutores ascéticos cristãos. Muitos dos títulos desses podem ser relacionados aos parágrafos de Sêneca: 'tolerar as faltas alheias'; 'das afeições imoderadas', 'do amor da solitude e do silêncio', 'da meditação sobre a morte', 'da submissão humilde', 'aquele que despreza o mundo e serve a Deus é bem-aventurado', 'do conhecimento de nossas próprias enfermidades e a lembrança das graças de Deus', 'do desdém da honra temporal e do vão conhecimento secular' e 'do dia da eternidade e da estreiteza dessa vida'" [1371].

Do ponto de vista estreito dos filósofos, particularmente de Epicuro e Sêneca, já conhecemos como funciona o remédio para as almas. O que equivale dizer que conhecemos qual a sua receita para a felicidade. O que, por outro lado, corresponde a supor que curar uma alma equivale a lhe trazer a felicidade. Porém, como será que um historiador entende o problema? E, em compensação, algum exemplo de cura nos é dado? A própria alma de Sêneca? Nero é a demonstração de que o evangelho retarda a ação, mas não mata o monstro?

"O primeiro passo no progresso moral é o autoconhecimento e a confissão das faltas. A ignorância de nossa doença espiritual, a ruína da consciência endurecida é o grande perigo e pode ser a marca de um estado moral sem esperanças. Daí a necessidade de um constante auto-exame diário. Na quietude de cada noite devemos rever nossa conduta e vigiá-la durante o dia, marcando cuidadosamente em que ponto nos afastamos da mais alta lei e nos fortalecendo com qualquer sinal da auto-conquista. Sêneca nos diz que essa era sua própria prática constante. Porque o progresso é somente lento e difícil. Ele requer esforço alerta e ininterrupto para que se alcance aquele propósito seguro e firme que brota espontaneamente na pureza do pensamento e ação e o qual eleva o Homem ao nível da liberdade divina. Não pode haver pausas de auto-complacência até que o trabalho esteja acabado. Não existe mediocridade na moral. Não pode haver pausas e fraqueza de propósito, bem como arrependimentos pelas coisas decepcionantes do mundo. Inconstância da vontade flutuante somente encurtará o tempo desta breve vida"[1372].

Tal é a leitura de Dill da bula de Sêneca. E aqui não notamos nenhuma diferença relativamente ao já conhecido. Exceto a particularização da recomendação para a prática da filosofia. Essa, agora, é colocada com um auto-exame diário para a detecção de falhas e apontamentos de progressos realizados. Ou seja, a leitura que o historiador faz do filosofo é a mesma que alcançamos dele através de uma leitura direta.

Parte importante da cura é também o retiro. E Dill não se esquece dele, contextualizando-o no panorama do universo da religião incipiente. O que é uma novidade para nós.

Se o retiro filosófico era olhado pelos coevos de Epicuro como uma louvável tentativa de alcançar a felicidade num mundo atribulado, nos tempos de Nero e em outros (o século IV) foi tomado como uma tentativa de encobrir as falhas de caráter daqueles que o procuravam. Diz-nos Dill:

"E, exatamente como nos dias de São Jerônimo e São Paulino, o desertor das linhas da moda e do prazer no tempo de Nero tinha que encarar uma tempestade de ridículo e falsas representações. O retiro filosófico era escarnecido como somente lânguida auto-indulgência, como desumana fuga da obrigação social, não, mesmo uma mera máscara para os vícios secretos os quais eram, muito freqüentemente com correção,

[1371] Op. cit., p. 707.
[1372] Op. cit., p. 685.

> atirados contra o auto-proclamado filósofo. Algumas vezes o desejo de uma vida mais elevada era abertamente assaltado por um epicurismo cínico. Virtude e filosofia significavam meramente um indolente tagarelar. A única felicidade era fazer satisfazer o máximo possível os sentidos enquanto os sentidos ainda mantinham sua fresca cobiça por prazer"[1373].

E especificamente o retiro é definido: "O retiro não deve ser um desafio ostensivo à opinião do mundo. Nem um mero disfarce para a retração tímida ou preguiçosa das cargas da vida. Você deve se retirar da luta e das tentações da cidade mundana somente para se devotar ao negócio da cidade espiritual, para cultivar o autoconhecimento e o autogoverno, para inspirar a alma com a contemplação do eterno e do divino" [1374].

Quer dizer, Dill nos mostra a dinâmica das relações do retiro com a sociedade aberta em dois momentos históricos: o século I e o século IV. E mundos bastante diversos, posto que o século IV já bem conhecia o fenômeno do Cristianismo. E em ambos a reação foi de desconfiança e agressão. Por outro lado, a recomendação de Sêneca era para que exatamente os adeptos da comunidade isolada não desafiassem a ordem estabelecida pela tradição dos que viviam em maior número. Não temos informações se os cristãos tinham igualmente tal preocupação; porém, é notória a sua perseguição nos primeiros séculos de existência da religião. Bem como certas prerrogativas suas, a idéia de predileção ou seleção por Deus, por exemplo, são capazes de, por definição, atraírem a ira daqueles que se acham menos ou excluídos.

O Estoicismo não constituiu comunidade isolada para seus membros, e assim, a perseguição foi individual, o caso de Sêneca. Ou global, quando se pensa no caso da expulsão de todos os filósofos de Roma por Domiciano[1375]. De todo modo, não há o registro das relações entre mundo aberto e uma comunidade estóica. O Pórtico, lá nos tempos de Zenão, era tão somente uma escola de filosofia. Após as atividades acadêmicas, os seus integrantes retornavam cordialmente para suas vidas comezinhas.

O Estoicismo foi um evangelho para as classes dominantes, seu refinamento não coube ao povo.

Ele se tornou uma religião, acima de tudo. O seu principal propósito era salvar os homens da derrocada universal de caráter.

Derrocada causada pelos excessos de luxúria, a idolatria do mundo e da carne, nascidos do orgulho sedicioso das vantagens materiais do poder imperial e sem um sóbrio sentido de dever ou ideal moral.

O estado de derrocada era geral, porém, mais perceptível dentre os poderosos, porque, claro, eles possuíam as condições para praticar a filosofia da luxúria.

É a essa classe que Sêneca dirige seus conselhos. Porque, escreve Dill[1376], ela estaria suscetível a eles, porque ela estaria dividida entre a natureza superior humana e os vícios desenvolvidos.

As massas só não eram tão corruptas por falta de condições.

A razão da situação, explica Dill, está na herança de traços da religião pagã romana, como a luxúria, a crueldade e a ausência nela de uma cultura de edificação do caráter. Deixando-a

[1373] Op. cit., p. 681.
[1374] Op. cit., p. 683.
[1375] Op. cit., cap. 362, p. 771. Essa aconteceu em 94. Mas em 74 Vespasiano tinha feito o mesmo.
[1376] Op. cit., p. 713.

débil para enfrentar os momentos de fraqueza e dúvida[1377].

Relativamente ao tempo dos Antoninos, houve um esforço para o conforto e a distração das massas. Por parte de quem? Dos ricos. Em contrapartida, receberam gratidão e afeição, manifestas, por exemplo, durantes os festejos cívicos.

Os advogados estóicos expressavam os sentimentos morais cultivados reconhecendo os direitos naturais dos fracos e oprimidos, das mulheres e dos escravos.

'Uma sociedade pode ser simultaneamente humana, gentil, mundana e materializada'[1378].

As forças da era Antonina expandiram-se principalmente nos prazeres populares e adornos externos da vida ou na retomada das superstições do passado.

Com todo o sentimento humanitário e as glórias materiais, o mundo romano inclinou-se para a esterilização do mais alto intelecto e a petrificação da sociedade romana que terminou na catástrofe do séc. V. Quer dizer, para Dill, a antes louvada Era Antonina prepara o fim do império romano.

A Era Antonina foi uma era mundana, mas também uma era enobrecida por um poderoso protesto contra a mundanidade. Materializado em um movimento que chamou as massas para um mais alto padrão de vida.

Esse movimento teve impostores que o desgraçaram. E, claro, eles eram semelhantes aos bons espíritos que verdadeiramente tentavam salvar.

O conselho moral dizia para jogar fora todas as sutilezas verbais e quimeras, não se filiar a qualquer seita, fazer o melhor com o tempo presente e aceitar as coisas geralmente com um sorriso.

A mesma preocupação moral do tempo de Sêneca toma os filósofos no tempo de Marco Aurélio.

Na análise do tempo Antonino, Luciano de Samosata, um dramaturgo satírico, é colocado no mesmo plano que os filósofos. Ele é a referência literária para a Era Antonina, assim como foi Sêneca para a dos Júlios-Cláudios.

E como Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio, ele também tinha uma visão sombria da condição moral das massas.

Havia, de um lado, a elite mundana, de outro, a elite interessada em melhoramento moral.

O mesmo se passa com as massas. A maior parte pouco ligava para o esplendor da Era Antonina e o gosto pelas opiniões idealistas da elite. Mas havia uma parte dela que se interessava pelo progresso moral: "Sêneca, não obstante seu pessimismo, fala de multidões que estavam levantado suas mãos por ajuda moral"[1379]. E

> "Devia haver alguma demanda por aquele ensinamento moral popular que é uma realização singular da época. As pessoas podiam galhofar do visionário filósofo, mas elas pareciam se aglomerar para ouvi-lo nos degraus dos templos de Roma ou Éfeso, nas grandes quadras de Alexandria, nas colunatas em Olímpia ou sob as muralhas semi-arruinadas da velha colônia de Milésio no Euxino"[1380].

Quer dizer, Dill nos informa que havia uma demanda popular por Filosofia, assim como ela ocorria na elite romana. Filosofia moral, bem entendido. Daí podemos perguntar: E por que então Sêneca não escreveu para os populares? Especificamente? Ou para eles produziu de algum modo, visto que seu leitor bem podia se encontrar nas classes baixas, posto que ele escreveu para um público específico, mas não necessariamente rico e aqui,

[1377] Idem.
[1378] Op. cit., p. 715.
[1379] Op. cit., p. 723.
[1380] Nome arcaico para Mar Negro. Idem.

evidentemente, estamos contradizendo Dill, que mais atrás fala que Sêneca escreveu para a elite social (tomada de modo geral, não a parcela dessa elite interessada em melhoramento moral[1381]).

Dill não contradiz a ele mesmo e nem tenta dar a resposta ao problema. O problema, na verdade, é de Sêneca, que malgrado ter identificado a ânsia popular por ajuda moral, não providenciou tal ajuda, ao que tudo indica.

O cínico Dion Crisóstomo (40 - 120) e Demonax (70 - 170, cipriota com prestígio em Atenas, amigo de Epiteto), parecem ter sido exemplos mais democráticos de filósofos missionários. O primeiro porque pregava a qualquer um, mesmo contra a sua vontade. O segundo porque, segundo o relato de Dill[1382], desfrutava da admiração geral em Atenas, a cidade na qual escolheu viver. Demonax, apesar de ter sido citado por Dill como uma figura real, pode ser uma figura de ficção, uma invenção do gênio de Luciano.

Malgrado o esplendor material e aparente contentamento da Era Antonina, havia sinais de que os homens se tornavam conscientes de uma grande necessidade espiritual, a qual eles freqüentemente tentavam satisfazer através de acumuladas superstições. Quais eram esses sinais? Os hábitos antigos foram rompidos, as formas da piedade ancestral não satisfaziam mais nem ao vulgo, as formas da antiga especulação escolástica se tornaram frígidas e viciadas para serem cultivadas e as velhas filosofias haviam deixado os homens confusos. Daí a necessidade de a Filosofia se fazer uma religião.

O resultado dessa situação é que determinados espíritos abraçaram o sonho de uma purgação dos defeitos mundanos, avareza, luxúria sexual, etc.

Dill toma Luciano como exemplo da presença do desejo de melhoramento moral geral: "O astuto ridículo de Luciano, tão freqüentemente atravessado por um toque de doença, é talvez o melhor testemunho do interesse dominante que seu tempo sentia pela filosofia da conduta. E isso não representava meramente a perseguição de uma aristocracia intelectual"[1383].

E em havendo uma demanda por moral, havia ofertas de moralizadores. E esses não saíam exclusivamente das colunas letradas dos filósofos. O povo inculto igualmente produzia seus evangelizadores:

> "Comumente pessoas ignorantes abraçavam a paixão pelo apostolado. Por toda parte a figura familiar podia ser encontrada, com seu longo manto, bastão e alforje, soltando suas arengas nas praças ou ruas para a audiência iletrada. E o pregador freqüentemente era tão ignorante como essa, tendo abandonado a forja ou o banco do carpinteiro ou a prisão para escravos para proclamar seu simples evangelho da renúncia, com mais ou menos sinceridade" [1384].

No campo erudito, Dill toma como referência além de Luciano, Filostrato [1385]. E aí o interesse genuíno pela verdade cede lugar a disputas pela audiência, para ver quem ganhava mais adeptos. "Os sofistas rivais na Acrópole estavam lutando por essa audiência e não por um dogma. O interesse científico por Filosofia estava morto havia tempos"[1386]. E no campo

---

[1381] 'O Estoicismo foi um evangelho para as classes dominantes, seu refinamento não coube ao povo'. E 'É a essa classe que Sêneca dirige seus conselhos', p. 371.
[1382] Op. cit., p.714.
[1383] Op. cit., p. 728.
[1384] Idem.
[1385] C. 170-247. Chamado de 'O ateniense'. Sofista grego do período imperial romano. Autor de 'Vida de Apolônio de Tiana' e 'Vidas dos sofistas'. O primeiro parece revelar o protótipo de um pregador do seu tempo.
[1386] Op. cit., p. 729.

da moral, ao contrário do que se poderia deduzir neste momento, a realidade não era de radicalismo sectário, mas de assimilação, ao menos relativamente à mera comparação das idéias: "E na esfera puramente moral, à qual a Filosofia estava agora confinada, a tendência natural das diferentes escolas, incluindo-se aí mesmo o Epicurismo, era a assimilação e o ecletismo"[1387].

A conseqüência dessa assimilação é que um adepto de tal ou qual escola no século II devia ser visto com liberalidade. E a conseqüência, na outra ponta do processo, é a uniformização dos ensinamentos:

> "E exatamente como na cristandade moderna, embora marcos sectários e designações sejam mantidas, a pregação popular de praticamente todas as seitas tendam a uma certa uniformidade de ênfase em um limitado número de verdades morais momentosas, a pregação da Filosofia pagã residia, quase ao esgotamento, nos mesmos princípios eternos do ganho verdadeiro e da perda, das ilusões da paixão e da liberdade através da renúncia"[1388].

Adaptações de tais verdades eram feitas de acordo com o público. Havia o discurso para os letrados e aquele para os ignaros ou a massa em geral. Em ambos os casos ocorria o mal uso do nome da Filosofia, através de uma afetação e de uma insinceridade que a desacreditavam da grande e beneficente reforma que ela pretendia fazer. E interessante é notar que Dill coloca a culpa do rebaixamento do nível filosófico não nos mestres oradores, mas na audiência[1389]. Donde se conclui que cada um tem o filósofo que merece. E, por outro lado, que a força dos filósofos genuínos não é universal, não toca ao bruto como toca ao genuinamente interessado em melhora espiritual. E para completar, muitos dos filósofos pregadores estavam interessados exatamente no aplauso, concentrando seus discursos em filigranas sofísticas e retóricas. Testemunham-no Sêneca, Musonius, Plutarco e Epiteto[1390]. Os filósofos interessados exclusivamente em melhorar os homens através de uma prática que consistia no auto-exame, na excitação da vergonha, dor e penitência e na revelação de uma lei de vida e liberdade moral que pode levar à correção e à paz[1391].

Os oradores filósofos estavam interessados em também encantar ou distrair o público, daí o fato inevitável de os primeiros condenarem os segundos. Dill, tomando como referência Aulus Gellus, diz que mudar o filósofo em algo aquém dele mesmo significa transformar a escola em um teatro e o filósofo em um tocador de flauta [1392].

Havia muitos representantes tanto dos filósofos quanto dos oradores.

Dill levanta a hipótese de que existia pouca publicidade para o esforço de moralização pagã nos séculos I e II. O qual concorria com o esforço de evangelização dos cristãos. O que é relevante para a questão levantada acerca de quem pensava a necessidade de moralização naqueles tempos.

Polemon, o escolarca da Nova Academia, é um dos exemplos de conversão do evangelho filosófico. Menino rico e mimado, acabou por ceder ao discurso de Xenócrates[1393].

Musonius, outro pregador, foi exilado por Nero para Gyarus [1394].

[1387] Op. cit., p. 730.
[1388] Idem.
[1389] Op. cit., p. 732.
[1390] Idem.
[1391] Op. cit., p. 735.
[1392] Op. cit., p. 736.
[1393] Op. cit., p. 739.
[1394] Idem.

Os cínicos também eram pregadores comuns no mundo romano. Descritos como 'monges mendigos' e, claro, mais agressivos do que os demais [1395].

Os cínicos usurparam o lugar dos missionários filósofos, maculando a proposta deles[1396]. E pode-se imaginar o tipo de aproveitadores que a ocasião atraiu, foras-da-lei, vagabundos e marginais em geral. E na própria essência do Cinismo há um facilitador para a aproximação dessas figuras, já que ele não constituiu escola formal ou sociedade organizada. Apesar de nomes como Demonax e Demetrios[1397], o comportamento dos demais, violento e licencioso, trouxe descrédito ao Cinismo[1398].

Os cínicos no contexto do *missionarismo* filosófico se prestavam a melhorar moralmente os cidadãos? A sua pedagogia funcionava? Não referimo-nose aos falsos cínicos, mas aos legítimos, com toda sua impertinência característica. Algum cínico cabe no papel de filósofo diretor tal como o concebe Dill? De elevação espiritual e de purgação da moral negativa? A nossa resposta é a de que eles servem parcialmente para o segundo caso. Iconoclastas que são, facilmente ajudariam a derrubar os valores sociais. Todavia, nenhum deles coloca qualquer outro valor *funcional* em seu lugar. Mais à frente veremos que o próprio Dill discordaria de tal resposta, porque, para ele, Dion Crisóstomo e Demonax são dois exemplos de pedagogia efetiva, valores reais e exemplos positivos.

Não obstante, Dill nos informa que os cínicos foram aceitos na corte da dinastia dos sírios no século III. O que antes jamais havia ocorrido [1399].

Ele destaca a figura de Peregrinus, criticando Luciano[1400], cínico bastante popular, não charlatão, tanto que se imolou em uma pira, e comparável a Apolônio de Tiana[1401]. Era tão popular que atraía tanta atenção como os Jogos olímpicos [1402].

Os ideais estóicos e cínicos se confundiram no primeiro século da era cristã.

O verdadeiro cínico era um mensageiro de Zeus orientando os homens a procurarem a felicidade no lugar correto. E essa, como em Sêneca, não devia ser procurada nos consulados ou nos palácios, mas nos arredores de cada um, em si mesmo, na clara visão da faculdade de julgar, na liberdade das amarras dos bens imaginados, na libertação das coisas dos sentidos[1403].

A diferença entre os cínicos e os demais, é que eles acreditavam que tais princípios deviam ser ensinados pelo exemplo. O que, ademais, teria poupado muitos dissabores a Sêneca.

O cínico sente a necessidade de seu tempo e se investe da missão moralizante[1404]. Ele renuncia ao caminho dos homens ordinários e toma-se como o pai de todos os homens, e, portanto, ele não pode ter negócios com os varões e relações sexuais e amorosas com as mulheres. E quanto à participação nas atividades políticas, missão para outros filósofos, é

[1395] Op. cit., p. 744.
[1396] Op. cit., p. 746.
[1397] 37-71. Nascido em Corinto e tendo vivido em Roma durante os reinados de Calígula, Nero e Vespasiano. Provavelmente trate-se da mesma figura citada por Sêneca no *De Beneficiis VII, 8.*
[1398] Op. cit., p. 747.
[1399] Op. cit., p. 749. Os 'sírios' são aqueles pertencentes à dinastia dos Constantinos.
[1400] Op. cit., p. 762.
[1401] Os cínicos foram muito influentes no tempo de Luciano, daí atraírem impostores. Op. cit., p. 763.

[1402] Op. cit., p. 755.
[1403] Op. cit., p. 764.
[1404] Op. cit., p. 765.

desnecessário dizer.

O tempo exigia do missionário força corporal, clareza absoluta de idéias e um caráter inabalável, diz-nos Dill[1405]. Ou seja, um herói era requerido.

Há que se perguntar qual o impacto coletivo da ação conjunta dos cínicos e cristãos, de ideais tão próximos naquele momento histórico. Por exemplo, o cínico egípcio Maximus foi eleito bispo de Constantinopla. Tal força resistiu até o fim do Império romano no ocidente e até o aparecimento do ascetismo no Cristianismo[1406].

Esses 'embaixadores de deus'[1407], derivavam para um sectarismo intelectual, desprezando a filosofia, a poesia e as ciências. Raramente escreviam as suas mensagens. Sem serem políticos, ameaçavam a ordem porque expunham a falta das leis e o materialismo dos imperadores[1408].

Oenomaus de Gadara, um cético radical, enfatizava a importância da liberdade individual e a responsabilidade que isso traz. Ainda, negava os cultos populares e a presunção das adivinhações[1409].

A popularidade de Demonax era impressionante: apesar de iconoclasta, Dill nos diz que ele podia entrar na casa de qualquer ateniense sem ser convidado e ainda assim era bem recebido[1410]. "Mas os atenienses estavam conscientes de que tinham encontrado nele (Demonax), uma rara aparição da bondade; eles o honraram com um esplendido e imponente enterro e o lamentaram por um longo tempo. E o banco no qual ele costumava se sentar quando cansado, eles o julgaram uma pedra sagrada e a cercaram com guirlandas durante muito tempo após a sua morte" [1411].

Dill define o sentimento geral da época dos Antoninos relativamente aos pregadores filósofos (excetuando-se Demonax, por seu charme pessoal):

> "A grande massa de filósofos pregadores tinha que encarar uma grande quantidade de detração e desdém vulgar. À parte a grosseria, arrogância e inconsistência de muitos deles, as quais justificam os ataques, sua simples profissão era um desafio irritante a uma idade amorosa e mundana. Homens glorificados no esplendor de sua vida cívica e completamente absorvidos por ela, bajulados e adulados por seus magistrados e líderes populares, dificilmente poderiam gostar de serem chamados de ignorantes, pervertidos e perdidos em um labirinto de decepção por professores vagabundos, sem casa e em trajes de mendigo. Dificilmente eles ficariam contentes em ouvir que sua civilização era um espetáculo vazio, sem um sólido núcleo de caráter, que suas esperanças de felicidade em jogos e festivais, no esplendor da arte nos templos e estátuas, não passavam de miragem"[1412].

Luciano era crítico aos cínicos porque, no fundo, queria o seu papel moralizador[1413].

Dion era queridinho na corte de Nerva e Trajano.

Assim como em Sêneca, nos é dito que Dion igualmente lia os homens de seu tempo como se estivessem fazendo sinais e pedindo ajuda.

> "Aonde quer que ele fosse, descobria que, em suas roupas de mendigo, ele estava

[1405] Op. cit., p. 767.
[1406] Op. cit., p. 768.
[1407] Idem.
[1408] Op. cit., p. 770.
[1409] Op. cit., pp. 774 e 775.
[1410] Op. cit., p. 779.
[1411] Idem.
[1412] Op. cit., p. 780.
[1413] Op. cit., p. 781.

> rodeado de platéias ansiosas por ouvir qualquer palavra de conforto ou consolo nas dúvidas e problemas de suas vidas. Elas assumiam que o pobre peregrino era um filósofo. Elas o dobravam com questões sobre o grande problema, como viver; e o elegante sofista era então compelido a encontrar uma resposta para elas e para si mesmo" [1414].

Dion achava realmente que a Filosofia era uma religião e uma prática do viver corretamente[1415]. Portanto, era da ala mais purista e abominava os farsantes. Quase tão pessimista quanto Sêneca ou Juvenal, via a sociedade no tempo de Trajano em perigo. Ele a percebia perdida para cá e para lá na busca da felicidade. E ainda que soubesse de seu estado ruim, não conhecia como escapar dela. "A civilização material, sem o acompanhamento de qualquer disciplina moral, produziu o familiar e inevitável resultado, em um sempre crescente apetite por riqueza, prazer e distinção pública, que termina em perpétua desilusão"[1416]. Para Dion, o verdadeiro segredo da felicidade estava na temperança, justiça e real piedade[1417]. E uma civilização, se quiser perdurar, deve trocar os valores: os prédios majestosos, o ouro, a prata e o estilo de vida suave e elegante pela clara percepção dos valores das coisas e uma purificada temperança de espírito[1418]. Os exemplos das cidades que viveram no luxo e desapareceram são aqueles da Magna Grécia, a Lídia, a Assíria, Macedônia e Pella. Poderíamos acrescentar Sodoma, Gomorra, etc. Mas o que os moralistas não vêem é que as outras cidades, também desapareceram...Aliás, qual a 'cidade santa' que sobreviveu?

A mensagem que Dion tinha para entregar era a da renúncia dos valores mundanos e da tomada daquilo que ele acha serem os valores verdadeiros. E Dion, inserindo-se na linhagem maior dos moralistas gregos, que tem Sócrates como a primeira referência, apela à razão, e não à emoção. Ele convoca a uma clarificação da razão para entender corretamente as coisas, e não ao emocional dos homens. O vício é a condição de uma mente embotada e a razão deve limpar a ela mesma. A religião só é evocada raramente e Deus é mencionado como apoio para o caráter virtuoso[1419]. Dion, ao contrário de Epicuro e Sêneca, pensa que o retiro para o alcance da paz de espírito não precisa do afastamento do mundo. Ele vê, por outro lado, responsabilidades no filósofo, que deve promover a vida cívica sadia[1420]. Assim, o filósofo Dion não tinha medo de falar às platéias mais desinteressadas e agressivas[1421]. "Trata-se de uma sociedade de homens sob a égide da Lei, da qual toda ambição, intemperança e violência foram banidas; um pequeno mundo o qual, em sua ordem pacífica e harmonias combinadas, possa ser modelado na ordem mais majestosa da grande cidade do universo, a cidade de deuses e homens"[1422]. Diz-nos Dill sobre a cidade ideal de Dion. O aparecimento da civilização helenística trouxe riqueza material, esplendor e abundância ao oriente médio, mas não o progresso moral. Garante-nos Dill. Em seus termos:

> "A vida urbana da Ásia, como resultado das conquistas gregas, talvez nunca tivesse sido ultrapassada em esplendor exterior e prosperidade, e mesmo na difusão da cultura

[1414] Op. cit., p. 782.
[1415] Op. cit., p. 785.
[1416] Op. cit., p. 786.
[1417] Op. cit., p. 787.
[1418] Idem.
[1419] Op. cit., p. 789.
[1420] Op. cit., p. 790.
[1421] Para essas referências, ver op. cit., p. 791.
[1422] Idem.

> intelectual. Os dias frutíferos da gloriosa primavera do vigor e do gênio helênico em Mileto, Focaea e Rodes pareciam reproduzidos mesmo no interior, o qual, por 1500 anos havia retornado ao nada. A agricultura e o comércio foram combinados para produzir uma atividade extraordinária e próspera. A educação era qualificada e organizada e a cultura literária se tornou quase universal. Em nenhuma outra parte o sofista perambulador encontrou platéias mais ávidas e nenhuma outra parte do mundo romano naquele tempo contribuiu com um número tão grande de professores, médicos e filósofos. Apenas a província de Bitnia, na metade de um século, conseguiu produzir nomes como Arriano, Dion Cassius e o próprio Dion Crisóstomo. Contudo, a melhoria moral e política não andou no mesmo passo do imenso progresso material e intelectual. Na verdade, a vida das cidades era muito intensa, porém, na ausência de interesses mais vastos dos grandes dias da liberdade, elas desperdiçavam sua energia em disputas fúteis por distinções visionárias e vantagens"[1423].

A obrigação do perdão, do amor mútuo e da deferência. Pregava Dion. O que o aproximava de Jesus. Cínicos e cristãos. E Dill revela todo seu moralismo colocando o encontro do oriente e do ocidente como o encontro da razão (grega) e do misticismo e da luxúria (oriente).

> "Tratava-se de uma curiosa mistura, os assentos da mais renomada universidade do mundo antigo (Alexandria), o lugar de ajuntamento e o solo de semeadura de idéias que uniam o imemorial misticismo do oriente com a clara, fria razão da Grécia e ainda uma agitada estufa da obscenidade, a qual infectou o mundo romano, uma máfia que abriu caminho para a lunática excitação relativamente ao triunfo de um ator, de um cantor ou de uma vitória numa corrida de carruagens"[1424].

Dion, com a sua coragem e impudência características, aproxima-se de Sêneca na condenação da escravidão e no tratamento da monarquia.

Ele diz que a escravidão produz nos mestres sensualidade, langor e irreversível dependência dos outros até para as mínimas tarefas. Que a natureza não tem critérios para separar mestres e escravos e que a liberdade pode ser, no conjunto social, um fato acidental. A liberdade exterior não implica necessariamente em riqueza moral, assim como a escravidão legal não implica em degradação moral[1425].

Na questão da monarquia, ambos os autores são tributários dos pensadores gregos dos séculos V e IV a C. que fornecem o ideal de um príncipe beneficente e altruísta, o verdadeiro 'pastor do povo', a antítese do tirano sensualista e sem lei[1426]. Associe-se a isso a idéia de uma providência divina governando o mundo. E para Dill, o reino de Trajano foi uma pequena mostra do ideal de Dion e de Plínio [1427].

Dion discursava inclusive na corte [1428]. E em determinados discursos, Dill o via cheio de sentido de uma missão divina. Ele teria vivido uma epifania na região da Arcádia[1429]. O que quer dizer que a atividade de Dion incluía vigilância da conduta pessoal, reforma da vida cívica e uma certa dimensão religiosa. Mas essa existia, antes de tudo, como um necessário fundamento para a vida humana ordenada. E para a imersão no universo religioso, ele podia usar a arte, como o Zeus esculpido por Fídias em Olímpia, através do qual ele explorava as

---

[1423] Op. cit., p. 792.
[1424] Op. cit., p. 796.
[1425] Op. cit., p. 800.
[1426] Op. cit., p. 801.
[1427] Idem.
[1428] Op. cit., p. 802.
[1429] Idem.

fontes da idéia de Deus na humanidade e o próprio lugar da arte na religião, atacando, por exemplo, o ateísmo hedonístico. O belo Zeus de Fídias era o que Dion queria caracterizar em suas arengas, misericordioso, pacífico e harmonioso.

Dill trata a seqüência do movimento missionário filosófico, capitaneado por Sêneca, como uma combinação entre Paganismo e Neo-Platonismo. E essa seria a ainda a preparação para a chegada do Cristianismo.

O tempo estava pronto para uma teodicéia e a religião, sob variadas formas, estava no ar. O recorte temporal começa nos primeiros anos do século II e ultrapassa os Antoninos. Por outro lado, a missão da Filosofia era encontrar uma entre muitas dessas formas. E mesmo na arte Dill via um movimento de elevação espiritual ou a necessidade de elevação.

Esse período não vê destacados missionários, mas teóricos da religião, como Plutarco. E sobre eles, a teoria da religião e a sobrevivência da alta moralidade, em resumo, é que se concentra Samuel Dill O Paganismo foi a religião dominante durante o período aqui compreendido. Ainda dois séculos após Marco Aurélio ela agia sobre o estado romano e penetrava a vida cívica com seus ritos, promovia festivais e abençoava a existência individual.

Contudo, o Paganismo não dava conta dos anseios anteriores dos fiéis, expiação de culpa, medo da morte, etc. Daí o consolo era buscado em religiões do oriente, por exemplo, Egito e o culto de Ísis.

Claro que uma poligamia de deuses combinava com o espírito romano de conquista, e por onde quer que passassem, os latinos assimilavam os deuses dos povos que acabariam por conquistar.

Os velhos oráculos, decadentes no tempo de Nero, foram reativados no reinado de Trajano, bem como outros foram abertos, desafiando Delfos e Dodona. O que revela, por outro lado, a expansão dos diversos meios de credulidade e adivinhação.

O resultado, um ecumenismo caótico.

Ecumenismo que curiosamente tenderá a um monoteísmo, ainda que mais parecido com um sincretismo, com linhas gerais de orientação e atitudes particulares de culto, assim como no catolicismo os adeptos têm os seus santos particulares.

Aqui Dill vai se interessar particularmente pelas 'mentes elevadas' de seu tempo, como Apuleius e Apolônio; são essas as responsáveis pela fusão esclarecida das informações religiosas diversas, são esses os 'filósofos teólogos' aos quais ele se refere. No fundo, são os representantes letrados do movimento espiritual do seu tempo.

Há uma contraparte do interesse popular por misticismo e religião nas classes elevadas.

E quanto à unificação ou 'monoteização' dos sentimentos religiosos dispersos, a filosofia grega ajudou desde o Platonismo, idéia que sobreviveu nos tempos romanos através do Estoicismo.

Essa idéia implica na *necessidade* da existência de Deus, como quer demonstrar Dill:

> "Deus não é apenas um postulado meramente intelectual, o necessário coroamento e o senhor de um grande sistema cósmico. Ele se tornou uma necessidade moral. Sua existência é demandada tanto pelo coração como pelo intelecto. Os homens ansiavam há muito não por um Deus para explicar o universo, mas para resolver o enigma de suas próprias vidas; não uma força cega, movendo majestosa e impiedosamente a algum evento muito distante, mas um Pai infinito guiando em sabedoria, generoso em piedade e finalmente recebendo seus filhos em si mesmo. Esta é a concepção de Deus a

qual, de Sêneca a Marco Aurélio, dominou as melhores mentes, tanto estóicas quanto platonistas"[1430].

O bom deus de Sêneca é gentil e piedoso, todo bondade, e não se deve atribuir a ele as catástrofes naturais ou as pragas humanas; essas são conseqüências das leis físicas. É também a *anima mundi*, combinada ou mesclada com o universo e a natureza humana. E tudo o que ele cobra é a crença nele.

A flexibilização no conceito estóico de virtude, vista nos filósofos do período imperial, refletiu-se também no plano religioso. A pura razão cede lugar ao progresso em direção à perfeição.

Para Dill, tratou-se de uma adaptação inevitável aos novos tempos. Se o sábio está no lugar ideal, o ser humano ordinário não se encontra neste lugar, e assim torna-se difícil agir idealmente. Então, a porção positiva do Estoicismo enquanto religião é que a razão humana é uma parte da alma do mundo, uma centelha da mente divina[1431]. A outra parte é terrena, sujeita a abalos da terra.

A razão pura não pode resolver os problemas religiosos. Conseqüentemente, os estóicos do último período tornaram-se místicos no sentido de que através do amor e da emoção eles resolveriam o dualismo do mundo.

Deus estaria dentro dos homens não enquanto uma centelha do fogo empíreo, mas como a voz da consciência, o mentor espiritual e reconfortador. E demonstrando outra vez sua inclinação cristã, Dill fala que essa voz seria o 'espírito santo', inspirando, guardando e consolando na vida e na morte[1432]. Outrossim, essa atenção para a voz interior representaria um fruto da combinação do Estoicismo com o Neo-Platonismo[1433].

A linguagem com um tom emocional presente em Sêneca e Epiteto, novidade para o seu ensinamento, só poderia ser endereçada ao lado mais humano do receptor. Já que pregava igualmente abandono espiritual, resignação gozosa a uma vontade maior e cuidadosa obediência na confiança do amor. Quer dizer, era essa uma das armas do teólogo filósofo ou filósofo teólogo.

A paternidade de Deus e a irmandade de todos os homens é o princípio fundamental daquilo que Dill chama de *A nova crença*[1434].

Se os bens verdadeiros encontram-se na esfera moral, na justiça, gentileza, temperança e obediência a uma ordem superior, então louvar os bens indiferentes ou exteriores não faz sentido. Revela desconhecimento da natureza de Deus e do destino dos homens.

Para Dill, a união entre Platonismo e Estoicismo é uma evolução natural do Homem; é a coroação da busca dos homens que sentiram o pulso religioso ou de evolução moral à época.

Quais são os filósofos teólogos?

Parecem ser os mesmos filósofos missionários: Sêneca, Marco Aurélio, Epiteto, Dion, Maximus de Tiro.

A 'monoteização' dos princípios religiosos trouxe uma mudança nas preces: se antes

---

[1430] Op. cit. p. 825.
[1431] Op. cit., p. 831.
[1432] Idem.

[1433] Op. cit., p. 832.

[1434] Op. cit., p. 833.

pedia-se por conquistas materiais, prêmios, dinheiro e saúde, agora vê-se também o agradecimento pelas graças alcançadas e o pedido de forças para uma vida mais plena e divina.

Marco Aurélio conciliou devoção das classes populares com um austero panteísmo ou monoteísmo em outras ocasiões.

Em Dion ou Maximus de Tiro é que se encontra uma antropomorfização de Deus. Essa representação do divino, bem como as demais encontradas em inúmeras religiões espalhadas pelo mundo, imagens de Deus esculpidas, escapulários, terços, etc., isso sem falar dos próprios rituais religiosos, são importantes para Dill[1435], porque significam formas de acessar o divino indicadas para mentes pouco desenvolvidas, incapazes da pura abstração ideal do Deus transcendente de modo absoluto tal como ele o imagina e o localiza na dinâmica do espírito religioso da época estudada.

Exemplo de explanação de Dill para o surgimento de uma aspiração moral superior: "E lado a lado com a recrudescência das superstições do velho mundo, estavam se espalhando, seja lá de que fonte fosse, concepções de Deus mais altas e mais éticas, um sentido sombrio do pecado e da fraqueza humana, uma necessidade de limpeza e apoio de uma mão divina"[1436].

Isso pode ser lido de outra maneira: a razão fracassou na busca de Deus, daí o aparecimento da religião nessa história.

O ajuntamento do Pitagorismo e do Platonismo para tentar resolver o problema foi parte do movimento espiritual diagnosticado por Dill. O foco desse movimento estava em Alexandria. Ela funcionava como ponto de galvanização das culturas oriental e ocidental, das religiões místicas do oriente e dos esforços intelectuais do ocidente de apreender o divino através de seu espírito religioso.

"A Filosofia mais e mais se tornou uma religião; seu primeiro e mais alto objetivo era o correto conhecimento de Deus. E a Filosofia, tendo falhado em encontrar ajuda na vida de acordo com a natureza, ou o elemento divino na consciência individual, agora procurava apoio em um Deus transcendente à natureza e à consciência, um Deus tal como o misticismo do oriente ou dos sistemas de Pitágoras e Platão haviam prefigurado"[1437].

O que outra vez revela afrouxamento nos critérios puristas tanto da Filosofia, quanto da razão como da religião ideal. Por um pouco de luz divina, o fiel sedento aceitava o sincretismo, os ecos das religiões do passado e a fala da Filosofia.

Evidentemente o encontro entre oriente e ocidente e a busca espiritual à qual se refere Dill não produziu apenas assimilação, choques foram produzidos também. E do encontro de culturas, religiões e credos, o novo espírito deveria sair com uma face peculiar, e essa exigia a purgação de determinados elementos. E quais foram aqueles deixados do lado de fora? A concepção popular da adivinhação e da mágica, os sacrifícios, as imagens do divino e o próprio politeísmo. Ou seja, o materialismo panteísta dá lugar ao culto desencarnado e monoteísta.

Típico do que Dill quer dizer sobre o filósofo teólogo é Plutarco, que nunca saiu às ruas para pregar, mas se debruçou sobre um trabalho teórico de depuração religiosa. Os conhecedores do seu trabalho ordinário de historiador e filósofo estranharão essa sua

[1435] Op. cit., p. 837.

[1436] Op. cit., p. 840.

[1437] Op. cit., p. 841.

vertente.

Ele não foi um pensador original em moral ou religião nem tinha um novo evangelho para expor. Ele foi um homem de altos ideais morais, piedade sincera e real interesse no destino do caráter humano.

Com o seu background intelectual, ele era o homem ideal para oferecer um guia prático a uma geração cônscia de sua fraqueza moral e distraída entre novos ideais espirituais e a mitologia do passado. Ele é comparado a um Plínio, Tácito, Juvenal e Quintiliano. Comparado e colocado em posição superior na tarefa de reforma do caráter e guia da conduta.

> "Tratava-se de uma era na qual o filósofo diretor e o filósofo pregador, como pudemos ver, podiam ser encontrados por toda parte. E Plutarco tomou sua parte integral no movimento e influenciou um círculo muito extenso. Se ele não elaborou um sistema ético original, estudou profundamente a arte da reforma moral e os homiliastas cristãos, de Basil a Jeremy Taylor, retiraram livremente do arcabouço de seus preceitos e observações. Em muitos aspectos ele analisou os vícios prevalecentes e as faltas de seu tempo, bajulação, curiosidade vã, temperamento irritadiço ou falsa modéstia, e deu regras para curar ou evitá-los"[1438].

A Filosofia perdeu o poder inclusive normalizador, tornando-se antes uma arte da vida e não uma ciência da vida.

A Tendência era subordinar o dogma à edificação. E para Plutarco e seus contemporâneos, a grande tarefa da Filosofia era trazer alguma ordem ao caos moral e religioso. Não era urgente um pensamento original, mas a aplicação da razão, cultivada pelo estudo do passado, aos problemas religiosos e morais do presente. Essa parece ser a diferença marcante relativamente aos demais moralistas.

O sistema ético de Plutarco, tanto quanto suas idéias possam ser chamadas de sistema, é um composto de idéias platônicas e aristotélicas com uma certa tintura de Estoicismo. E no século II a união das idéias platônicas e pitagóricas com o renascer religioso tornou-se um poder verdadeiro, com poderosos efeitos no futuro da Filosofia e da religião por três séculos[1439].

Em relação às verdades centrais, como a interioridade da felicidade e a irmandade de homens, Plutarco e os estóicos estavam em uníssono. Mas a psicologia estóica, o fatalismo estóico e o panteísmo levantaram a veemência controversial de Plutarco[1440].

Ele adotou a divisão platônica da alma em racional, espiritual e elementos concupiscentes, com algumas modificações aristotélicas[1441].

A função do elemento mais elevado da alma não é extinguir o mais baixo, mas guiá-lo, controlá-lo e elevá-lo. A paixão é a força que pode ser desperdiçada em vagabundagem e excesso selvagem, mas que também pode ser utilizada para dar ímpeto e energia à virtude[1442].

Uma raiva controlada é a espoleta da coragem. A paixão, de fato, é o material bruto que é

[1438] Op. cit., p. 862.
[1439] Op. cit., p. 868.
[1440] Op. cit., p. 870.
[1441] Op. cit., p. 871.
[1442] Op. cit., p. 872.

moldado pela razão nas formas da virtude prática, e o princípio condutor no processo é a lei do equilíbrio entre o excesso e a falta da paixão. Esse processo de educação da alma em Plutarco (emprestado de Aristóteles e combinado com a educação pelo hábito, de Platão), é lento e demorado e demanda paciência, vigilância constante, auto-exame sincero e confissão franca das faltas a um amigo ou um sábio diretor de almas. Essa última característica parece ser a única diferença relativamente ao método de Sêneca, que dispensa ajuda externa. A vontade esclarecida deve exercer forte pressão sobre as forças selvagens e emergentes da natureza inferior e assim mantê-las em conformidade com a natureza superior. O sistema de Plutarco pede atenção aos detalhes da conduta e às circunstâncias e uma firmeza contra o desencorajamento e os escorregões da vontade flutuante. Não há esperança para mudanças abruptas, o trabalho é de longa duração e constante. Não é um passe de mágica que corrigirá anos de prática incorreta de conduta. E, ao contrário do sonho dos velhos estóicos de uma virtude absoluta, sem máculas, Plutarco via valor no progresso em direção ao melhoramento, cada degrau representando um sinal de avanço[1443]. Outrossim, Plutarco admitia, como os aristotélicos, que os bens indiferentes são necessários para a prática da boa moral, coisa que Sêneca foi obrigado a admitir[1444], e que até agora admitíamos como bens importantes em Sêneca apenas para a felicidade. Evidentemente tais bens devem ser usados com correção, mas a idéia reposiciona a hipótese de que apenas a virtude e a sabedoria bastariam aos homens.

Plutarco era anti-determinista e anti-fatalista. Acreditava que fundamentalmente as conseqüências são geradas a partir de atos específicos, mas não inevitavelmente determinados. O que abre espaço para a ação da razão: através da razão o Homem se fez o senhor da criação e se apropriou das suas riquezas. E para a maior das artes, a arte de viver, basta o uso da vontade e da razão para dominar os materiais que constituem a felicidade. "Conseqüentemente, a esperança de uma vida nobre está seguramente cercada na fortaleza da vontade autônoma" [1445].

"Muitos de seus tratados morais são a marca expandida do conselho privado ou da instrução mais formal da sala de leitura. Ele tinha discípulos por todo o mundo romano, em Roma, Queronéia, Éfeso e Atenas. Sua concepção dos ajuntamentos filosóficos, nos quais essas coisas sérias eram discutidas, é talvez a mais íntima aproximação que um pagão jamais tenha feito relativamente à concepção da Igreja cristã"[1446].

Plutarco era um purista, e como tal, não admitia a corrupção da nobre missão moralizadora do pensamento; o seu apostolado pregava exclusivamente a salvação das almas, não os jogos de salão dos sofistas. E como os cínicos, Plutarco acreditava no ensinamento pelo exemplo. O que quer dizer que ele procurava levar a vida mais correta possível, que se aproximasse de sua pureza ideal.

Plutarco foi influenciado tanto pelo Epicurismo quanto pelo Estoicismo, embora tenha declarado guerra a ambos. A busca pela tranqüilidade é a marca maior dessa influência. E a sua idéia de que 'o reino de Deus está dentro'[1447] é de clara influência estóica e, por outro lado, o conecta estreitamente com o Cristianismo. Quer dizer, a supervaloriazação da fortuna, boa ou má. Não é praticada por Plutarco. O segredo de Plutarco para a obtenção da

[1443] Op. cit., p. 873.
[1444] Segundo Dill, op. cit., p. 874.
[1445] Op. cit., p. 875.
[1446] Op. cit., p. 876.
[1447] Op. cit., p. 879.

virtude é a paixão pelo ideal e o desapego dos objetos vulgares do desejo. O aspirante à perfeição moral não desanimará diante dos obstáculos nem se deixará levar pelo brilho falso da retórica. Ele não pedirá qualquer testemunho para o seu progresso moral; e vai se encolher da arrogância do mero pretendente. Será humilde e modesto, duro com as próprias faltas e generoso com a dos outros. E quando as luzes interiores se manifestarem, ele permanecerá em um reverente silêncio.

A Filosofia, após ter feito suas últimas tentativas para curar a humanidade, no tempo de Plutarco tinha a tarefa de oferecer uma clara visão de Deus e de como assegurar a sua ajuda neste e no outro mundo.

Para Plutarco, a teologia é a coroação da Filosofia. Formar verdadeiras concepções do ser divino é muito menos importante do que cultuá-lo reverentemente. O culto está, portanto, à frente da razão. O que evidentemente faz de Plutarco um filósofo de segunda categoria. Em nosso conceito, teologia é apenas ilusão letrada acerca do transcendente. Senão, vejamos:

> "Enquanto estamos aqui embaixo, diz Plutarco, encobertos pelas afecções corporais, não podemos ter qualquer intercurso com Deus, exceto no pensamento filosófico, no qual fracamente podemos tocá-lo, como num sonho. Porém, quando nossas almas são libertadas e passam então à região da pureza, do invisível e do imutável, este Deus será nosso guia e rei, do qual dependemos e no qual fixamos o olhar pasmo com insaciável permanência na beleza a qual não pode ser dita pelos lábios do Homem"[1448].

Quer dizer, o espírito fraco fica com vontade de cometer o suicídio quando ouve tais palavras. E ainda, o Deus de Plutarco é único, supremo, eterno e colocado em uma distância infinita da zona mortal e mutável; e o qual habita um eterno presente e do qual seria irracional e até mesmo ímpio falar em termos de futuro e passado[1449].

O problema é que, como numa peça literária, os refinamentos envolvem o leitor, fazendo-o conferir valor ao que, no fundo, não passa de ilustração vazia. Para o caso da teologia de Plutarco, tome-se como exemplo a sua descaracterização da onipotência, ainda que antes Deus tenha sido afirmado como supremo:

> "Deus é a mais alta perfeição de bondade e inteligência; o criador, o observador e a Providência benevolente do mundo, o Autor de todo bem. Seu poder, na verdade, não é ilimitado. Existe um poder do mal no mundo o qual precisa ser reconhecido. E como o bem não pode ser o autor do mal, a origem do mal precisa ser procurada num princípio separado e original, distinto de, mas não co-igual com Deus: um princípio reconhecido em muitas teologias e filosofias do oriente e do ocidente, e chamado por muitos nomes, como Ahriman e Hades, o 'dyad' de Pitágoras, a 'luta' de Empédocles, o 'outro' de Platão. Seu sítio é o mundo-alma, o qual tem um lugar ao lado de Deus e da matéria, causando tudo o que é mortal na natureza, toda desonra moral na alma do Homem"[1450].

A matéria é o lugar tanto do mal como do bem. Evidentemente, a partir daí, estabelece-se a luta pela posse da alma; de um lado, o bem, do outro, o mal. Mas, em compensação, é bastante cômodo tirar a responsabilidade do mal das costas de Deus. Pois já que ele seria onipotente e magnânimo, poderia evitá-lo; o corolário da situação é que ele não é tanto assim. Nos termos de Plutarco, nas regiões mais baixas, a matéria é dominada pelo princípio do mal, porém, mesmo aí há uma luta pela chegada do bom princípio. E não é preciso dizer que o bem é representado pela razão e o mal, pela desrazão.

Oferecendo uma nova interpretação para o assunto do qual trata, Dill nos diz: "Mas o

[1448] Op. cit., p. 887.
[1449] Op. cit., p. 888.
[1450] Idem.

novo Helenismo do segundo século foi um grande movimento literário, até mesmo mais do que um movimento teológico ou filosófico, e a glória da literatura grega estava inseparavelmente ligada à glória e à vergonha da mitologia grega"[1451].

E ele assim o faz para ressaltar a importância do mito na construção do caráter. Daí ele cita Máximo de Tiro como o provável representante mais puro do espírito religioso no século II. Ainda que não tenha sido um pensador original ou brilhante[1452].

Por que desenterrar os mitos? E por que platonistas como Máximo fariam isso?

> "Como podia um platonista do segundo século, podemos perguntar, sustentar uma tal crença espiritual, reconciliar a si mesmo com a mitologia grega, ou melhor, com todas as mitologias, com o egoísmo grosseiro de seu ritual? Plutarco e Máximo de Tiro respondem a questão através de uma sincera interpretação piedosa da lenda antiga, e parcialmente por um sistema de *daemons*, de espíritos mediadores e ministradores, os quais preenchem o intervalo entre o infinito imutável e a região do pecado e da mudança" [1453].

Trata-se da questão vista mais atrás relativamente à escala de compreensão do divino, o quanto os mitos e suas representações são importantes para as consciências menos desenvolvidas. O que representa uma conciliação entre a velha e a nova teologia.

"As mais altas instituições da religião precisam ser traduzidas em simbolismo material" diz Dill[1454]. E o melhor simbolismo encontrado pelas religiões está no antropomorfismo, particularmente o grego. E ainda que ofereça uma pálida idéia do divino, é o melhor porque o corpo humano é a morada terrena para a alma racional.

A partir daí Dill vê uma conexão profunda entre mitologia e arte:

> "E a causa do mito e a arte plástica é verdadeiramente uma; ou melhor, não existe oposição ou contraste, de fato, entre mitologia poética e filosofia religiosa. Elas são diferentes métodos de ensinar a verdade religiosa, adaptadas a diferentes estágios do desenvolvimento intelectual. Mito é a filosofia poética de uma idade simples, a cujos ouvidos a verdade mística precisa ser adocicada pela música, uma idade cujos olhos não podem olhar fixamente ao divino esplendor desvelado. A teologia filosófica é para uma idade de racionalismo e pesquisa; ela seria ininteligível à simples infância imaginativa da raça"[1455].

Nessa escala, Homero, Hesíodo e Píndaro são colocados na mesma estatura que Aristóteles e Crisipo [1456].

O mito esconde e revela o mistério do divino. Assim, o trabalho dos eruditos consiste em desvelar uma verdade ancestral.

Pitágoras era mais pregador e místico do que filósofo. Ele tinha muito mais em comum com os cultuadores de Orfeu, com Abaris e Epimênides, do que com tales ou Anaximandro. Seus seguidores conectaram a doutrina dos *daemons* com a da metempsicose, purificação e castigo no outro mundo[1457].

A aparente contaminação da pureza desejada na idéia de Deus por Plutarco é explicada

---

[1451] Op. cit., p. 891.
[1452] Op. cit., p. 894.
[1453] Op. cit., p. 897.

[1454] Op. cit., p. 898.
[1455] Idem.
[1456] Op. cit., 899.
[1457] Op. cit., p. 910.

pela necessidade de oferecer aos fiéis um modo de acesso a esse divino. "Não seria possível moralizar o sistema pagão sem desacreditar os seus autores, reconciliar as exigências da razão e os sentimentos religiosos conservadores? Não seria possível salvar simultaneamente a pureza e a majestade de Deus e a inspiração dos poetas?"[1458].

> "Para Plutarco a doutrina dos *daemons* (que é uma gradação dos poderes espirituais) parece fornecer uma resposta a essa questão; ela também satisfaz outras ânsias espirituais de urgência equivalente. A necessidade de alguma natureza misturada para mediar entre o mundo etéreo e a região dos sentidos se tornou muito mais imperiosa na medida em que a concepção filosófica de Deus retrocedeu a uma mais remota e majestosa pureza"[1459].

Porém, a adoção de um sistema de *daemons* ou de escala para o acesso ao divino representará a ruína do sistema religioso miscigenado e politeísta.

Plutarco era um monoteísta e não haveria outra possibilidade religiosa para ele; o sistema híbrido acabou por se mostrar uma ruína tanto para o Paganismo quanto para a Filosofia. Evidentemente porque a Filosofia estava fazendo concessões à Fé religiosa. Nos termos de Dill: "A união da representação grosseira com a teologia ingênua, a licença da sutileza aplicada à antigas lendas, demandavam credulidade demais das pessoas cultas e sutileza demais dos vulgares. Isso minou o já claudicante politeísmo; isso fez da Filosofia o apostolado de uma crença em uma perniciosa mediação *daemônica*" [1460].

O dia da verdade chegaria. Do confronto entre teses inconciliáveis da Filosofia e o Misticismo. E para Dill, esse chegou no século IV, quando o Platonismo e o Politeísmo foram derrotados definitivamente pela Igreja[1461]. E como não é difícil de ocorrer, o inimigo vencedor utilizou as armas do adversário: "E os cristãos controversialistas, com uma fé tão firme nos *daemons* como os pagãos, voltaram a doutrina contra a fé que a inventou para apoiá-la. A distinção entre bons e maus *daemons*, primeiro traçada por Xenócrates e Crisipo, e desenvolvida por Plutarco, foi avidamente aumentada por Tatiano e São Clemente de Alexandria, Minucius Felix e São Cipriano"[1462]. E a história se completou:

> "Mas o bem se tornou a celestial horda de Cristo e seus anjos; o mal foi identificado com os deuses pagãos. Qual não teria sido a angústia de Plutarco se ele tivesse antevisto que sua teologia, elaborada com tamanha sutileza piedosa e cuidado, pudesse um dia ser usada contra os graciosos poderes do Olimpo e que os espíritos que ele conjurou para defendê-los pudessem ser exorcizados como maléficos demônios pela triunfante dialética de Santo Agostinho"[1463].

A lição que Plutarco nos deixa, segundo Dill, com seus altos e baixos e a superação histórica pelo Cristianismo, é que no fundo de cada alma existe uma abertura para o divino, a qual deve ser explorada [1464].

Ao longo dos quatro capítulos, *A aristocracia sob o terror, O filósofo missionário, o filósofo diretor e o filósofo teólogo*, Dill deseja nos mostrar as seguintes teses: a um período de terror se seguiu um período de bonança no mundo romano; essa bonança foi exclusivamente material. De bom, em ambos os períodos, é que sempre houve um pulso

[1458] Op. cit. p, 915.
[1459] Idem.
[1460] Op. cit., p. 920.
[1461] Idem.
[1462] Op. cit., p. 921.
[1463] Idem.
[1464] Op. cit., p. 936.

para a melhora moral. Esse pulso, no último período, foi exclusivamente religioso, no outro, filosófico, mas sempre com o foco moral. Sêneca padeceu uma perseguição específica no reinado tanto de Nero quanto de Calígula, e dessa perseguição surgiram textos que refletem a dor vivida. Isso não é dedução nossa, Dill assim o proclama. O terror ao qual se refere Dill foi promovido pelos ditadores Calígula, Nero e Domiciano. Esse terror era tanto físico, quanto psicológico, posto que uma ameaça podia ser percebida no ambiente social. Esses imperadores mesclavam os interesses pessoais com os interesses públicos, geralmente privilegiando os primeiros, que também deviam compreender os seus pares da oligarquia. E como brinde, a idéia de que o desejo de um rei era o desejo do estado, daí não havia fronteira para a atuação do tirano, a não ser, talvez, o medo de ser destronado. O que redunda num regime sem regras, no qual o cidadão tem dificuldade de divisar um padrão a cumprir e então se colocando de prontidão para o assalto a qualquer momento a partir de uma ordem desconexa do imperador. O filósofo missionário é o tipo nascido para combater o terror e propagar a alta moral. Sêneca é o exemplo melhor acabado de filósofo missionário. Há outros, como Plínio e Suetônio, os quais, ao final, são apenas moralistas e não filósofos. A sua atuação se dava principalmente pela educação como preceptores nas grandes famílias romanas. O alcance vertical de seu trabalho, isto é, através de publicações, parece ter sido bem pequeno, outrossim, os filósofos missionários parecem não ter constituídos escolas às quais deixassem diretamente seus ensinamentos. O filósofo diretor responde à questão do impacto social dos ensinamentos dos filósofos missionários nas camadas mais altas? De certa maneira sim, nos faz crer Dill, porque ele vê na chegada dos bons imperadores da era Antonina a influência direta do pensamento dos filósofos missionários, tal como Sêneca. Claro que Marco Aurélio é o exemplo mais bem acabado de um imperador que cedeu aos pensamentos e à moral filosófica. Concluindo, Samuel Dill quer nos mostrar que no final do roteiro começado com a aristocracia que aterrorizava seus súditos, o impulso de salvação da alma, iniciado pelo intelecto, tendo percorrido a moral, transforma-se em religioso e finalmente chega ao apogeu ou àquilo que ele considera o apogeu da comunicação com o divino: o Cristianismo.

Como nos ajudou a seleção de Dill? A escalação do autor irlandês se deu para apoiar a hipótese de que Sêneca foi um reflexo do tempo no qual viveu, falando-se especificamente de sua produção literária. Dill nos confirma textualmente tal hipótese. A obra mais biográfica nesse sentido, o *De ira.*

9. A FELICIDADE DO HOMEM COMUM

A suspeita inicial para o livro de Paul Veyne *A sociedade romana* era o esclarecimento da dinâmica social envolvendo a sociedade romana durante o primeiro século, período de vida mais ativo de Sêneca e também o século segundo da era cristã, na qual se desenrolou a existência de Marco Aurélio. Aí se revelariam aspectos da história que justificariam as teses de Sêneca relativamente ao bem supremo ou felicidade, por exemplo, a decadência de sua classe social e a degradação humana em geral.

Todavia, o que vemos é a leitura não da classe social à qual pertenciam Sêneca e Marco Aurélio, porém, de uma outra, de uma classe inferior; especificamente, da *plebe*, e dentro dessa, de um segmento específico, já que a plebe romana possuía subdivisões importantes e cristalizadas (claro que como pano de fundo e de oposição à plebe teremos a constituição de um panorama da classe superior). O foco no livro de Veyne é a *classe dos escravos libertos*, subcategoria da plebe que em determinados casos podia adquirir riqueza

econômica mais alta do que a de senadores, a da aristocracia, mas que, no entanto, não atingia um status de maior prestígio, pois a sua condição de nascimento era imutável. Dizendo de outro modo, na Roma dos dois primeiros séculos da era cristã o dinheiro comprava tudo o que materialmente melhorasse a vida, casas, propriedades rurais, cavalos, roupas, boa comida e inclusive escravos, sim, um escravo liberto podia comprar um escravo, mas não podia comprar o prestígio; ou, o olhar de admiração *do outro* ou do *outro* das camadas superiores. No imaginário coletivo, o escravo liberto, caso de Epiteto, sempre permaneceria enquanto escravo, e essa marca social indelével pode ao mesmo tempo descaracterizar o valor da fortuna quanto gerar o sentimento de inferioridade e, conseqüentemente, uma dependência psíquica, o que, no fundo, redundará em infelicidade.

De início a escolha de Veyne poderia levar à questão: o que o conhecimento de uma classe diferente da do personagem importante, Sêneca, nos ajudaria no entendimento do impacto social sobre o pensamento desse personagem? Já que ele mesmo aponta seus pares como a fonte de sua infelicidade? A surpresa foi a revelação da possibilidade de uma leitura paralela ao problema da tese, ou seja, o problema da felicidade.

Vemos, como estudiosos da filosofia, sempre o que os filósofos pensam do mundo, suas posições ascéticas e ideais, mesmo no caso dos críticos a essa posição, Nietsche e outros; entretanto, o que o mundo pensa dos filósofos? Procurando, ou achando, algo tão distanciado da realidade ou realidade comum? Certamente uma inadequação. Que a psicanálise explica. Temos nossas próprias teorias, que assentam sobre uma curiosidade natural ou uma inquietação interior que posteriormente é institucionalizada sob a forma de ciência. Todos, na verdade, possuem tal curiosidade ou inquietação, nos casos profundos, ou patológicos, temos os filósofos. Ainda porque o saber humano tem limite e determinadas aquisições culturais só possuem o valor de exibição em rodas de fofoca, como bem o sabiam Sêneca e Epicuro. Mais sábio, nesses casos, é calar a ansiedade que leva à inquirição. Sob pena de adicionarmos ao rol das compulsões modernas, que incluem compulsão pelo cigarro, por Internet, etc., mais uma bizarria, a compulsão por saber. Teríamos então uma *Cognofilia* ou *Filofilia*. A opinião mais abalizada de Paul Veyne nos esclarece duplamente: primeiro o olhar de um intelectual exterior ao plano filosófico, um historiador; depois, a de um profundo conhecedor de toda a movimentação racional do ocidente, incluindo-se aí a psicanálise. Diz-nos ele brilhantemente:

> "No antigo Estoicismo, ela (a paixão amorosa) era condenada porque contrária ao racionalismo eudemônico do sábio; em Sêneca, porque ela não coincide com as relações naturais (familiares, sociais) ou mesmo porque as subverte. As filosofias helenísticas, Estoicismo inclusive, davam-se por objetivo formar o sábio, quer dizer, um indivíduo invejável, ao menos na capacidade de descrever o mundo através de idéias gerais; ora, a felicidade do sábio é percebida como auto-suficiência, autarquia, satisfação das necessidades naturais. A felicidade consiste em restabelecer um equilíbrio, em preencher uma ausência: quando ele está assegurado, toda afetividade deve recair. É característica tanto do Epicurismo, quanto do Estoicismo como do Freudismo ortodoxo: o ser vivo só possui relações com ele mesmo; seus afetos são *pleasure-seeking* e não *object-seeking*; existe uma quantidade ou uma lista definida de necessidades a assegurar, da mesma forma que em Freud existe uma limitação e uma conservação da energia libidinal, que ele direciona para a conservação do Eu (narcisismo primário) ou para um *objeto*: o indivíduo não sai dele mesmo, ou seja, quando ele possui enfim aquilo do qual necessita, sua afetividade deve decair"[1465].

[1465] Veyne, *La société romaine*, p. 109.

E ele complementa dizendo que é coisa de tolo manter a tensão afetiva se o objeto da satisfação foi alcançado [1466]. Traduzindo: Veyne não fala aqui de todos os filósofos, mas de dois tipos de filósofos, aqueles operantes no período helenístico e que nos interessam aqui, os epicuristas e os estóicos. Como bônus, nos associa a sua interpretação do mundo, de uma parte dele, evidente, aquela referente às paixões e ao ego, à teoria freudiana do narcisismo. Ou seja, desloca a leitura da realidade do foco filosófico e o introduz na massa geral do pensamento, o que, de antemão, tem a vantagem de dessacralizar as posições dos filósofos. E nesse deslocamento percebemos que a definição de felicidade, tanto de estóicos quanto de epicuristas, é essencialmente egoísta, o que se não é uma novidade[1467], é recolocado em outros termos, trazendo a novidade da tensão afetiva: até o momento não nos detivemos no fato nada negligenciável de que um sujeito infeliz ou incompleto está submetido a uma condição emocional ou *estado afetivo*, nos termos do próprio Veyne, de poderosa negatividade; não precisamos entrar em casos particulares aqui, mas todo homem moderno conhece o que as frustrações podem provocar em qualquer cabeça, por mais equilibrada que ela seja. O mesmo devia se passar ao homem antigo, com a diferença de que, aparentemente, as formas de sedução na sociedade moderna, e conseqüentemente de frustrações, são mais variadas e impactantes.

A segunda contribuição de Veyne neste momento está na leitura da importância do trabalho dos filósofos citados para o mundo no qual viveram. Se nos dias de hoje os filósofos estão bastante distantes da vida civil e pública, atuando basicamente no campo pedagógico, no mundo antigo a situação era de uma proximidade maior; tomemos como exemplo o envolvimento dos estóicos com a política. Desse modo, a pergunta: *qual a importância do trabalho dos filósofos?*, no contexto tem a seguinte resposta: Sêneca, bem como diversos pensadores de seu período, tiveram uma atuação para além das fronteiras de de uma academia - aliás, a visibilidade de Sêneca e de outros deve se encontrar exatamente no fato de fugir dos muros das escolas, nem ele, nem Marco Aurélio nem Epiteto passaram pelas grandes escolas filosóficas da época -, o que equivale dizer que seus pensamentos obtiveram desdobramento social, no caso, como fundamento da moral pagã que serviria de base ao futuro cristianismo. Assim explica Veyne:

> "A moral sexual cristã só fará retomar, de um lado, o programa da moral sexual que inventou a aristocracia burocrática no Alto Império; e, de outro, se apoiar sobre a tendência à reatividade na plebe livre, em lhe propondo esse novo programa. A moral sexual popular já era muito repressiva: as leis sagradas gregas mostravam que o povo e seus deuses não brincavam com o aborto e a impureza. Em um sentido, o cristianismo fará 'galgar' na aristocracia a moral plebéia, da mesma forma que Rousseau, livre cidadão não patrício de Genebra, colocou em moda a moral popular na aristocracia de seu tempo; ele quis que as mães amamentassem elas mesmas seus bebês: Favorinus de Arles já o havia quisto, Plutarco igualmente. De fato, antes dos cristãos, a mesma dupla operação foi realizada eficientemente pelos estóicos, educadores da aristocracia ou predicadores populares, diretores de consciência ou autores de diatribes. E é por isso que a nova moral passa por estóica: ela pertence, senão legitimamente ao Estoicismo, ao menos aos estóicos; como dizemos anteriormente, ela pertence à história externa da doutrina, a seu destino sociológico, mais do que à sua história interna, à sua coerência conceitual. Sêneca

[1466] Idem.

[1467] Falamos isso ao longo do trabalho, quando opusemos período helênico e helenístico na questão da busca solitária ou coletiva da felicidade, p.ex., *7. O que dizem os comentadores...*pp. 131, 154 e 180, e Renault também alerta para o fato, p. ex., *7. O que dizem os comentadores...*p. 130.

> (provinciano e *homo novus*, que é o protótipo desta nobreza de funcionários) e Epiteto ensinavam a seu nobre público a moral que esse público já esperava. Seria fácil mostrar como essa moral sexual aparentemente estóica é estrangeira ao espírito do Estoicismo (lembremos que Crisipo ensinava a seu futuro sábio a arte de amar os efebos). Interpolação social no interior do Estoicismo, portanto; ou, se preferimos, transformação do Estoicismo em uma moral social: não mais se formam sábios, confirma-se e se conformam bons cidadãos. Isso sem mencionar que uma filosofia jamais poderia ser a causa de uma evolução solitariamente: pois então seria preciso explicar que esta filosofia teria sido adotada e respeitada ao pé da letra (assim ficaria muito fácil procurar nas letras as acomodações). A mesma objeção vale para o Cristianismo: não saberíamos explicar a transformação da sexualidade pela influência do Cristianismo, visto que a questão é justamente saber porque obedecemos ao Céu neste domínio"[1468].

Traduzindo, com rara oportunidade vemos um estudioso apontar uma conexão efetiva entre pensamento e sociedade. E um estudioso para longe dos domínios filosóficos, o que não é surpresa, pois os filósofos não costumam olhar para o próprio umbigo; é necessário o socorro de pensadores de outros campos das ciências humanas para que se coloque sob a luz do exame as investigações filosóficas. Desse modo, conhecemos a leitura que o mundo faz do trabalho dos filósofos helenísticos, fugindo do universo acadêmico. E quando se fala helenísticos aqui, leia-se especificamente os estóicos. E os estóicos do último período. Veyne faz questão de salientar que pode não estar em jogo os princípios da Filosofia, mas dos filósofos; e neste caso, chamado também de *destino sociológico* da doutrina, o que acontece? Acontece uma integração entre sociedade e filosofia, ainda que distorcida relativamente ao seu projeto original (se é que os estóicos quiseram que sua moral saísse do campo da teoria e dominasse o tecido social, se é que aceitaram as modulações obrigatórias nesse tipo de transposição, se é que a sociedade tinha um plano de incorporar teorias filosóficas ao seu agir cotidiano). O pensamento estóico vai servir para fundamentar uma moral, lhe conferir ares do rigor intelectual, mesmo que já existisse dentre o povo. Ou exatamente por isso. E os estóicos o farão através da atividade pedagógica. E através de livros. Qualquer que tenha sido o alcance desses objetos à época desvinculadamente de uma atividade pedagógica. Veyne, infelizmente, não nos dá maiores detalhes do caso; todavia, seria deveras interessante saber detalhes da incorporação de um pensamento estrangeiro à uma escola filosófica e a posterior devolução desse amálgama sob a capa da filosofia ao mundo aberto, e ainda, de que modo as idéias populares, ou exógenas, modificariam a doutrina. Sêneca e Epiteto são citados enquanto exemplos, porém, nenhuma obra ou trecho de obra, deixando-nos a imaginar como seria a operação de capturar o espírito do povo e a seguir refazê-lo, no sentido do polimento, e devolvê-lo a esse mesmo povo sob forma de consciência racional melhorada. Duplo movimento, lembremos, retomar os princípios do povo, revesti-los com roupas aristocráticas e a seguir lhe devolvê-los. Sob forma de algo natural, evidentemente. De maneira imediata surge um ponto de interrogação relativamente à perseguição sofrida pelos estóicos no período imperial: como conciliar as duas posições? De perseguição e de absoluta assimilação? Quem nos fala de perseguição é Griffin[1469], e quem nos fala de assimilação é Sharples[1470]; então, Veyne na verdade ratifica Sharples e por outro lado nos dá a chance de esclarecer o que está posto entre Griffin e Sharples, que

[1468] Op. cit., p. 93.
[1469] Ver a análise de R. W. Sharples.
[1470] Idem.

separadamente não nos alertam para o jogo duplo. É possível que ambas as posições sejam verdadeiras? Malgrado a aparente contradição, de uma elite abraçar e rejeitar uma filosofia, caçando os seus representantes, o fenômeno pode ser explicado pela descontinuidade dos períodos ou momentos históricos e geográficos: nenhum dos autores em discussão refere-se especificamente ao tempo e à localidade geográfica em que foram abraçadas ou rejeitadas as teorias e os filósofos (fala-se genericamente em tempo de Sêneca, Veyne, e Estoicismo imperial, Griffin) e, portanto, pode haver um desencontro temporal e espacial, o que por si só, desmontaria a idéia de contradição. Por outro lado, uma elite dominante pode simplesmente abraçar por um momento uma ideologia e imediatamente a seguir dispensá-la, junto com o seu representante, porque ele ou ela ou ambos lhe deixaram de ser interessantes. Conta-se ainda outras dissidências, como a heterogeneidade dos representantes do Estoicismo, nem todos eles se aliariam às posições de Sêneca e Epiteto.

Temos então uma leitura do que representavam os filósofos estóicos para o mundo romano dos séculos I e II, séculos de Epiteto e Sêneca, respectivamente. E como o autor fala deles indistintamente, supomos, em sua esteira, que eles tiveram aproximadamente as mesmas características no tocante à conexão com os pensadores, com a moral e com a política. E nesse universo, a filosofia funcionou como agente moralizador, como *ancila* das aspirações da classe dominante, que se apropriou de uma idéia geral presente no povo e a transformou em norma para a sociedade, coisa que não se faz sem um interesse implícito de dominação: sabemos qual a natureza da moral, apropriar-se da consciência alheia e assim guiar o moralizado sem o escandaloso concurso de correntes e outras coerções físicas. E talvez esse seja o destino obrigatório de toda filosofia que se alie ao estado, pois para manter seu status de independência, obrigatoriamente, parece-nos, ela deve se fazer crítica, o que redunda em oposição. Um rei filósofo só é possível se o rei se colocar diante do filósofo; Platão sonhou o impossível. Se tomamos o filósofo enquanto referência de justiça e correta aplicação de retos princípios.

Mas como seria o entendimento da felicidade para longe das academias filosóficas? O que o homem médio pensa do problema, se é que isso lhe constitui um problema? Quais suas táticas para conseguir o objetivo mais óbvio da existência humana? Essa é a riqueza e a contribuição que nos oferece o texto de Veyne. Ainda que não seja de modo sistemático, através dele conhecemos como o homem comum romano pensava a questão da felicidade e de que forma agia para obtê-la. E de brinde sabemos da classe aristocrática por olhos que não os seus, ou seja, entendemos um ser exatamente pelo seu avesso, o que é um dos grandes temores do ser humano. No caso de Sêneca, conhecemos sua bissexualidade, o que se não significa coisa alguma do ponto de vista filosófico, é revelador de uma moral dupla, aquela que se manifesta aberta para o meio social e aquela praticada nas alcovas. Como no caso de Cícero. E isso sim é revelador. Porque diz que não podemos ser verdadeiros se quisermos ser feliz em determinados meios. O que coloca em suspeita as teses de um filósofo neste meio, ou, paradoxalmente, as legitima.

O que foi chamado de homem médio aqui é, na verdade, o representante da plebe, um escravo liberto. Em compensação, esse homem difere de inferiores ou superiores a si somente em uma questão de grau, porque os princípios que norteiam a sua felicidade são os mesmos. O que não se pode dizer dos filósofos, esses sim, constituidores de uma categoria à parte. Posto que lêem o mundo e a vida de uma maneira muito idiossincrática: ao invés de perseguirem o impulso de satisfação dos desejos, contestam esses desejos e, flectindo a alma, refazem a sua natureza ou a natureza que é dada pela voz social comum, conseguindo uma eficiente defesa contra a frustração. Há de se destacar que isso é um dado positivo

também, porque evidentemente existem elementos oferecidos ao desejo humano dispensáveis para a felicidade, a negação de outros, porém, parece ser mera fuga da dor. Nesse sentido, a moral estóica é mais humana do que a moral epicurista, que prega um estado de desejo tão básico que afasta para longe conquistas importantes da civilização. Por exemplo, a literatura muito provavelmente esteja no rol das 'ciências' condenadas por Epicuro[1471], ou seja, algo absolutamente dispensável por ele. Erudição vazia. Assim sendo, Homero ser-lhe-ia algo completamente dispensável. E o seu mais obtuso leitor negará a possibilidade: trata-se de uma refinada leitura do que é a humanidade.

O surpreendente no texto de Paul Veyne, é que ele toma como ponto de partida para seus estudos sobre a sociedade romana não os chamados documentos históricos tradicionais, papiros sobreviventes ao tempo, moedas ou escavações arqueológicas. Mas um texto de literatura.

Precisamente, o *Satiricon*, de Caio Petrônio, cuja identidade é associada a Titus Petronius Niger, cônsul por volta do ano 62, conhecido desde 1946 graças a um papiro de Herculano[1472]. Ou seja, temos aqui um texto cuja autoria é duvidosa ou flutua entre dois personagens.

O texto data do século I da era cristã e o argumento gira em torno do ex-gladiador Encolpius e seu amante de 16 anos, Giton. Amante, outrossim, aparecido no texto como irmão de Encolpius. O que é importante notar, pois se as relações homossexuais entre homens mais velhos e meninos era cultural no mundo romano dos séculos I a C. e I d. C.[1473], a sua admissão em público parecia ser um tabu. Existe uma possibilidade de que o texto seja uma resposta à dispensa de Sêneca por Nero. Texto não sobrevivente em sua forma integral, Veyne se concentra no trecho em que o escravo liberto Trimalcion, durante um banquete, capítulos 26 a 78, descreve a sua saga, de pequeno escravo comprado no oriente até a sua liberdade e o acúmulo de uma impressionante fortuna. Nesses capítulos, durante a narração, temos a descrição da vida romana e da consciência dos romanos. O que se não faz do *Satiricon* um tratado de sociologia, oferece preciosas informações acerca do homem romano, realidade e sonho. Ou seja, no seu discurso descobre-se o que ele é, o que não quer ser e o que sonha alcançar.

Petrônio quer satirizar a falta de cultura dos homens ricos, Trimalcion inclusive, mas a leitura que Veyne faz do texto é outra: ele aí vê a estrutura da dinâmica das classes sociais romanas, com a mobilidade econômica, mas não estatutária; ou seja, o dinheiro não faz do sujeito alguém melhor aos olhos do outro, apenas melhor para ele mesmo e compara, separando, a noção de classe romana com a classe social moderna.

O trabalho *A sociedade romana* não é um estudo que se caracterize pela unidade, visto que reúne nove artigos escritos durante quatro décadas: 1. Vida de Trimalcion (1960), 2. Os direitos da consciência pública sobre a conduta individual: uma constatação etnológica (1983), 3. A família e o amor no Alto império romano (1978), 4. Mito e realidade da autarquia em Roma (1979), 5. Roma diante da pretensa fuga do ouro: mercantilismo ou política disciplinar? (1979), 6. A história agrária e a biografia de Virgílio nas *Bucólicas* I e IX (1980), 7. Direito romano e sociedade: os homens livres que passavam por escravos e a escravidão voluntária (1981), 8. Uma evolução do paganismo greco-romano: injustiça ou

[1471] Ver *3. A alma doente e a sua cura.*
[1472] Veja-se Veyne, op. cit., p. 14, nota 2.
[1473] Veyne nos dá importantes informações confirmatórias às pp. 20 e 60, nota 2.

piedade dos deuses, suas ordens e *oráculos* (1986) e 9. Propaganda expressão rei, imagem ídolo oráculo (*sic*, 1989).

Desse modo, é tão somente o primeiro artigo que nos traz informações sobre a classe dos escravos libertos e que nos possibilita constituir, o que não é o propósito do texto de Veyne, uma idéia de felicidade para um homem comum, contraponto para a idéia de felicidade dos filósofos.

O tempo de Trimalcion é o tempo de Sêneca, e este via uma divisão social em três classes maiores, os aristocratas, os plebeus e os escravos. Contudo, dentre os plebeus, a classe média, se compreendemos que ela está situada entre outras duas, mas com poucas semelhanças com a classe média dos dias atuais, se tomamos como referência os modos de produção e o interesse de classe [1474], possuía inúmeras subdivisões, marcadas pelo acúmulo monetário e por barreiras inultrapassáveis devido a questões sociais, como a do nascimento. Isto é, uma vez escravo, sempre escravo, ainda que suas condições econômicas mudassem drasticamente.

A voz do próprio Veyne nos diz mais apropriadamente o que é um segmento social dentro de uma classe que nunca tomou consciência de si enquanto tal:

> "De fato, os plebeus afortunados formavam um grupo diferente do resto de sua ordem (...); eles tinham suas idéias políticas e uma *ideologia*, a qual era de tipo sapiente (o que imaginamos significar uma sabedoria para a vida, universo no qual se encaixa perfeitamente a consciência de Epiteto), eles representavam, ao menos na *urbs*, o povo romano e estavam conscientes de pertencer a uma classe média. Dois textos que passaram desapercebidos o provam: Plínio, o velho e um epitáfio de Roma distinguiam duas espécies de plebeus e pronunciavam as palavras *plebs media* por oposição a uma *plebs humilis*" [1475].

E

> "A plebe urbana em geral é o que resta da população da *Urbs* quando lhe subtraímos os escravos e os estrangeiros de um lado e, de outro, os membros da ordem senatorial e eqüestre. Quanto à *plebs media* da qual fala Plínio, ela possui uma definição composta. Ela é média pela riqueza, critério social; mas ela continua plebe e fará parte dos *humiliores* pois, não sendo nem senatorial nem eqüestre nem curial, ela pertence ao grau zero das ordens. Todavia, aos critérios da riqueza, das *ordines*, das barreiras do desdém (o beijo na boca lhe será recusado: um grande só lhe estenderá a mão ou o seu peito para beijar), do direito penal e dos castigos corporais virá se ajuntar o critério de nascimento, que separa a plebe ingênua (nascidos livres) e os libertos. Os plebeus médios formavam então uma classe que é definida ao mesmo tempo pela fortuna, pelo estatuto pessoal, pelo não pertencimento às três ordens e por sua privação da dignidade anexa às ordens" [1476].

E

> "Se definimos a plebe média por um certo nível de renda, essa classe não se identifica com uma categoria profissional, com uma burguesia especializada no comércio, na indústria ou nas finanças, que existia bem e bela: todo proprietário fundiário, todo arrendador do solo fazia de fato igualmente parte dela se tivesse recursos, se fosse ingênuo e se não pertencesse ao quadro eqüestre, e, acima de tudo, pertencesse aos magistrados. E como a maior parte da riqueza provinha da terra, a plebe média

[1474] Para as teses pró e contra a aproximação entre a classe média moderna e a *classe média* romana ou *ordem*, ver a nota 1 da página I da introdução de Veyne: 'A cidade romana e a *plebe média*'.
[1475] Veyne, op. cit., p; I.
[1476] Op. cit., p. VI.

> compreendia uma maioria de arrendadores do solo, mas que viviam na cidade e formavam uma *burguesia* urbana" [1477].

E

> "No fundo, aquilo que faz a unidade dessa classe social (no sentido em que estamos livres para dar a esta expressão que nada tem de um termo técnico) era de ser composta por todos aqueles que se consideravam entre eles como pertencentes a um mesmo extrato, que se sabiam inferiores às ordens que formavam os curiais, os cavaleiros e os senadores e que eram orgulhosos de se sentirem superiores à plebe miserável; eles não desdenhavam de conviver entre si e evidentemente se casavam entre eles. Eles tinham em comum um nível suficiente de riqueza, mas um critério diferente a esse vinha se ajuntar, o nascimento: os libertos, mesmo muito ricos, não faziam parte de seu mundo. Os Trimalcions pertenciam, entretanto, à plebe média por sua riqueza e compartilhavam sua moral de sapiência, como veremos. Mas eles haviam nascidos escravos; eles pertenciam então a uma raça desprezada e invejada"[1478].

E por fim: "A plebe média é então a porção moralmente sã do *populus*; ela forma o nó sólido da cidadania romana, pois tem alguma fortuna. Ora, um cidadão desprovido de patrimônio, um membro da *plebs sordida*, é cidadão apenas no nome" [1479].

E o que representava a felicidade para Trimalcion e conseqüentemente ao homem médio romano?

Antes de entrar na leitura de Veyne propriamente, podemos dizer de antemão, conhecendo ligeiramente a história de Trimalcion, e como Veyne, a supondo como exemplar para sua ordem, que a felicidade para ele não podia advir de sua condição socialmente originária. Ele teve que fazer um longo périplo para atingir a tal felicidade. Ou, em termos emocionais, a idéia interna que tinha de si mesmo. E essa idéia pressupunha a idéia que outros também fariam dele. E do princípio, temos uma inconformidade com a condição nativa, o que nega as teses segundo as quais qualquer um pode ser feliz sob quaisquer condições, escravo, senhor, pobre ou rico. Ou seja, determinadas situações sociais são impedimentos definitivos para a felicidade. Epicuro e seu isolamento o sabiam. Os estóicos ainda falam da aceitação do destino, todavia, fugiam assim que possível para situação mais adequada. Veja-se o retiro de Sêneca e a libertação de Epiteto, nascido escravo[1480]. Isto é, temos uma loa da resistência ao mundo numa moralidade inatacável, sendo que ele mesmo não resistiu a uma condição melhor de vida. Por outro lado, o senhor do escravo, a princípio facilmente identificado com o homem imoral da sentença, seria um homem livre? No mundo moderno a servidão humana é tida como imoral, contudo, para o homem antigo, esta não era uma verdade absoluta. Aristóteles libertou seus escravos somente no leito de morte, ou seja, quando não precisava mais deles; Marco Aurélio achava perfeitamente natural a hierarquia no mundo, com aqueles que mandam e aqueles que devem obedecer. É mais provável, portanto, que a escravidão fosse, sobretudo, um empecilho material com o qual se deveria

---

[1477] Op. cit., p. VIII.
[1478] Op. cit., p. XI.
[1479] Op. cit., p. XV.
[1480] A sua máxima CXXXVI é ilustrativa da contradição: 'Livre é quem vive da forma como deseja viver; àquele que ninguém pode infligir violência nem impedir nem obrigar; cujos impulsos são livres, cujos desejos atingem seus propósitos, que não se deixa capturar por aquilo que procura evitar. Quem então viveria no erro? Ninguém. Quem poderia viver enganado e propenso a cair prostrado, injusto, destemperado, totalmente em abjeta lamúria? Ninguém. Então o homem imoral não vive como ele desejaria, e conseqüentemente ele não é livre' *Librairie de la Grave, apresentação de M. Guyau, Extraits des entretien d'Épictète, LXV, p. 161.*

lidar, no caso dos escravos, secundariamente revestido de sentido moral negativo. Acaso tomemos a elite pensante como referência, a escravidão mais parecia ser um direito natural. Quase sempre revestido de um sentido moral negativo para com os escravos. E quanto ao desprezo do qual nos fala Veyne logo acima? Referindo-se à classe dos escravos, da qual Trimalcion nunca se livrará de fato? O desprezo certamente é um elemento da moralidade, pois não tem nenhum efeito prático na vida de alguém a menos que esse alguém desprezado assim o permita. Os poderosos podem converter o mero desprezo em ação, como no caso de leis proibitivas de acesso a determinados lugares, veja-se o *Apartheid*, por exemplo, mas aí temos uma outra questão. A pergunta é: Trimalcion e sua classe permitiam? Permitiam o desprezo dos dominantes? Certo é que eles queriam o reconhecimento do outro. Mas quem é esse outro? Podemos dizer que esse é representado por outros escravos libertos. São esses que primordialmente freqüentam o banquete de Trimalcion. Talvez esse, e os libertos em geral, olhassem com uma distância insuperável para os ingênuos e assim os deixassem em paz em seu desprezo por eles. Talvez eles repetissem o comportamento relativamente aos escravos não libertos. O certo é que não havia uma preocupação de libertação coletiva dos libertos para com os ainda escravos.

Um filósofo arrisca a felicidade no meio menos apropriado. Um homem comum procura mover de seu caminho os impedimentos para o seu desejo. E, mais importante, não questiona os seus desejos como o fazem os filósofos, aparentemente tão temerosos de enfrentarem a dor da frustração. A negação dos desejos em Epicuro tranqüilamente pode ser vista como esse temor; pode ser interpretada como uma falta de habilidade para lidar com o limite humano, que é o *limite do possível*: negar qualquer desejo é tão radical quanto querer todas as coisas. O velho Epicuro, nesse sentido, mais parecia uma criança[1481]. A posição dos estóicos não radicais é a humana média. Os radicais são aqueles que viam apenas na virtude a fonte da felicidade. Mas deles fica a suspeita de que na prática a teoria fosse outra. Aceitar o que se tem e procurar sempre o melhor, sendo que esse melhor inclui a ideologia do aperfeiçoamento do querer, excluindo cada vez mais aquilo que é acessório, era a posição dos estóicos médios.

No caso de Trimalcion, do que ele fugia e o que ele buscava? O que respondia por sua identidade secreta, numa palavra, o que era a felicidade para Trimalcion?

Ainda sem recorrer diretamente a Veyne, podemos afirmar que a sua felicidade consiste na libertação de sua condição servil, na conquista da prosperidade econômica e no reconhecimento de sua nova condição social. Reconhecimento por seus pares, claro, mas também a identificação, senão o reconhecimento, da elite, pois se ela não quer lhe dar as honras imateriais do reconhecimento, certamente não pode fechar os olhos ao fato de que não pode tratar os escravos livres como ainda escravos.

E sob a perspectiva de Veyne, qual a felicidade buscada por Trimalcion? Difere da percepção a nós causada particularmente?

Não difere. Confirma. Resumidamente, Trimalcion é trazido da Ásia Menor, no tempo de Nero, daí sua história se faz típica do século I cristão, recebe uma herança vultuosa do seu senhor; não contente, quer mais dinheiro e torna-se comerciante. Uma vez rico como o deseja, compra terras para viver como aristocrata, pois só o ócio e as terras enobrecem, mas

[1481] Epicuro aprovava apenas os desejos naturais e necessários. Desconsiderando os chamados vãos e desnecessários. Os primeiros mantêm a humanidade exatamente no nível da natureza, os segundos a fazem se modificar no sentido do refinamento da civilização e também podem ser responsáveis pela infelicidade pessoal e coletiva. Confira-se mais em *1. O conceito de felicidade em Epicuro.*

deixemos que fale o próprio Veyne. "Ora, existe um pequeno livro de moral que ensinava a emprestar dinheiro, a fazer amigos, a não recusar sua ajuda àquele que a pede, pois um benefício está colocado 'ao lado dos benefícios' e a 'não desprezar, por menor que seja,' nem 'o presente de um *pauper amicus*'; um livro que lia, creio eu, a plebe média: são os *Dicta* ou *Disticha Catonis*"[1482].

E

> "Resta que o autor dos *Dicta Catonis* visa deliberadamente um certo meio social, que não é miserável (ele possui escravos), mas que não está instalado em um patrimônio: ele adquire os bens através de seu labor e as crianças devem aprender um oficio que será seu ganha pão em caso de reverso da fortuna (é igualmente a opinião de Trimalcion); elas devem também aprender a ler: não se trata de *bonae litterae*. Precisamente o autor dos *Dicta* define os leitores aos quais destina sua obra em oposição a uma cultura livresca. Meu livro, escreve ele, não se dirige, como as *Geórgicas*, Ovídio ou Lucano, aos curiosos da agricultura, do amor ou de história, mas àqueles que procuram a sabedoria; essa sabedoria, é preciso tirar das lições que dá a realidade, não os livros, e não acreditar nos poetas"[1483].

E

> "Ora, está aí uma idéia cara aos defuntos sem cultura, como Trimalcion, o qual, fazendo da humildade, orgulho, se vangloriava de jamais ter seguido as lições de um filósofo: eles se ufanavam em seu epitáfio de terem tirado toda sua sabedoria deles mesmos e de sua existência, não de escritos de terceiros; em Carsioli, um proprietário de terras nascido livre que fazia trabalhar suas terras por seus libertos, nos expõe sua sabedoria e conclui*: haec non a d[octis viris, sed n]atura sua meminisse docet vos* (...). Mas uma outra lápide testemunha a ascensão de um filho de um liberto através das *artes ingenuae* e os *studia honesta*: essa é também a história do poeta Horácio"[1484].

E: "O Manual de moral e prudência que é o *Dicta* tem obrigatoriamente por destinatário, como La Fontaine, o indivíduo ético e razoável, quer dizer, o homem em geral, que não é nem rico, nem pobre, nem agricultor nem lojista. Aos olhos do autor do *Dicta*, este homem é o plebeu médio, do qual ele mesmo, sem dúvida, levava as idéias em sua cabeça"[1485].

E

> "A ideologia da plebe média era a de aplaudir sua virtude e sua cooperação, ciosos de seu hedonismo próspero; ela tinha consciência de si mesma. Então ela não poderia se politizar, ao menos nas cidades? O poder central, em todo caso, pensava nisso, tanto que dela desconfiava: senão, a estreita vigilância que ele exercia sobre os colégios profissionais, tanto na Itália como nas províncias, não se explicaria; a lição dada pelos problemas populares no fim da República e pelos clubes políticos de Alexandria no primeiro século do Império não foi perdida" [1486].

E

> "Após acentuarmos desse modo o contraste entre as duas metades da sociedade, voltemos à 'porção sã do povo': em 68 os plebeus médios eram hostis a Nero e se colocavam do lado bom, o que quer dizer que eles eram proprietários e tinham consistência moral; tendo a ordem neles mesmos, eles amavam a ordem na sociedade. A plebe sórdida, em compensação, era o baixio da população que desabava em inconsistência; a se crer em Tácito, ela não tinha estrutura moral e o

[1482] Op. cit. p. XXXIV.
[1483] Op. cit., p. XXXV.
[1484] Op. cit. p. XXXVI.
[1485] Idem.
[1486] Op. cit., p. XXXVII.

único costume que lhe dava relevo era um prazer das massas, o do circo" [1487].

E "Esse *populus Romanus*, sempre convencido de sua legitimidade, tinha o direito de ser amado por seu príncipe e de julgá-lo"[1488]. E "(Egon) Flaig[1489] insiste: a plebe romana tinha idéias políticas e era impregnada de uma tradição moral; era preciso se fazer aceitar por ela mostrando-se digno de reinar"[1490]. E para assinalar como terminou a classe média romana ou a plebe, da qual os libertos como Trimalcion faziam parte:

> "No velho sistema cívico, a *plebs media* era o próprio corpo cívico, *nude dictus*, sem outra determinação; com o regime militarista, a plebe média é confundida com a *plebs humilis* na mesma categoria dos *humiliores*, daqueles que se podia bater com vara: as duas classes sociais se encontraram uma e outra sob a dependência dos funcionários imperiais, os quais, como sabemos, foram assimilados aos soldados, à *militia* e, como os soldados, tinham direito ao *cingulum*, ao temível cinturão"[1491].

E

> "Somente a sociedade hierarquizada na qual ele vivia lhe recusa o direito de renegar seu passado: Trimalcion se define doravante por um futuro dilacerado; então, ele renegará seu passado em sonho. O luxo barulhento que ele ostenta no fim de seus dias fará dele, para a posteridade, o tipo proverbial do novo rico. A palavra é bem imprópria; um novo rico efetivamente chegou, mas ao mesmo tempo Trimalcion não pode escapar à sua casta; ele só o conseguirá se evadindo na irrealidade. O fim da sua vida tem um caráter onírico: um homem de negócios romano morre, para ressuscitar sob os traços de um aristocrata imaginário"[1492].

E

> "Nem um novo rico, nem um capitalista, nem um burguês: essas categorias anacrônicas chegam a atenuar o que a realidade da época tem de original. A vida de Trimalcion é característica desta realidade, mesmo quando Petrônio empurra o realismo quase até a caricatura; Trimalcion resume ou reflete seu tempo, se o recolocamos no sistema de possibilidades e de impossibilidades através do qual ele teve que abrir o seu caminho" [1493].

E

> "Trimalcion habitará então na domesticidade de seu mestre. O clima no qual vivia uma *familia urbana* não era precisamente o de uma luta do senhor e do escravo. As lembranças que desfiam os antigos escravos do *Satiricon* permitem representar a coisa. No interior do grupo estreito formado pelo patrão e os domésticos, as relações humanas não eram anônimas; eles estabeleciam uma relação de dependência vivida e aceita, feita de subordinação total e de quase intimidade através de um sistema de etiqueta. A existência do mestre (*ipsimus*, como eles o chamavam em um superlativo de uma servidão patética) se impunha com tanta evidência como aquela das coisas da natureza; seus escravos eram orgulhosos dele, eles participavam de sua grandeza, ele era a sua única dignidade. Eles o observavam viver com uma mistura de respeito, cumplicidade e de revanche em escárnio, o que fazia dos servidores os *voyeurs* (grifo nosso, já que a palavra não tem corresponde em português) de seu mestre"[1494].

[1487] Op. cit., p. XLI.
[1488] Op. cit., p. XLIV.
[1489] *Den Kaiser herausfordern: die Usurpation im rom. Reich*, nota 21, p. 206. Campus Verlag, Frankfurt e Nova Iorque, 1992.
[1490] Idem para o Veyne anterior.
[1491] Op. cit., p. XLV.
[1492] Op. cit., p. 13.
[1493] Op. cit., p.14.
[1494] Op. cit., p. 16.

E “Além disso, o pequeno mundo da domesticidade era organizado em uma hierarquia de funções; era uma carreira aberta aos ambiciosos que procuravam conquistar os bons lugares no interior da sua cadeia”[1495].

E

> “Esse é igualmente o caso de Trimalcion. Esse meninote ambicioso e inteligente é rapidamente notado por seus mestres; eles lhe providenciam uma instrução prática, lhe fazem aprender a ler e a contar. Trimalcion escala rapidamente os degraus da hierarquia servil, até o mais elevado de todos: ele se torna tesoureiro ou *dispensator* de seu patrão. É o momento crucial de sua carreira; daí pra frente, ele não pode ir mais além, salvo se libertar da escravidão” [1496].

E

> “Nessa época, os ricos que se interessavam pelo futuro das crianças pobres e bem dotadas, como se tivessem todo o tempo para tal, não iam procurá-las no povo, mas mais abaixo e mais perto, entre seus escravos. Graças a isso, as chances de ascensão para os escravos (ao menos àqueles da *familia urbana*) eram, em suma, menos tíbias do que para a classe que estava acima deles, a plebe livre. Esse paradoxo da ascensão social por curto-circuito se reencontra, sob diversas formas, em toda sociedade na qual a dependência e a clientela desempenham um grande papel”[1497].

E

> “Chances de ascensão que podiam levar até a saída da escravidão, desaguando, às vezes, muito alto na escala social: isso dependia primeiro da altitude na qual se encontrava o próprio patrão. A ascensão podia também se desenrolar inteiramente no interior da escravidão, e nem por isso seria menos significativa; tornado *dispensator* de seu amo, Trimalcion é o tesoureiro de um grande senhor e ocupa na sociedade um lugar que muitos podiam invejar. Bem mais invejável ainda, um *dispensator* do imperador dirige um escritório onde ele tem toda uma equipe de funcionários escravos sob suas ordens; ele é o mestre de finanças de uma província inteira e escapa à autoridade dos governantes” [1498].

E “Quando falamos de escravismo na época imperial, é preciso não esquecer que a servidão não era absolutamente uma condição social, mas um estatuto jurídico; e ele podia estar longe do direito à realidade; não é a definição jurídica do escravo, tanto como a do homem livre, que decide acerca de sua eventual opressão econômica”[1499].

E

> “Inversamente, existia uma grande distância entre a liberdade jurídica e formal e a liberdade real. A sorte de um escravo estabelecido como estancieiro, colocado por conta própria como artesão contra pagamento de uma renda anual ou pertencente à *familia urbana*, não era pior do que aquela de um estancieiro livre, mas ele era obrigado, como quase todos, por suas dívidas (*reliqua colonorum*), a se fazer um cliente vivendo dos caprichos de seu patrão ou de um pequeno proprietário assolado de dívidas para com um vizinho poderoso; eles (os ingênuos) eram livres, mas não podiam usar de sua liberdade”[1500].

E “Essa escala das condições não livres, Trimalcion percorrerá toda ou quase. Com o posto de *dispensator*, ele atinge o cume da hierarquia servil. Agora, esse meteoro artificial vai se

---

[1495] Op. cit., p.17.
[1496] Idem.
[1497] Ibidem.
[1498] Op. cit. p. 18.
[1499] Idem.
[1500] Ibidem.

separar de seu foguete portador e continuar sozinho sua ascensão ao longo da via lateral que para sempre será a sua" [1501]. E "Tomando, segundo o hábito, o nome gentílico de seu amo, Trimalcion se torna o liberto C. Pompeius Trimalchio Maecenatianus"[1502].

E

> "Mas existe uma outra coisa sobre a qual não podemos nos curvar muito brevemente. Trimalcion, de fato, acha bom deixar claro: 'Durante quatorze anos eu fui o mignon (*deliciae*) do patrão; não existe vergonha em fazer o que manda o senhor. E, nesse ínterim, eu contentava também a patroa' (*Satiricon* 75,11; 69, 3). Se não explicam certamente tudo, essas duas linhas de conto gozosas não são menos, uma e outra, totalmente conformes aos costumes do tempo e poderiam ser amplamente apoiadas por referências" [1503].

E

> "A atmosfera de subordinação e de intimidade na qual viviam senhores e escravos em muito explica a coisa e a torna anódina; além disso, é preciso notar que, a ausência de racismo ajudando, as relações tinham lugar igualmente tanto no sentido escravo homem-patrão como no sentido patrão-mulher escrava. Aos romanos, como para os japoneses de hoje, o amor pertencia ao domínio das satisfações menores e dos assuntos de gracejo e era mantido para fora do círculo das coisas sérias, das quais faziam parte as relações conjugais e familiares"[1504].

E "É evidentemente pelo mesmo testamento no qual instituiu Trimalcion como legatário quase universal que o senhor fez dele um liberto, recorrendo ao procedimento do *manumissio testamento*" [1505]. E "Em compensação, quando seu patrão morresse, Trimalcion seria necessariamente liberto, pois um testador não poderia instituir herdeiro seu próprio escravo a não ser lhe conferindo ao mesmo tempo a liberdade, e as duas disposições eram destinadas a produzir efeito simultaneamente: *Trimalchio servus meus liber heresque esto*" [1506]. "Pois a libertação não era nela mesma mais do que uma formalidade, condição necessária, mas muito insuficiente da liberdade. Era mais freqüentemente um gesto simbólico do que um acontecimento que subvertia a vida do escravo e as relações com seu patrão" [1507]. E "Para falar a verdade, ele (Veyne refere-se a Plínio, o moço, mencionado como alguém que facilmente liberava seus escravos), não perdia nada: esses novos libertos não deixavam seu senhor e continuavam a exercer junto a ele as funções que sempre haviam exercido; a libertação era para eles uma espécie de medalha dos trabalhadores antigos"[1508].

E

> "Socialmente falando, a libertação conseqüentemente não significava nada. A distinção importante não era a dos escravos e dos libertos; era ela que opunha, de um lado, os escravos e a maior parte dos libertos, que permaneciam junto ao seu senhor, e, de outro, uma minoria de libertos que um conjunto de conjunturas tornavam jurídica e economicamente independentes de seu senhor. É essa minoria que forma, no primeiro século de nossa era, a camada comentada e barulhenta que foi qualificada, a torto e a

[1501] Op. cit., p. 19.
[1502] Idem.
[1503] Op. cit., p.20.
[1504] Idem.
[1505] Op. cit., p.23.
[1506] Idem.
[1507] Op. cit. p, 24.
[1508] Idem.

direito, de burguesia ascendente e que o *Satiricon* tornou lenda"[1509].

E "Tornado mestre de seu destino, esse antigo escravo asiático se lançará aos negócios e multiplicará o patrimônio herdado e terminará seus dias senão como novo rico que bate à porta da boa sociedade (esse papel será repassado a seu filho), ao menos extremamente rico e como o primeiro dos libertos da cidade da Campânia onde ele se estabeleceu. Belo exemplo de ascensão social"[1510].

E

> "A promoção social não era nada 'democrática', ela tinha por segundo plano o teatro social e se fazia através de uma rede de dependências e clientelas particulares. Não era uma possibilidade aberta a todos em teoria, nem a característica de uma classe que leve nela mesma a razão de sua ascensão; era uma questão de oportunidade pessoal e que supunha sempre um protetor. Sob esse ponto de vista (e mais ainda de outros, nós veremos), nada seria mais falacioso do que associar a escalada dos libertos à de uma burguesia. A formação de uma categoria de libertos independentes, da qual Trimalcion fica como o protótipo, teve conseqüências econômicas: uma vez tornado seu próprio mestre, Trimalcion se fez capitalista. Mas ela não tinha raiz econômica. Ela era devida a uma espécie de acidente, à 'escapadas' da malha capilar das dependências"[1511].

E "Assim, os libertos eram uma espécie de prolongamento, uma *obscura propago* das classes superiores. Tal era a razão pela qual eles constituíam um fenômeno principalmente italiano; nas províncias ocidentais, na África, por exemplo, eram raros e só se encontravam nas cidades importantes; ou ainda, sua presença revelava a proximidade de domínios hereditários de uma grande família" [1512].

E

> "Os textos do primeiro século e o *Satiricon*, em particular, nos reenviam o eco do escândalo que representava a existência dos libertos muito ricos. Reencontramos aqui a heterogeneidade dos dois planos segundo os quais se articulava a sociedade romana. O escândalo nascia da revelação feita à sociedade de sua própria verdade que ela queria ignorar: a situação real dos libertos freqüentemente transgredia sua inferioridade teórica; eles não possuíam sempre a condição de seu estatuto. É preciso acrescentar, acredito eu, que as coisas deviam mudar, sob esse aspecto, entre o primeiro século do Império, ainda pleno de desenvoltura aristocrática, e o segundo século, muito mais atento às conveniências sociais e sensível às barreiras de classe" [1513].

E "Quanto ao próprio Trimalcion, ele se ocupou do comércio marítimo, do tráfico de escravos e de empresas de transporte. Resumidamente, eles (os libertos), são, na maior parte, artesãos ou mercadores; eles fizeram variar a paisagem social de uma civilização fundamentalmente agrária"[1514].

E

> "Entre a aristocracia que governa a cidade e a plebe, os libertos possuem uma representação oficial, o colégio dos *sevirs* ou dos *Augustales*, que sanciona sua importância econômica. Assegurando, para a maior parte, o recrutamento das profissões não agrícolas, eles desempenhavam por isso um papel muito importante na vida coletiva, pois o recrutamento em questão dificilmente se fazia a partir dele mesmo. Certos imperadores do primeiro século ensaiaram lhe favorecer pela outorga de

[1509] Op.cit., p. 25.
[1510] Op. cit., p. 27.
[1511] Idem.
[1512] Op. cit., p. 30.
[1513] Idem.
[1514] Op. cit. p, 31.

privilégios; e a cada vez que eles apelaram aos libertos, tanto a vocação desses para o comércio como para o artesanato era um fato estabelecido"[1515].

E

"Separados do resto da sociedade pelo peso do seu nascimento, por suas atividades e por seus ideais, os liberto tinham o ar de uma classe incipiente. Mas eles permaneciam assim. Eles continuaram uma engrenagem necessária ao bom funcionamento da máquina social, porém, mantidos em seu exato lugar; jamais eles conquistaram qualquer coisa, nem mesmo uma posição no governo das cidades e o direito de se tornarem decuriões. Eles desapareceram obscuramente no curso do século terceiro"[1516].

E

"Para falar a verdade, eles não formavam sequer uma camada social permanente; eles são um momento da vida do corpo social, uma 'etapa', um grupo giratório que se reforma a cada geração. Eles não fundavam dinastias; o filho de um liberto não era um liberto, mas um ingênuo (nascido livre). Ele permanecerá na plebe, ou melhor, se seu pai tivesse feito fortuna e tivesse seus protetores, ele se fundiria à nobreza municipal ou eqüestre, da qual adotaria o gênero de vida e os ideais. Também a expressão 'ascensão dos libertos' é vazia de sentido, exceto quando quer dizer que determinados libertos se tornaram ricos; se seus filhos progrediam, era cessando de ser aquilo que haviam sido seus pais, transformando-se em nobres. Aqui reaparecia a distinção do plano da hierarquia social e do plano individual. A mobilidade social se acompanha de um 'transformismo' dos indivíduos; assim, a renovação de sua composição não impede a estabilidade das classes como tais"[1517].

E "A condição dos libertos é então um provisório perpétuo. Colocados em falso entre a plebe e a nobreza, eles jamais puderam tomar deles mesmos uma consciência coerente. Viviam seu estatuto inferior como um acidente pessoal do qual seus filhos não padeceriam; crianças perdidas, nascidas dos acasos do sistema de dependências, eles tentavam e não chegavam a se colocar de maneira autônoma"[1518].

E

"No momento no qual faz sua aparição no *Satiricon*, Trimalcion está no fim de seus dias e no topo de sua riqueza. A cena não se dá mais em Roma, onde Trimalcion chega como escravo, mas em uma cidade da Campânia. Ele vive em um luxo que ele crê aristocrático, mas que não é menos, para a sociedade habitual, de ricos libertos como ele; ele lhes presenteia com a récita de sua biografia e de seus sucessos nos negócios. São os detalhes desses negócios que nos interessam agora" [1519].

"Ao morrer, o patrão de Trimalcion lhe deixou um 'patrimônio de senador'; é com esse capital que Trimalcion vai se lançar nas empreitadas. Só que a herança consistia em imóveis, como então era a regra, e uma pequena parte apenas devia ser em dinheiro líquido ou em créditos usurários"[1520] .

"Mas o que faz Trimalcion? Ele herdou principalmente imóveis; ei-lo muito rico e em segurança até o fim de seus dias, é um conto de fadas para esse velho escravo, um *happy end*. Ora, tão logo em possessão dos domínios que se tornaram seu patrimônio, seu primeiro cuidado é de os vender para conseguir dinheiro líquido e para se lançar nos negócios, ou antes, nas especulações arriscadas; é que 'ninguém jamais tem o

[1515] Op. cit. p, 33.
[1516] Op. cit., p. 35.
[1517] Idem.
[1518] Ibidem.
[1519] Op. cit., p. 36.
[1520] Idem.

bastante' (*Satiricon* 76, 3)"[1521].

"Não foi a necessidade que impulsionou Trimalcion, mas a tradição de negócios própria aos libertos"[1522]. "Mas nós veremos que Trimalcion, em determinado momento, terá o bastante: ele recomprará os domínios que havia alienado e renunciará aos negócios para viver nobremente. Vindos da terra, seus capitais retornarão à terra. Ele será capitalista somente por um hiato, o tempo de multiplicar seu patrimônio"[1523]. "Ao começo, era o desejo do ganho; primeira tentativa de Trimalcion, que acaba por uma catástrofe, um naufrágio; o coro censura o temerário, o amor de uma mulher o reconforta, ele reinveste contra o destino e isso é a peripécia triunfal, a fortuna; daí pra frente tudo o que ele toca vira ouro, como se sob uma varinha mágica; não lhe resta mais do que ser feliz e ter muito dinheiro" [1524]. "Aqui terminam as empreitadas de Trimalcion. Uma vez que sua especulação foi bem sucedida ('em uma só viagem arrecadei dez bons milhões') e que ele recolheu seus fundos com enorme lucro, ele 'recomprou tão logo todos os domínios que haviam pertencido a seu patrão'; algum tempo depois, ele 'se retira dos negócios e se põe a emprestar aos libertos'"[1525].

E

> "Trimalcion a partir daí tomou a mentalidade do proprietário de terras tão perfeitamente quanto havia tomado a dos homens de negócio; sua existência cessou de ser dominada pela representação monetária, ele só pensa nas superfícies. Seu sonho triplo, como o de todos os latifundiários de seu tempo, é o de se completar, de se bastar economicamente, de ser autônomo administrativamente. Ele desejava controlar a vida de uma região inteira; quando passeia seu olhar sobre o campo, ele deseja ver apenas sua terra e nada mais"[1526].

E

> "E sua autonomia política quase iguala sua autarquia econômica; seus domínios são como um pequeno império no Império. Os relatórios que lhe enviam seus intendentes se assemelham ao jornal oficial de Roma ou aos fastos das cidades. A *familia* dos escravos e libertos de seus domínios é organizada como uma cidade, sob a direção de edis que fazem os éditos, detalhe que tem seu correspondente na realidade do tempo, como o mostram as inscrições"[1527].

E "Sem dúvida, não há episódio mais chocante em toda a biografia de Trimalcion do que essa metamorfose do homem de negócios em proprietário de terra. Ainda falta bem compreendê-la. Não é exagerado dizer que nosso liberto faz o seu retiro ao termo de uma vida bem vivida; não se trata de um retiro, mas de uma consagração; Trimalcion está agora em seu apogeu"[1528].

> "Mudando de mercador para proprietário fundiário, Trimalcion renunciou a ser um 'homem econômico'; ele se conforma agora às normas da boa sociedade, quer dizer, ele não faz mais nada. Ele pára de ser um homem que trabalha para ser um homem somente, ou seja, um homem que não trabalha, ou mais precisamente, que não tem

[1521] Op. cit., p. 37.
[1522] Idem.
[1523] Ibidem.
[1524] Op.cit., p. 41.
[1525] Op. cit., p. 42.
[1526] Idem.
[1527] Refere-se Veyne às inscrições públicas comuns no mundo romano, como as dos túmulos, uma forma de comunicação ao mundo aberto. Op. cit., p.43.
[1528] Idem.

> profissão. Ter um métier, definir-se por ele, era considerado como uma limitação trazida para a qualidade do homem; não tê-lo era viver plenamente e, por isso, nobremente (pois a nobreza não era percebida como uma superioridade sobre os outros homens, mas, ao contrário, como a completa realização da humanidade). Na prática, isso equivalia a ser proprietário de terra, *agricola* (e correlativamente, veremos, a emprestar à usura); nessa sociedade de bases rurais e de ideais universalistas, possuir terras não era uma profissão definida, mas a ausência de toda profissão" [1529].

"Esse ideal seguramente transpunha o tipo de existência das classes superiores e a realidade das relações de produção. Ele se impunha tão fortemente que o pertencimento às diferentes classes (decuriões, cavaleiros, senadores) era determinado pela fortuna inscrita no censo e apenas a riqueza fundiária podia ser inscrita no censo; tanto que o negociante que desejasse se elevar na sociedade era obrigado a se metamorfosear em proprietário de terras"[1530].

> "Assim, quando Trimalcion passa do comércio à terra e à usura, uma nova etapa começa para esse antigo escravo: ele compartilhará daí pra frente o tipo de vida da boa sociedade de seu tempo. Ou, mais exatamente, adotando esse tipo de vida, ele suscita magicamente, por trás da barreira do nascimento que o separa para sempre da boa sociedade dos homens livres, a imagem de uma boa sociedade própria aos libertos e concebida evidentemente segundo o modelo da primeira" [1531].

E

> "Trimalcion, que não vive em uma plutocracia, não é um novo rico. Antes de lhe aplicar esse qualitativo, tornado proverbial a seu respeito, mesuremos melhor o intervalo inultrapassável que o separa da boa sociedade: não a vulgaridade nas maneiras, mas o estatuto de liberto. Seu nascimento o mantém para sempre na classe jurídica dos *libertini* e lhe interdita a entrada na nobreza eqüestre e mesmo municipal; esse pretenso novo rico não chegou a nada, nem mesmo à cúria da sua cidade"[1532].

"No ponto ao qual chegou Trimalcion, existe uma coisa que é da lógica da sua condição: depositar suas esperanças em um filho e lhe preparar o acesso à nobreza municipal ou mais alto ainda"[1533]. E "A originalidade de Petrônio é espantosa aqui; essa dialética do sentimento de inferioridade e da reivindicação de si, esse interesse pela psicologia das situações sociais, esse dom de penetrar na lógica interna bem mais profundamente do que o faz a sátira, que fica na superfície, são alguma coisa de único nas literaturas antigas" [1534]. E como conseqüência do desejo de pertencimento vem: "O medo do desprezo não passa da projeção sobre o outro do desprezo que temos de nós mesmos, e o desprezo de si, por sua vez, é a interiorização do julgamento do outro que fazemos nosso. A infelicidade dos libertos vem do fato de que eles compartilham os princípios sociais dos homens livres; eles se julgam como eles os julgam"[1535].

> "...É que a sociedade, em todos os níveis, se impunha a todos com a força evidente da natureza. Ninguém colocava em questão a existência das barreiras de classe. A cada um, o seu papel; o escravo, o liberto, o plebeu se reconheciam naquilo que fazia o senhor, o homem livre ou o notável: eles faziam aquilo que eles mesmos teriam feito se a fatalidade tivesse permitido que eles estivessem em seu lugar. Sua

[1529] Op. cit., p. 45.
[1530] Op. cit., p. 46.
[1531] Op. cit., p. 47.
[1532] Idem.
[1533] Ibidem.
[1534] Op. cit., p.50.
[1535] Idem.

> existência era tão natural quanto a deles e, por assim dizer, intercambiável; eles os aprovavam por terem o seu papel, assim como eles mesmos tinham o próprio, e os teriam desprezado por desempenhá-lo mal. Da mesma forma, quando Trimalcion se tornar senhor, ele não terá qualquer restrição aos olhares de seus próprios escravos, e manifestará para com eles sentimentos generosos sem se julgar comprometido"[1536].

E "A revolta ou a luta de classes eram impensáveis. A natureza social havia criado uma série de papéis mais ou menos invejáveis e a sorte individual decidia o homem que preencheria cada um deles; não se podia nada contra isso ou contra aquilo. Igualmente, cada um se aceitava e se devotava candidamente àquilo que era, livre para se fazer honrar através da maneira pela qual ele havia obtido sua parte"[1537].

> "Podemos determinar então a significação precisa de toda essa exposição de luxo escandaloso e de mau gosto que valeu a Trimalcion se tornar um tipo literário. Não se trata de uma conduta de novo rico ou de um cavalheiro burguês. Um fato é suficiente para demonstrá-lo: diferentemente de personagens semelhantes, Trimalcion não procura esconder seu passado e se mostra como ele é. Quando muito, podemos dizer que seu sucesso lhe virou um pouquinho a cabeça. Porém, se ele venceu, ele continua um liberto; ele não procura sair de sua classe e se assimilar, caso fosse essa a intenção, ao belo mundo, quer dizer, ao mundo dos ingênuos: levando a vida luxuosa que levava, ele manifestava seu pertencimento à boa sociedade dos libertos. Expunha sua riqueza com pleno direito, serenamente, como membro da elite de seus semelhantes; em suma, por conformismo, mesmo se colocasse o zelo e a falta de jeito de um neófito. Ele não pretende forçar as portas que lhe estão fechadas ou atirar poeira nos olhos; ele sabe muito bem que isso seria impossível. Seu objetivo não é mais provocar ou negar magicamente uma classe que lhe desdenha: ele não se permitira isso. O fasto que desdobra e o gênero de vida nobre e ocioso que agora é o seu, são a seqüência normal de sua carreira de liberto. É que Trimalcion está no fim dessa carreira e não pode se evadir. Todo homem, escreveu em algum lugar Sartre (*Crítica da razão dialética*, t. I, p. 65), se define negativamente pelo conjunto de possíveis que lhe são impossíveis, ou seja, por um futuro mais ou menos frustrado. Os ricos libertos dos quais Trimalcion é o tipo, não tendo futuro no exterior de sua condição, inventaram para si, no interior, um vir-a-ser imaginário, uma boa sociedade própria ao seu mundo" [1538].

E, finalmente,

> "Em resumo, como *princeps libertinorum* local, Trimalcion representa a nobreza dos libertos. E, como conseqüência, recebe uma carga de vida. Um rico burguês se contentaria em viver folgadamente e em poupar o resto; ele não sonharia em adotar um modo de existência ruinoso e que não seria o seu, o dos nobres. É que, de uma classe econômica a outra, a escala dos gêneros de vida é descontínua; a cada solução de continuidade se acumula uma economia feita de despesas recusadas. Assim se constituem as sólidas fortunas burguesas. Mas os libertos representam uma classe jurídica e uma carreira na qual se dispõem muitas condições. Conseqüentemente, Trimalcion ajusta sem cessar suas despesas sobre seus ganhos e acaba por viver em bases senhoriais"[1539].

Concluamos a questão da análise do tempo de Sêneca através do *Satiricon* respondendo aquela pergunta acerca da permissão do julgamento de si pelo outro.

[1536] Op. cit., p.51.
[1537] Idem.
[1538] Op. cit., p.52.
[1539] Op. cit., p. 54.

Como vimos, sim, Trimalcion se permite o julgamento pela opinião alheia. E não apenas Trimalcion, mas toda a sua classe, a nos orientarmos por Veyne[1540]. Ora, isso significa que a identidade pessoal é despedaçada pelo juízo alheio. Eu sou apenas na medida em que o outro me autoriza. Trimalcion, bem como todos os outros libertos, nessa dinâmica, não encontrará a felicidade na sua primeira posição social ou posição de nascimento. Ele precisará fazer uma longa caminhada para atingir a idealizada imagem de si. Precisará romper complexas barreiras sociais e aceitar que uma delas, talvez a mais significante para ele, jamais será ultrapassada, ou seja, aquela que o associa à idéia de escravo. Claro que esse movimento é dialético, e na busca pela libertação o escravo na verdade legitima o poder do senhor sobre ele, aceitando o seu julgamento. Ele se faz um escravo na alma. Fossem as amarras apenas externas, haveria a tomada da consciência de classe e a tentativa de ruptura social da condição escravizada. Spartacus o fez assim no século III.

Trimalcion é um exemplo bem sucedido, e, portanto, deve ter morrido feliz, pois a movimentação social que lhe era permitida foi levada a bom termo. Sem falar que ele foi coroado pela sorte, já que a escalada social, como vimos, não era para todos. Ou seja, Trimalcion realizou tudo aquilo que a natureza, ou Deus, e a sociedade dos homens lhe permitia. Mas isso lhe era o bastante? "O medo do desprezo não passa da projeção sobre o outro do desprezo que temos de nós mesmos, e o desprezo de si, por sua vez, é a interiorização do julgamento do outro que fazemos nosso. A infelicidade dos libertos vem do fato de que eles compartilham os princípios sociais dos homens livres; eles se julgam como eles os julgam". Diz-nos Veyne [1541]. Disso deduzimos que a libertação representou um passo importante na conquista da felicidade, ainda que Veyne nos alerte que isso não passava de um gesto simbólico, sendo mais importante a nomeação do escravo enquanto *dispensator* de seu senhor [1542]. Porque a luta pela felicidade também é simbólica. Acaso o status de liberto não fosse atingido, no universo simbólico das representações, para o escravo isso não representaria um peso a mais? Não esqueçamos, por outro lado, que Trimalcion é um protótipo do liberto, e que desfila as suas glórias perante seus iguais. E glória é um atributo exclusivamente simbólico. Então, para ser feliz, o liberto precisa passar por todas as etapas que lhe são facultadas em seu mundo. Precisa ter a sorte de ser escolhido pelo destino ao ser comprado e depois mostrar todo o seu valor numa ascensão social que não é apenas econômica. Obviamente a aquisição de dinheiro lhe trará uma boa vida, contudo, tal não basta. Fica faltando precisamente o imaterial valor do olhar do outro para si, que é característica inegavelmente humana, mas que também pode se fazer prisão. Sêneca alerta para o perigo que representa a opinião alheia[1543], o de substituir as aspirações individuais pelas aspirações de pessoas ou grupos de pessoas influentes, o que fatalmente trará a infelicidade. Ainda que a vítima alcance um momento de alegria por se alinhar ao seu ídolo. Podem os humanos se furtarem a encontrar alegria no olhar alheio, no reconhecimento do outro? Impossível. Fosse assim, não teríamos arte, filosofia, literatura ou qualquer outra manifestação imaterial da cultura. Nenhum criador dispensa a celebração com o outro de suas obras; e nem é preciso falar das atividades imediatas, como o socorro a alguém próximo. Elas simplesmente não se fazem sem tal reconhecimento. O segredo está,

[1540] Veja-se logo acima, na página anterior e na anterior a essa.
[1541] Confira-se a p. 337, duas páginas atrás.
[1542] Ver pp. 332 e 333.
[1543] Ver *4. O conceito de felicidade em Sêneca*, p. 27.

portanto, no ponto de equilíbrio, na distância correta entre o próprio querer e a oferta do mundo.

Quando Veyne nos fala que a infelicidade dos libertos vem do fato de eles compartilharem os valores de homens que pouco ou nada têm a ver com eles mesmos, os homens livres, e de se permitirem julgarem por esses valores e esses homens, quer dizer que os libertos são homens infelizes? Ou refere-se a uma quantidade de infelicidade a que todos têm direito? Não é possível saber com certeza. Supomos que se trate de um quinhão de infelicidade, posto que a infelicidade absoluta, sem ponto de fuga, gera a revolta e o movimento para a alteração da condição. Ainda porque se trata de uma perspectiva, e esse mal, que é interno, pode ser mudado. O dado imutável e de maior causa para a infelicidade é a imobilidade social simbólica do liberto. Esse sim seria responsável por uma infelicidade maior. Pois estaria permanentemente no rol das coisas inatingíveis e que, de acordo com Sartre, define o homem pela frustração, e uma, senão a maior das frustrações dos libertos é exatamente ser olhado sempre como escravo, ainda que sua situação real não corresponda em nada à palavra. Mas ora, não temos aqui outra questão ideológica? Porque o liberto precisa dessa benção para ser feliz? Se nada materialmente lhe está proibido? Qual a diferença entre a carne de primeira comida na própria mesa e a carne de primeira comida na mesa do rei? Está exatamente na aura em volta da mesa do rei. Aura que tem valor somente para quem lhe confere tal valor, posto que o gosto da carne será o mesmo. Não se vai à mesa do rei para comer a carne. A ela se vai para que outros vejam que se está à mesa do rei. Era esse o sonho dos libertos e de Trimalcion, sentar-se à mesa do rei. Porque ele se deslumbrava com a imagem do rei e sua mesa e via brilho nele e em seus convivas e queria que, ao sentar-se também ele na presença real, igualmente fosse olhado com tal admiração. O que, novamente, traz a questão para o campo simbólico; bastaria os libertos destruírem a presença de tais símbolos internamente para se libertarem, de fato, do julgo, e do jugo, da alteridade. No caso, da alteridade real. Demonstrando que toda a movimentação histórica de Trimalcion e de outros libertos não era apenas uma luta contra a pobreza. Era um combate por uma dignidade pública. Tal qual ela era entendida na referida sociedade. O mundo capitalista viu a luta pelo simbólico se desdobrar em dois níveis: ou os capitalistas ricos criaram seus próprios valores, desbancando os antigos e restritos dos nobres, ou, em um ato de vingança desnorteada, compraram os objetos que carregam toda a simbologia de refinamento da nobreza, suas obras de arte, seus castelos e até mesmo seus títulos de nobreza.

Diríamos que Trimalcion morreu infeliz? Ou que todos os libertos bem sucedidos estavam fadados a morrerem infelizes? Não diríamos isso. Seria mais apropriado dizer que morreram melancólicos, posto que aferrados a um sonho impossível. O destino de todos que não se curvam a uma realidade inflexível e que, portanto, devem abandonar. Retomando os estóicos, e Marco Aurélio em particular, é mais fácil a uma águia ser feliz como uma águia do que tentando ser um coruja [1544]. E se, para o caso em particular, os libertos desejassem uma revolução no impossível, deveriam mudar o ponto de vista, coisa da qual não abriram mão. Ou seja, não escolheram nem o confortável conformismo nem a ação correta para mudar as coisas.

[1544] Essa é uma interpretação para o que está dito no parágrafo 19 do livro VIII de *Pensamentos*, p. 1204 da edição Gallimard ,1962. "Cada ser, o cavalo, a vinha, nasce para um fim. O sol também assim lhe dirá: Eu nasci para um fim e da mesma formas os outros deuses. E você, para qual fim nasceu? Para o prazer? Observe se este pensamento é suportável".

Comparando-se os dois níveis humanos, o filosófico e o médio, a quais conclusões podemos chegar?

Primeiro, tanto um como outro estão preocupados com o seu bem estar, com a felicidade. Segundo, ambos desenvolvem estratégias para tal, para atingir a felicidade. Terceiro, ambos os estamentos produzem um saber relativamente à felicidade. Quarto, o saber dos filósofos passa ao largo do saber popular, mas o saber popular rejeita o filosófico. E cabe aqui a distinção: ainda que as filosofias helenísticas tenham tido aderência das camadas populares, essa aderência não modificou a postura teórica das escolas. E quinto, o saber popular reafirma o desejo, ao passo que o filosófico, o questiona.

Comparemos agora a felicidade para Trimalcion e para Epicuro e Sêneca.

Para Trimalcion, a felicidade, excetuando-se a impossibilidade da sua aceitação efetiva na elite romana, o que só foi feito enquanto farsa, consistia em riqueza material e distinção social, mesmo que a distinção fosse destaque exclusivamente para seus pares. O que é, de fato, o correto a se aceitar, pois o dinheiro, enquanto valor universal de honra ou glória, cabe somente para os cultores do estilo de vida plutocrático, por si só ele não carrega esse valor, aliás, nenhum fenômeno ou dado do universo humano possui por si só tal significação: a literatura significa somente para os amantes das letras, as honras médicas interessam somente à categoria dos médicos e afins, etc. Trimalcion cometeu o terrível erro, ou assim foi educado, de achar que o brilho do ouro e da posição social deslumbrava indistintamente a todos ou o de permitir que esse deslumbramento, tão alheio a ele mesmo, o atingisse.

Adotasse Trimalcion o estilo de vida de Epicuro, ele teria continuado escravo humilde até o fim dos seus dias. Ou melhor, teria se *retirado do mundo*, depois de alforriado, numa comunidade epicurista e levado uma vida materialmente mais pobre do que a que ele levava inclusive enquanto escravo. Pois enquanto predileto de seu senhor, certamente ele comia melhor do que o próprio Epicuro, que se mantinha à base de pão, água, e esporadicamente vinho e queijo. Enquanto escravo, se tentasse fugir para se aliar aos epicuristas, provavelmente fosse capturado e reconduzido à sua antiga posição ou punido com a morte.

E sob a perspectiva imaterial da ideologia de vida, Trimalcion carregou até os fins de seus dias uma dor na alma, a dor de um querer que nunca se realizou e nem foi extirpado. Ou seja, ele não atingiu a *ataraxia*. Pois o querer pertencer à elite o acompanhou para sempre, até o delírio de um banquete em que simulou o pertencimento à casta que, por definição, o excluía desde o nascimento. Nos termos epicuristas, Trimalcion foi um infeliz.

E nos termos estóicos, o que representou a vida de Trimalcion?

Aproveitar o tempo, aceitar tanto a condição atual quanto procurar o melhor e ouvir a natureza individual é a receita básica dos estóicos para a *felicitas*.

Do ponto de vista material, Trimalcion parece ter aproveitado muito bem o seu tempo, tenho construído uma história pessoal espetacular, movendo-se da pior condição para a melhor, o topo da excelência, chegando a viver como um rei. A um epicurista, isso seria perda de tempo. A um estóico, ter-lhe-ia faltado somente o estudo da filosofia. O qual, em Sêneca, conduz cada vez mais a um afastamento do mundo e, portanto, a uma estagnação.

Por outro lado, ele aceitou sua condição, nunca tendo negado as origens - lembrando que essa aceitação não equivale à paralisia epicurista - e praticou a busca do melhor o tempo todo, até que, tendo chegado ao topo, descansou. Esse aperfeiçoamento só parece ter

deixado de lado a porção espiritual e aqui concordam os homens de cultura, Epicuro, Sêneca e Veyne, que chama Trimalcion e seus pares de *defuntos sem cultura* [1545]. Ou seja, a movimentação intelectual ou espiritual não teria acompanhado a incrível evolução material, e no final da vida, num espetáculo bizarro, Trimalcion desfilaria seu ouro e simultaneamente sua falta de modos e sua crueza, bem como a falta de sentido crítico para olhar o mundo, elemento que é o verdadeiro definidor de um espírito refinado, e não a simples erudição.

Devemos argüir se Trimalcion, em sua marcha, mais sofreu do que gozou, e se a prisão a uma idéia fixa lhe foi responsável por sua eventual infelicidade. Quanto ao primeiro ponto, certamente o escravo liberto viveu revezes, como o naufrágio de sua primeira empreitada[1546]. Mas ele persistiu e prosperou, e o computo total de sua saga é bastante positivo. Quer dizer, suas baixas não foram suficientes para fazê-lo desistir, então, elas não foram responsáveis por uma possível infelicidade, apesar de culpadas por um pesar temporário. Quanto ao segundo, a referida idéia fixa, fixa no atingir o topo do *status* entre escravos e a simulação da glória dos homens livres, essa, de fato, representa ou pode representar um problema, pois as idéias fixas geralmente denotam miopia e o apego a um propósito que muitas vezes pode ter um custo alto demais. O custo de Trimalcion? Mesmo após ter conseguido a fortuna de um rei, e, mais importante, ter vivido experiências fantásticas no processo de sua aquisição, sentir-se incompleto. Faltou ao escravo a sabedoria sartriana de entender que todo homem em certa medida é frustrado e que, em determinados casos, nos casos do impossível, é melhor deslocar as referências de partida da viagem, para que não se tenha, ao final, a sensação de não ter chegado a lugar algum.

Assim como a cultura erudita helenística produziu manuais do bem viver, a baixa cultura o fez. A referência é o citado *Dicta Catonis*. E o que recomenda o dito manual? Através das poucas notícias oferecidas por Veyne, conhecemos que ele ensinava como fazer negócios, a importância de se ter amigos e a prudência na vida, já que o destino é imprevisível. Quem o escreveu? Provavelmente um homem da classe média, pois se não é rico o autor, não é miserável, porque possui escravos[1547]. O seu 'público-alvo'? Os seus pares da *classe média*. E essa distinção não é feita por nós, mas por Veyne e pelo próprio autor, que faz questão de diferenciar seu texto das *belles lettres*. Ora, isso representa uma novidade, visto que nenhum autor helenístico escrevia a um público alvo, deliberadamente excluindo outros. O que, evidentemente, denota raiva. E, por outro lado, que a produção erudita gerou um símile popular, posto que o autor faz referências à produção erudita, ainda que não especificamente filosófica (há também a suspeita de que o *Dicta* tenha francamente inspiração estóica). É filosofia popular, já que oferece sabedoria. E essa sabedoria é fruto da realidade não acadêmica, mas das ruas, do cotidiano; outro erro que comete o autor do *Dística* e os defensores de filosofia similar, é achar que a vida acadêmica não faz parte da *realidade*. E tanto quanto os eruditos, os poetas (eruditos ou não) são os alvos. O que, curiosa e formalmente, é a mesma restrição que fizeram os filósofos no nascedouro da filosofia, separar poesia - que é mito - do pensamento racional. Deve-se notar ainda que o

[1545] Ver mais atrás, p. 330.
[1546] Ver mais atrás, p. 336.
[1547] O que ainda podemos acrescer na compreensão histórica do livro, é que sua autoria duvidosa é de Dionísios Catus, foi escrito no século III ou IV, e teve bastante popularidade na Alemanha da Idade Média, principalmente como manual escolar, ou seja, para consciências em formação. Consiste em uma epístola ou introdução, um grupo de regras para viver, em prosa, e quatro livros de aforismos morais na forma de dísticos hexâmetros. Existe ainda um *Novus Cato* ou *Supplementum Catonis*.

ponto de partida da sabedoria do *Dicta* e que parece representar a sua classe, é comprometido, porque exclui qualquer outro princípio de saber, ou seja, se nega a dialogar com outras inteligências, o que significa a recusa do elemento que faz progredir o conhecimento. E, claro, como ocorre a todo saber sectário, ele estampava para exibição o seu orgulho próprio.

Que todos os homens são iguais e essencialmente procuram a mesma coisa, serem felizes, disso sabemos sem o concurso de qualquer filósofo. Embora alguns deles tratem de reafirmá-lo. Aristóteles, por exemplo. Além do óbvio reafirmado na comparação entre os homens médios e os filósofos, descobrimos suas diferentes estratégias e valores. Sendo esse último aspecto mais importante, porque desloca o critério de universalidade para a felicidade. Ela não é uma. As definições não se prestam para todos. Quer dizer*, as teses sobre felicidade dos filósofos estão erradas*. Ao menos sob a perspectiva dos homens médios, tanto do passado quanto dos tempos posteriores. Visto que eles tomaram caminhos diferentes. Ou desprezaram os filósofos. O que há de errado com os princípios epicuristas? Em tese, nada. O que há de errado com os princípios estóicos? Em tese, nada. Todavia, aplicando-se os princípios desses filósofos à alma dos libertos ou de Trimalcion, vemos que, no caso epicurista, não existe consonância entre os estilos de vida, muito embora não haja nada dentre os escravos libertos que os façam rejeitar princípios tão bons quanto a ausência de dor no corpo e de perturbação na alma. É o modo de vida singelo que evidentemente não lhes cabe. Epicuro propõe uma singeleza tal que é antitética à sede de riqueza, e conseqüentemente poder, que norteava a vida dos libertos. E aí estão fontes importantes de perturbação anímica, sob a perspectiva epicurista. Por exemplo, o luxo. Sem mencionar, claro, que o próprio querer dessas coisas já revela, a tais olhos, uma alma desequilibrada. No segundo caso, quais as divergências entre a ideologia dos estóicos e a dos libertos? Aqui as diferenças são bem menores. E, lembremos, que do próprio *Dicta Catonis* é dito ter ele recebido influência dos estóicos. O estilo de vida de um liberto rico não se diferenciava em nada do de um senador, categoria à qual pertencia Sêneca, as experiências bissexuais que Trimalcion teve durante a infância e juventude parecem ter sido as mesmas que alguém como Cícero teve durante a vida inteira, e as indicações para o aproveitamento do tempo, aceitação do destino, busca do melhor, não seriam recusadas por Trimalcion e seus pares. Onde então se encontra a divergência? A interpretação da voz interior ou natureza individual. Trimalcion tem como êmulo e guia o inalcançável. Nas palavras de Veyne, ele aceita o julgamento alheio, dos homens livres, e o introjeta. A sua identidade, na origem, não é constituída a partir de si mesmo, mas pelo olhar do outro. Desse modo, ele é surdo àquela que seria a sua própria natureza, que permanece sufocada por uma mistura de ódio e admiração ao pai, ao constituidor de sua norma mais íntima. Quer dizer, as teses dos filósofos sobre felicidade servem perfeitamente ao homem médio se eles observarem a sua fonte de angústia. Ou seja, os libertos deveriam perfazer seu progresso material desconsiderando a hipótese de abraçar os valores dos homens livres e se contentarem, efetivamente, ou espiritualmente, com a sua condição. Criando a própria escala de valores. Isso, no caso do Estoicismo. No caso do Epicurismo, não há possibilidade de conciliação, pois o seu estilo de vida pressupõe liberdade e a liberdade o liberto só teria efetivamente através da fortuna. Continuasse como escravo e abraçasse os princípios epicuristas, sofreria espiritualmente ou teria a alma perturbada, porque um escravo existe para o amo; isso sem falar do castigo físico. E a conquista da riqueza, para os epicuristas, se constituía em outra fonte inultrapassável de angústia. O que seria então garantia apenas da liberação do sofrimento físico.

Quer dizer, os libertos eram estóicos. Salvo por uma questão. O ponto que os separavam dos filósofos como Sêneca, era a condição de seu nascimento. Fator de brilho inatingível em seu olhar. Mas algo descartado pelos próprios bem nascidos. Porque os libertos emulavam o estilo de vida dos livres e ricos, do qual faziam parte alguns filósofos estóicos, mas não emulavam o pensamento desses filósofos, pois aí teriam conhecido a resposta para o seu problema e a chave para sua infelicidade. Que é, segundo os estóicos [1548], entender que o universo é hierarquizado e que cada um dentro dele tem o seu papel.

Há ainda mais dois aspectos a serem considerados no conjunto das semelhanças entre homens médios ou comuns com os filósofos helenísticos, especificamente epicuristas e estóicos. Trata-se da erudição e do retiro.

Tanto os filósofos estóicos como os epicuristas condenavam aquilo que chamavam de erudição vazia. Os homens médios romanos também condenavam, mas não se utilizavam de tal nominação. Epicuro porque desviava do verdadeiro propósito do conhecimento, que, a seu ver, é aquele que leva a felicidade. Sêneca porque tomava o tempo o qual, de fato, devia ser dedicado à procura da felicidade. E os homens médios romanos porque a consideravam uma inutilidade. Muda somente o conceito de erudição vazia. Para Epicuro, ramos do conhecimento respeitáveis socialmente, como a oratória - indispensável na advocacia - e a literatura, não passam de vazia afetação. Para Sêneca, a literatura é algo apreciável, bem como o teatro, ele mesmo sendo dramaturgo. Já para os homens médios romanos, toda produção livresca era vazia e inútil. Contava-lhes o que eles aprendiam no dia-a-dia. A oratória, portanto, ser-lhes-ia algo bem interessante.

O retiro igualmente está presente nos dois níveis de sabedoria. Para Epicuro e Sêneca, retirar-se do mundo é uma condição sem a qual a felicidade não é possível. Sendo a presença exterior a representação de um massacre para a tranqüilidade pessoal. Para Trimalcion e os libertos, o descanso necessário do lutador, que se re tira de cena oportunamente após ter vencido a grande batalha. Veyne fala em consagração[1549], o que pressupõe um roteiro conhecido publicamente e feito à luz de todos; ou seja, esse retiro não aconteceria em qualquer outro momento da trajetória do liberto, o que leva a crer que ele morreria tentando. Não se trata de um descanso das lutas, mas de um cortejo em glória. Bem como o banquete de Trimalcion.

Tanto em Epicuro como em Sêneca percebe-se uma fonte da angústia que gera a pergunta pela felicidade. Fenômeno semelhante se nota na vida dos libertos, e em todo, caso, de Trimalcion?

Absolutamente. Trimalcion nunca se pergunta acerca da felicidade. O que ela é, a sua origem e suas particularidades. E, principalmente, se ela pode ser diferente da trajetória inscrita no seu nascimento: evoluir em sua condição de nascido escravo até a liberdade adquirida, a fortuna e a consagração ou retiro no final. A angústia de Epicuro e de Sêneca é a dos homens livres, não um dado do qual eles não podem se desvincular. Daí a possibilidade e a probabilidade de Trimalcion e os libertos nunca terem percebido a sua condição como angustiante em si mesma, mas somente em comparação com uma situação diferente e superior, a dos homens livres. Ao passo que os homens livres Epicuro e Sêneca perceberam a angústia vinda do exterior e a ameaçar-lhes. Epicuro se queixa da sociedade como um todo, falando em uma insanidade no meio social. Sêneca refere-se ao universo

[1548] Ver Marco Aurélio, *Pensamentos* II, 1, V, 6 e p. 329 e nota 1261.
[1549] Ver p. 337.

político especificamente, tendo questões pessoais a resolver com Nero[1550]. Trimalcion não se queixa do fato de ter nascido escravo. Ele olha para as brechas em sua condição e trata de, desde muito cedo, aproveitá-las para melhorar a sua vida marcada. E sua resignação é tamanha, que ele aceita o julgamento alheio sobre si. Interiorizando-o. Quer dizer, internamente, Trimalcion nunca deixou de ser escravo. Tivesse ele vivido como homem livre algum tempo antes de se tornar escravo, ter conhecido um outro tipo de vida e uma outra perspectiva, daí pudesse perceber como algo superável a melancolia que sentia relativamente aos homens livres. Melancolia revelada no banquete e no desprezo por si mesmo. Diferentemente do homem livre no espírito, Trimalcion não conseguia desprezar o outro, e principalmente a quem lhe desprezava. Outro escravo liberto, Epiteto, desvinculou-se de sua realidade social, rejeitou os valores de sua classe e, abraçando a filosofia, trocou igualmente a idéia de felicidade. Pressupondo para essa um nível mais alto de liberdade interna.

O problema histórico proposto ao se tomar Veyne como bibliografia, era saber o quanto o tempo de Sêneca contribuiu para suas idéias sobre a felicidade. Descobrimos que o seu microcosmo da política e do senado foi determinante. Mas no entorno, na sociedade aberta, havia a mesma tensão? Os mesmos fatores geradores de angústia e infelicidade?

De antemão, uma sociedade escravocrata vive em estado de tensão permanente. Porque a qualquer momento a unidade fictícia existente entre os diversos níveis da população pode se romper, visto que não passa de uma artificialidade mantida pela força. Acresça-se a isso uma dinâmica social movida pelo clientelismo e não por leis de caráter universal e teremos o quê? A necessidade de um líder carismático para manter a ordem na malha social. Porém, não percebemos em Sêneca nem em Trimalcion uma preocupação com o estado geral das coisas; tanto um como outro está preocupado exclusivamente com o seu mundo particular, o que, outrossim, é coerente com a desagregação maior do estado. Desse modo, podemos dizer tranqüilamente que a sociedade romana como um todo não era fonte de infelicidade

[1550] Veyne desloca a idéia de retiro de Sêneca do plano filosófico, ou seja, subjetivo e pessoal, para o político, informando-nos que outros, além dos sensíveis filósofos, estavam sujeitos à pressão social e ao desejo de fuga: "É impossível compreender Sêneca, Juvenal e tantos outros, se não virmos que eles viveram no mesmo exílio, por uma razão homóloga: a prática política; eles sonharam em ir contra o governo tanto quanto um menino contra o seu pai; em compensação, a política disciplinar criou neles um mal estar perpétuo, porque essa prática é perpetuamente quimérica, do mesmo modo que nossa prática da gestão do corpo social para o *welfare* é uma quimera: em ambos os casos, disciplinamos ou geramos o *statu quo* em virtude de princípios que não fundamentam adequadamente esse *statu quo*; em ambos os casos, o poder dirige, mas não constitui. Então a disciplina ocorre sem cessar em face de uma natureza rebelde (impossível matar o velho homem: ele sempre está lá) e, por sua vez, o *welfare* produz liberdades burguesas e formais. A única diferença é que o mal estar que nos dá esse abismo entre a gestão e a realidade gerada é um mal estar dito 'político' (a sociedade não é aquela que pretender ser, ela é burguesa); ao passo que o mal estar que dava aos romanos o abismo entre a disciplina e a realidade rebelde era um mal estar dito 'moral': afirmar que os homens não são sábios é uma frase moral. A revolta de Plínio contra o luxo e a fuga das riquezas romanas na Índia ocupa lugar idêntico: um lugar homólogo à nossa amargura contra o capitalismo. Não existindo a verdade, mal enxergamos porque a dita amargura seria mais ridícula do que um sentimento mais melífluo; de qualquer maneira, meu único propósito era o de nos fazer reviver em pensamento, através de uma homologia, aquilo que viveram todo dia Sêneca, Plínio, Juvenal ou São Jerônimo" (op. cit., p. 214). De passagem, lembremos que Juvenal foi um importante poeta satírico romano que viveu entre os séculos I e II , autor , precisamente das *Sátiras*, e que provavelmente tenha sido exilado entre 93 e 96, quando Domiciano era o imperador. A causa de seu exílio teria sido o insulto a um ator com influência na corte romana.

nem para Sêneca nem para Trimalcion. A sua preocupação não era com o esboroamento do corpo social, mas com a sua fonte particular de pressão. E essa não foi conectada, salvo engano, em nenhum momento com a sociedade como um todo. O que seria justificado em um *defunto da cultura*, como Trimalcion. Mas que em um erudito como Sêneca causa estranheza. Em seus textos, em todo caso em seus textos aqui trabalhados, não há nem uma menção à possibilidade de ataque aos homens fora de seu círculo de convivência por parte daquilo que o ameaça. Na há uma leitura de insanidade social, como ocorre em Epicuro; o que quer dizer que a ordem política do mundo, para Sêneca, estava nos trilhos. Conseqüentemente, a tese inicial de que o meio social foi o que gerou em Sêneca a pergunta pela felicidade deve ser particularizada. Não foi o mundo aberto, mas seu microcosmo político e estatal que o levou a refletir sobre a questão. Sêneca não pergunta acerca da felicidade do escravo liberto ou do escravo, nem mesmo os homens livres distantes do senado são postos em foco. Sua referência é o seu umbigo de classe e a partir daí ele constrói a idéia do que é humano, do que o homem precisa para ser feliz e o que precisa evitar para não ser infeliz.

A perturbação no meio no qual Sêneca vivia não é registrada apenas por ele mesmo. Veyne nos oferece apoio, falando do senado de Tibério, que antecedeu a Calígula, Cláudio e Nero. Note-se que após Nero, as coisas pioraram ainda mais, pois antes da dinastia Flávia - de 27 a C. a 68 d. C. a dinastia era Julio-claudiana -, o império conheceu mais seis mandatários, apócrifos ou não, 4 em 68 e 2 em 69. Em 68, logo após a morte de Nero, Julio Víndex, usurpador na Gália, Clódio Macer, usurpador na África, Ninfidio Sabino, auto-proclamado imperador e Galba. Em 69, Otão, Vitélio e finalmente Vespasiano, o qual seria o terceiro imperador desse ano, mas pertencia à *gens* Flávia.

> "Os cidadãos são tratados como colegiais nos quais são censurados os gestos, os gastos, os gostos e a vestimenta, pois os tomamos como indisciplinados como colegiais: apenas a Lei faz existir a coletividade e o bem público; eis porque os senadores do tempo de Tibério temiam tanto o próprio luxo. Pois aqueles que 'nos jantares e nos salões reclamam um basta' na decomposição moral eram os próprios senadores, personagens de fala responsável que se sentiam sempre em representação: não era o homem das ruas, pronto a tremer se falta pulso à autoridade; a essa época, temer o luxo era fazer prova de uma consciência política madura. Essa concepção disciplinar da coletividade é a chave de nosso problema; o surpreendente não é que, por cumplicidade de classe, os senadores sejam contraditos tolerando o luxo que eles condenam, mas antes que eles sejam feitos infelizes por não condená-lo"[1551].

Não é recomendável abandonar Veyne sem fazer menção a dois outros pontos em dois de outros capítulos de seu livro, ainda que eles não inspirem a uma análise mais aprofundada. São os capítulos 2 e 4. De respectivos títulos "Os direitos da consciência pública sobre a conduta individual: uma constatação etnológica" e "Mito e realidade da autarquia em Roma". No primeiro, observa-se precisamente a questão levantada por Sêneca, a interferência da alteridade na idéia de felicidade individual, e no segundo, uma questão que revela que Epicuro não foi único no mundo antigo ao criar sua comunidade: a idéia de autarquia, de uma comunidade auto-suficiente, foi também preocupação do homem romano.

O titulo é já uma provocação. Pois a *consciência pública* tem direitos sobre a conduta individual? E quais são esses direitos? Que antes de tudo parecem censura? E, por outro

[1551] Op. cit., p. 207.

lado, de qual consciência se está falando aqui? Da consciência pública aberta a todos, o que faz de cada um espião de seu vizinho, ou de uma consciência pública oficial, a voz do estado? E como lidar com uma alteridade tão presente? Rir dela e desobedecê-la de modo oculto? E as personalidades frágeis que se deixam apanhar pelo julgo alheio? Estão condenadas definitivamente a um degredo de si mesmas?

> "A censura da opinião era rude, como vimos; ela tinha a tendência, se ousamos dizer, a classificar abaixo da média. Esse rigorismo se explica, sem dúvida, pelo ideal muito exigente e jamais realizado com o qual sonhava o subconsciente coletivo dos antigos (da mesma forma que o nosso sonha liberdades e direitos do Homem): todo cidadão devia se considerar mobilizado permanentemente a serviço da cidade; ele não era um simples governado, mas um instrumento de governo, o que exigia dele as qualidades individuais elevadas que podemos esperar de um soldado de oficio ou de um militante. Comparada a esse ideal, a realidade era sempre insuficiente. Nos termos desse mesmo ideal, não havia distinção, senão temporária, entre governantes e governados: todo militante era, de algum modo, um homem público; não mais existia distinção entre as virtudes públicas e as virtudes privadas: o homem estava comprometido inteiramente com a coletividade. Então, cada um podia se instituir juiz da conduta individual de qualquer um. Em uma palavra, mesmo se tornando um grande império, Roma preservou a mentalidade de uma pequena coletividade na qual a opinião pública tudo julgava, e julgava rudemente: com um tom inquisidor ou de predicador popular do fim da Idade média; é o tom que encontramos em Ovídio ou Estácio, mesmo quando eles queriam se parabenizar. Tudo isso não seria sem interesse a uma sociologia do gênero satírico em Roma"[1552].

O trecho nos dá um resumo do que pensa Veyne da situação de uma *consciência pública* em Roma. Interpretando-no, conhecemos que, primeiro, havia uma *consciência pública* em Roma, e se assim o é, então existia uma *voz oficial romana*. E de onde ela provinha? Das instâncias estatais, que se fazia norma e polícia através de todo cidadão. E, legitimamente, um estado tem o direito de se fazer a voz pública de um povo? Claro que não, sabemos. Pois tal representaria a destruição dos indivíduos. No máximo, ele pode ser a voz legal de seu povo. E o que dirá colocar palavras nas bocas individuais! A relação é direta: quanto mais forte a presença do estado na vida civil, menor a liberdade individual. E daí, ousamos dizer, maior a infelicidade pessoal. Como apoio para a idéia, lembramos as reclamações atuais contra as tiranias: elas se vergam principalmente sobre as liberdades individuais, quer dizer, o direito de o indivíduo ser ele mesmo. No caso romano, não temos uma vigilância política, como era de se esperar. Não há referências de Veyne a um vizinho atacando o outro porque falou mal do imperador ou porque faltou a uma festa cívica. Quase todos os comentários do autor falam acerca das relações afetivas; isto é, os cidadãos tornam-se policiais uns dos outros relativamente ao que tange sua *conduta sexual.* E a exceção é observada no que diz respeito à vida econômica do sujeito: ele é mal falado ou atacado porque não paga suas dívidas, e ainda, observamos políticos sendo mal falados e mesmo espancados em vias públicas porque foram considerados descumpridores de seu dever [1553]. Uma mentalidade policialesca observada na ditadura, que vá da vigilância da boa moral e dos bons costumes ao comportamento politicamente subversivo, está ausente no texto de Veyne e, portanto, de Roma. De todo modo, o mais importante aqui é a constatação de que objetivamente existia uma tensão entre a consciência individual e a

[1552] Op. cit. p. 61.
[1553] Confira-se op. cit., p. 80.

consciência coletiva, com essa podendo se tornar coercitiva no sentindo de doutrinar os cidadãos. Esse é o ponto, o reconhecimento de que existem vozes para além da consciência individual que lhe forçam a comportamentos os quais, eventualmente, podem ir em sentidos diferentes de sua idéia de felicidade. E aí, indiretamente, Sêneca está afinado com a sociedade romana para além de seu grupo específico: o estado romano também era uma fonte de ameaça para os indivíduos distantes do senado. Não é difícil imaginar, para o caso, a saída do cinismo (tal qual o entendemos hoje): uma prática bem diversa da palavra emitida. Fala-se uma coisa em público e na ausência de testemunhas, se faz o contrário. E a boca que escarnece da alma humilhada publicamente é a mesma que se cala sobre os próprios pecados.

Quanto ao capítulo "Mito e realidade da autarquia em Roma", observa-se que, deslocada da perspectiva filosófica, a comunidade de Epicuro não era um sonho singular. Ou seja, havia a idéia de uma comunidade isolada do meio social maior em outras cabeças. Na certa, por razões diferentes e com outros princípios, porém, de todo modo, fazendo da idéia de Epicuro algo não único, talvez somente original. Visto que coisa semelhante apareceu anteriormente em Aristóteles e Platão, mas não temos nenhum exemplo de aplicação real de uma comunidade autárquica. Por outro lado, dessa forma pensada, o retiro de Sêneca e a *consagração* de Trimalcion igualmente se fazem desejo de autarquia. E o que é uma autarquia? É uma comunidade auto-suficiente isolada do resto da sociedade. Trocando com essa o mínimo possível e regida por princípios internos. É um mito, como o demonstra Veyne, pois não é viável que uma célula econômica consiga sobreviver com suas próprias regras dentro de um organismo maior que luta para sobreviver com outras regras e contra outros organismos, os estados estrangeiros. O que leva a concluir que essas comunidades exclusivas sobrevivem apenas se o todo maior social permitir. Se as olhar com condescendência, como nenhuma ameaça à estabilidade social e nenhum prejuízo econômico. Epicuro era o cidadão ideal. Sêneca, alguém que na prática nunca abriu mão de seu conforto; Trimalcion, um avatar da tradição, posto que sua vila, seu retiro, era uma réplica do corpo social maior. Assim explica o caso Veyne: "A idéia de autarquia, de auto-suficiência, de uma existência que se limitaria somente às necessidades que impõem a natureza, é o mito favorito da sociedade antiga; é um mito de segurança" [1554]. E

> "A autarquia natural sendo o mito antigo da segurança econômica, explica, por fim, uma curiosa contradição: os antigos (e seus historiadores) dele muito falaram e pouco o praticaram; pois, enfim, a autarquia não existiu mais freqüentemente entre eles do que entre nós o mercado perfeito ou o 'verdadeiro' socialismo. Esse mito de segurança se revestia ao menos de quatro formas. O sonho de um gênero de vida autônomo, no qual cada um pudesse satisfazer as suas necessidades sem ter necessidade do outro, sem troca nem comércio; é a *ergasia autophytes* de Aristóteles (*Política* 1256, a 41). O mito segundo o qual a natureza faz bem as coisas e fornece espontaneamente aos seres vivos aquilo que lhes é indispensável (*Política* 1256, b 7). Uma boa resolução mítica: suprimir as necessidades não naturais (Platão, *República* 372 e). Essa mitologia era comum à Academia, ao Perípatos, ao Pórtico e ao Jardim; inútil é multiplicar as referências. Na prática, somos tentados a ultrapassar o limite entre as falsas necessidades e as verdadeiras pela distinção entre a agricultura e o comércio; a agricultura não é natural, visto que ela fornece os *bens* de subsistência? O luxo e a corrupção não começariam com o comércio e seus produtos? Por outro lado, pode-se praticar a agricultura não como *atividade* de subsistência, mas como atividade de lucro,

[1554] Op. cit. p. 143.

> como negócio; o caso da agricultura é então equivocado, considerando seus produtos ou seu exercício; tal é talvez a explicação das quatro linhas embaraçosas ou embaraçadas da *Política*, 1256 a 15-19" [1555].

Quer dizer, mais do que supúnhamos, Epicuro estava alinhado com o seu tempo, repetindo uma filosofia já encontrada em Platão, a supressão das necessidades não naturais e, mais surpreendente, repetindo, segundo Veyne, uma idéia geral dos filósofos antigos, a de que a natureza supre tudo o que é fundamental para a existência. Ele, um crítico tão feroz da natureza, na qual via fonte de desgraças e miséria. Contudo, bem pesado, Veyne tem razão. As diretrizes epicuristas conduzem a um naturalismo, ainda que exista a crítica à natureza. A solução para a contradição seria então pôr tal crítica como oposição à idéia de que a natureza seria uma maravilha; nem uma coisa, nem outra. Nem a derrocada, nem a exuberância; mas o mínimo necessário à sobrevivência.

10. A MOVIMENTAÇÃO HISTÓRICA

Entramos agora na parte *histórica* do trabalho. Ou naquela que assim poderia ser chamada. Porque o foco central aqui é a compreensão dos eventos históricos que dão origem aos fenômenos filosóficos e à dinâmica entre eles.

Os autores inconsciente e conscientemente nos oferecem material para a construção de uma identidade helenística, Gustav Droysen no primeiro caso e Peter Green, no segundo. O alemão Droysen é já um autor clássico e estava preocupado em narrar a saga de Alexandre rumo ao oriente. Quer dizer, as informações específicas sobre o universo helenístico dele precisarão ser deduzidas com sutileza. Com aberta clareza ele nos mostra o fim de um mundo, helênico para os ocidentais e antigo para os orientais.

O britânico Peter Green nos oferece diretamente informações sobre o mundo helenístico, principalmente no livro *Alexander to Actium*, porque o seu recorte temporal recobre precisamente os tempos postriores à morte de Alexandre e anteriores à morte de Cleópatra Lágida no Egito. Graças a ele que poderemos, em grande parte, tipificar com acerto o que é um produto cultural helenístico, o que ele tem de diferente relativamente a um produto cultural helênico, como se manifestava a arte helenística e, principalmente, o que é um pensamento, uma filosofia tipicamente helenística, seus temas e modos de tratamento da palavra, se é que chegou a existir uma tão manifestamente diversa da filosofia clássica.

É importante tipificar um produto cultural helenístico, e particularmente um produto cultural filosófico helenístico, para que possamos colocá-lo enquanto fruto de seu tempo, pois foi isso a que nos propusemos ao relacionar a produção da filosofia de Epicuro e de Sêneca com os seus respectivos tempos históricos.

Os livros de Peter Green *Alexander to Macedon* e *Alexander to Actium*, e o de Johann Gustav Droysen, *História do Helenismo*, nos permitem responder a um conjunto de perguntas que esgotam as informações gerais acerca do momento histórico no qual aparecem as três escolas filosóficas centrais do mundo helenístico, o Estoicismo, o Epicurismo e o Ceticismo.

Esse conjunto assim dispõe: Que tipo de administração foi aplicada às terras invadidas? Quantos e quais foram os governos que reinaram entre a morte de Aristóteles e a invasão macedônica?

[1555] Op. cit. p. 144.

Podemos dizer que a invasão macedônica modificou a cultura grega? Assim como podemos afirmar que a cultura grega foi levada para o oriente por Alexandre?
O que é um produto cultural tipicamente helenístico? Exemplos de produtos culturais helenísticos, e de especificamente filosóficos.

A Grécia esteve sempre no caminho da Macedônia e vice-versa; e com o fortalecimento do país e conquistas ao seu redor – por exemplo, as minas do Pangeu – a Macedônia passou a ser olhada como ameaça por determinados representantes do vizinho do sul, o mais determinado deles, Demóstenes. Quem era Demóstenes? Figura de grande influência na vida grega e excelente orador, 384 – 322 a C., tendo escrito primores da língua grega, como *A oração à coroa*, *As filípicas* e *As olínticas* e também, personalidade dupla, já que não resistia a um bom suborno [1556]. E foi exatamente Demóstenes quem deu a ocasião para que Felipe invadisse a Grécia, posto que partiu dele a idéia de recusar a última proposta de acordo diplomático entre os países, que estavam prestes a entrar em combate[1557], e aqui não se pode negar coerência ao orador, posto que ele havia promovido uma campanha contra a presença (e ameaça real) macedônica [1558]. Felipe não se fez de rogado e o encontro se deu em Queronéia, região central da Grécia, no ano de 338 a C.

Felipe modernizou o exército macedônio, após ter aprendido a arte da guerra com Pamenes, grande general tebano, o qual, por sua vez, era um amigo próximo do magnífico Epaminondas [1559], o qual havia massacrado o até então invencível exército espartano na Batalha de Leuctra, ocorrida em 371 a C., na região da Boécia,entre Tebas e Esparta, como parte dos conflitos pós Guerra do Peloponeso. Comandava o exército espartano, Cleombrouts I. A sua razão, um pedido da coalizão das cidades boécias para que Esparta as libertasse do jugo de Tebas. Felipe foi o introdutor, inclusive, de duas marcas registradas da infantaria macedônica, a *zarissa* e a *falange*. A zarissa era uma lança mais comprida do que a tradicional, com cerca de 6 ou 7 metros de cumprimento (as lanças convencionas tinham metade deste cumprimento), afilada nas duas pontas e cuja forma lembra uma lança suíça medieval [1560], e a falange, uma formação militar compacta cujos integrantes marchavam e combatiam em bloco, sendo um soldado responsável por sua própria segurança e também a do parceiro mais próximo[1561]. Essas marcas, somadas a um exército profissional - talvez a autêntica grande manobra de Felipe - foram responsáveis pela derrota do semi-amador exército grego, repleto de civis com pouco tempo de treinamento ou preparação ineficiente e cujo mérito localizava-se na presença do Batalhão sagrado de Tebas, lendária tropa composta por pares tidos por indissociáveis e que haviam lutado com Epaminondas em Leuctra[1562], cujo elo se fundamentaria na relação amorosa entre os soldados. Derrotando essa tropa, Alexandre fez a sua grande estréia no mundo das batalhas; embora não tenha sido a primeira, foi aí que mostrou ao mundo o seu valor de guerreiro e insinuou o *aníketos*

[1556] Op. cit., por exemplo, pp. 64 e 463.
[1557] Op. cit., p. 72.
[1558] Ver, op. cit., por exemplo, pp. 63, 70 e 71.
[1559] Op. cit., p.15.
[1560] Op. cit., p. 19.
[1561] A Falange é uma invenção de Felipe baseada na experiência militar em Tebas e principalmente no Batalhão sagrado de Tebas. Formação tática que assombrou o mundo antigo, tratava-se de composição quadrada ou retangular, nas quais os *hoplitas* (soldados da infantaria que, ao menos no tempo de Sócrates, pagavam o próprio armamento) ficavam, cada um deles, cobertos pelo escudo do seu vizinho. Os soldados da frente faziam o primeiro ataque e os da última fileira (usualmente ela comportava 8 fileiras) escondiam do inimigo as manobras realizadas pelo grosso do regimento atrás. Como ocultavam? Com as longas zarissas.
[1562] Op. cit., p. 73.

ou invencível que viria a ser [1563]. E seu pai ficou com a parte mais fácil da batalha, designando o filho único para a maior ameaça[1564], o que teve o mérito de provar o seu valor e, ao mesmo tempo, levantar a suspeita de que Felipe queria se livrar dele, um declarado concorrente e uma ameaça cada vez maior. A concorrência entre Felipe e Alexandre, entre pai e filho, é marcada no texto de Green como se ele quisesse ressaltar uma condição edipiana entre os dois; uma disputa que estaria na base das motivações de Alexandre. Como no episódio do cavalo Bucéfalo, que coube a Alexandre domar e domesticar, após as tentativas fracassadas dos cavalariços de Felipe. Este teria comentado após o primeiro contato entre o até então indomável cavalo e o menino de, no máximo, 9 anos: "Você terá que encontrar um outro reino; a Macedônia não será grande o bastante para você"[1565] . Por outro lado, Green enfatiza a proximidade entre Olímpias e Alexandre, o que é a contraparte da relação edipiana[1566].

A Grécia aos pés. Que sonho outro poderia ter a pobre Macedônia?

Felipe não teve tempo de desfrutar do sonho grego. Porque morreria logo após a conquista, em 336 a C., numa intriga palaciana difícil de acreditar[1567].

A idéia da Liga Pan-Helênica foi proposta na ocasião por Isócrates, o que caiu como uma luva para as pretensões expansionistas de Felipe. Antes dele, Górgias (em 408 a C.) e Lísias (384 a C.) já haviam feito o mesmo [1568]. Quem era Isócrates? O rival de Demóstenes. Viveu entre 436 e 338 a C. e parece ter sido aluno de Górgias de Leontini e Protágoras de Abdera. Após ter perdido a fortuna com a Guerra do Peloponeso, abriu uma escola de retórica em Atenas. Escreveu, entre outros, *Contra os sofistas*, *Panegírico* e *Carta a Felipe*, sendo que nessa última ele se dirige a Felipe pedindo para liderar os gregos contra os persas. Já velho, foi voto vencido e Demóstenes comandou a malfadada cruzada contra os macedônios. Justiça poética, a proposição de Isócrates deu o troco sobre Demóstenes cerca de 2 anos mais tarde[1569].

Durante esse período, o hiato de paz de cerca de 2 anos, não há informação para conhecermos a realidade administrativa da Grécia e particularmente de Atenas; não se pode falar em decadência de uma civilização, exceto pela condição de seu exército, formado, em uma metade, por amadores. Sabemos ainda que a assembléia ateniense estava dividida entre

---

[1563] Para a origem do epíteto, op. cit., p. 124.
[1564] Op. cit., p. 74.
[1565] Op. cit., p. 44.
[1566] Ver, por exemplo, pp. 26, 30, 36 e principalmente 40 e 41.
[1567] Ver anexo 11.
[1568] Op. cit., p. 47.
[1569] Esquines, 389-314 a C., nascido em Atenas, formou com Demóstenes e Isócrates a tríade dos grandes oradores gregos. Atrometus era seu pai, um professor de letras de escola elementar. Sua mãe, Glaukothea, auxiliava nos ritos religiosos de iniciação da classe menos favorecida. Eles mesmos pertencendo aos estratos baixos da sociedade. Dentre as campanhas militares das quais participou, contam-se Phlius no Peloponeso (368 a C.), a Batalha de Mantinea (362 a C.), e a campanha de Phocion na Euboea (349 a C.). A queda de Olinto (348 a C.) levou Esquines ao cenário político. Sendo ele mandado como embaixador para levantar o Peloponeso contra Felipe. Na primavera de 347 a C. ele se dirigiu à assembléia dos *Dez Mil*, em Megalópolis, na Arcádia, pedindo para que os gregos se unissem e defendessem a Grécia. No verão desse mesmo ano fez parte da embaixada que foi ter com Felipe. Esse parece ter convertido inteiramente a tal embaixada. A segunda embaixada, em 346 a C., que pedia a ratificação dos termos de paz gregos, teria se demorado em demasia, por isso sendo acusada por Demóstenes e Timarco de alta traição. *Contra Timarco* é uma das orações de Esquines. Outras são *Da falsa embaixada*, *Contra Ctesiphon* e *Oração da coroa*. Derrotado nas disputas com Demóstenes, exilou-se voluntariamente em Rodes, onde abriu uma escola de retórica e a seguir mudou-se para Samos, local de sua morte, aos 75 anos de idade.

Demóstenes e Isócrates, contra e pró-Macedônia e que o suborno era um meio comum de obtenção de legitimidade para interesses particulares. A dedução óbvia é que a administração do país estava perto da bancarrota, com os cidadãos sendo pouco assistidos em seus interesses. O 'buraco' no poder ateniense data desse período e vai se estender até pelo menos a disputa entre os generais pela divisão da herança do império alexandrino. Ou seja, oficialmente Atenas estava ocupada, e internamente as facções políticas alternavam o governo, sem que qualquer basileu fosse legitimamente alçado ao trono[1570].

Felipe invadiu a Grécia porque isso era parte de sua política expansionista: antes de chegar em Atenas, ele havia se movimentado bastante, por exemplo no Mar Negro e na Trácia dobrudiana na primavera de 339[1571]; da mesma maneira, havia ameaça de invasão de todos os lados, gregos, persas, uns contra os outros e todos contra todos. Devido à sua precariedade política, a Grécia era tanto um convite à invasão como uma ameaça.

Qual a extensão da dominação? Atingiu toda a Grécia?

No período antigo, é complicado falar em unidade administrativa para a Grécia. Mais apropriado é falar de uma série de cidades-estados com suas vidas independentes e que em períodos de ameaça se ajuntavam para combater um inimigo comum. Assim, viviam separadamente seus caminhos Atenas, Tebas, e, entre outras, principalmente, Esparta, não conquistada nem por Alexandre[1572]. O que lhes conferia certo grau de afinidade era a língua e determinados aspectos da cultura. Por exemplo, Tebas é o solo original mítico da identidade grega.

Devemos lembrar ainda que quando explodiu a guerra contra os persas, ainda que Alexandre fosse à frente de uma Liga Pan-helênica, muitas cidades ou se recusaram inicialmente a reconhecer a sua autoridade ou tiveram que ser convencidas pela força ou alinharam-se aos orientais, não houve uma simples anuência ao novo monarca. Por exemplo, Tebas e Arcádia se negaram a reconhecer Alexandre como líder legitimo[1573]; Grynium, entre Lesbos e Quios, teve seus habitantes simplesmente vendidos como escravos por se recusarem ao alinhamento [1574], e Zeléia se aliou aos persas [1575].

A idéia mais abrangente de Grécia, quando da necessidade ou interesse de sua evocação, provinha obrigatoriamente da geografia. Aí sim se conferia a unidade aos gregos raramente encontrada por eles mesmos. Quem conferia? O dominador, o alienígena. O estrangeiro conferindo a coesão aos nacionais que não se viam tão uníssonos, o *outro* dizendo *quem eu sou*. Nesse quesito, qualquer pedaço de terra que em algum momento histórico tivesse sido chamado de grego, por quem quer que fosse, servia. Tanto Alexandre quanto Felipe fizeram

---

[1570] Ver mais à frente, na análise de *Alexander to Actium*, os dados detalhatados dessa situação política dividida.

[1571] Op. cit.p, 68.

[1572] Felipe conquistou e dividiu boa parte da Lacônia, mas Esparta persistiu enquanto estado independente (Green, op. cit., p. 85). A situação durante a administração de Alexandre pouco parece ter mudado. Seu território nunca foi invadido, salvo engano, e durante todo o tempo os espartanos fermentaram uma revolta. Para a posição espartana relativamente a Alexandre ver Green, op. cit., pp.181, 212, e a nota em asterisco da p. 250. Para a revolta, pp. 277 e 308. Para as vistas grossas de Alexandre com relação aos lacedemônios, p. 121. Na verdade, optando por resolver a questão com os persas e marchar rumo ao oriente, Alexandre nos privou daquele que teria sido um dos combates mais interessantes da Antiguidade: Alexandre contra os espartanos. Um impetuoso e indiscutivelmente brilhante general contra um povo inteiro de tradição guerreira. Pois a ocasião igualmente não apareceu na volta para casa, quando morreu no meio do caminho, na Babilônia.

[1573] Op. cit., p. 113.

[1574] Op. cit., p. 138.

[1575] Op. cit. p. 183.

questão de ir das fronteiras secas ao norte até os mares do sul. Não se esquecendo, claro, das colônias helênicas espalhadas pela Ásia Menor.

Durante os períodos de poder de Felipe e Alexandre não podemos, todavia, falar de ocupação macedônica da Grécia; mais apropriado é falarmos de *autoridade* de um país sobre o outro. Não temos notícia de levas de macedônios ocupando território grego nem de *macedonização* da vida grega. Durante o breve reinado de Felipe sobre os gregos, 338-336 a C., tivemos basicamente o monarca do norte tentando se legitimar enquanto príncipe de todos os gregos para seguir em campanha contra os persas e os dois lados, atenienses e macedônios, pouco interessados em estabelecer outra linha de batalha. Os atenienses aceitaram integralmente os termos de paz de Felipe [1576] e esse cuidou para não instituir uma situação belicosa, porque lhe interessava mais evitar um longo conflito, como em Bizâncio[1577] e marchar rumo ao oriente [1578]. Quem negociou a chamada paz comum (*koiné eirené*), foram os embaixadores Antipater, Alcimachus e Alexandre[1579], os dois primeiros, generais de Felipe. Os termos do armistício, exatamente a paz comum ou *koiné eirené* entre todos os estados gregos, a formação de uma nova liga helênica e a promoção de uma campanha pan-helênica, sob liderança macedônica, contra os persas[1580].

Alexandre ainda visitou Atenas como embaixador. Mas Felipe nunca imaginou se estabelecer por lá, e se estabelecer na terra conquistada parece ser o próximo passo natural de um conquistador que cumpre a cartilha do tomar posse para dominar.

De fato, nada mudou em Atenas durante a administração filípica.

No caso de Alexandre, o período de dominação é cinco vezes maior, dez anos, em algumas contagens, onze. Então o decurso de tempo é hábil para mudanças importantes. E quais foram elas? Se é que ocorreram?

Aparentemente, nada mudou. As coisas ficaram exatamente como nos tempos de Felipe. Alexandre partiu para o oriente com o apoio da Liga Helênica [1581], deixando para trás o general Antipater a fim de vigiar os gregos mais ou menos inconformados[1582]. As leituras do próprio Green (especificamente *Alexander to Actium*) e de Droysen, demonstram que praticamente nada se modifica na vida cotidiana dos gregos, não existiu um impacto macedônico real sobre a existência helênica. A não ser o seu orgulho quebrado, a vergonha de viver sob a dominação estrangeira.

Até a invasão romana, em 168 a C. durou a dominação macedônica .Ou seja, a Grécia viveu um longuíssimo período de dominação. Mudou apenas a língua do dominador.

Após a morte de Alexandre, em 323 a C., o império foi dividido em cinco satrápias, quais sejam (1), a do Egito e Palestina, controlada por Ptolomeu Lágida (Lagus), meio irmão de Alexandre; (2) a da Mesopotâmia e Síria, controlada por Seleucus Nicator; (3) a da Macedônia e Grécia, controlada por Cassandro; (4) a da Ásia Menor, comandada por Antígono e a da Trácia (5), comandada por Lísimaco. Esse período particularmente nos interessa, mas que tipo de informação temos a seu respeito? Mais à frente veremos o desenvolvimento de algumas cidades, notadamente Alexandria, e teremos informações

[1576] Op. cit., p. 79.
[1577] Op. cit., p. 78.
[1578] Op. cit., pp. 78 e 83.
[1579] Op. cit., p.83.
[1580] Op. cit., p. 84.

[1581] Exceto Esparta, op,. cit., p. 122.
[1582] Op. cit., 124.

gerais sobre o andamento, principalmente, da satrápia do Egito. Contudo, no caso da satrápia grega, não se pode dizer que temos uma miscigenação cultural, porque a unidade administrativa não mudou o que era realidade, gregos e macedônios continuaram tão perto e tão distantes quanto sempre foram. Por outro lado, etnicamente eram bastante semelhantes e nenhum autor consultado menciona um produto cultural greco-macedônico. Mesmo os filósofos emigrados não pareciam estar interessados em constituir família. Ou seja, os gregos não se misturaram aos macedônios e eles não se misturaram aos orientais no território greco-macedônico. Não de maneira impactante do ponto de vista populacional.

E o que dizer das outras satrápias? Elas efetivamente produziram uma cultura miscigenada? E o que isso quer dizer? A população miscigenada é o sintoma mais óbvio; os produtos culturais, um sintoma mais difícil de localizar.

A miscigenação deve ter sido mais rara quanto mais próximo do leste a satrápia. Supomos que os generais tenham levado para suas satrápias suas próprias mulheres e famílias e essas tenham se misturado pouco à população local. É o caso da mais famosa representante da linhagem macedônica, Cleópatra Lágida. Nenhum autor fala em significativo movimento de imigração no período helenístico nos termos aqui considerados. Quer dizer, não houve uma miscigenação populacional massiva, e nesse sentido, não houve uma civilização helenística; ainda que a população dessas localidades tenha sido cosmopolita. Vide Alexandria no Egito e Antioquia na Turquia, provavelmente fundada por Selêuco I Nicator. Restam os subprodutos culturais. Ou, dizendo de outro modo, fundiram-se as almas, não os corpos. Os críticos costumam falar de arte helenística, citando, invariavelmente, a *Vênus de Milo*, a *Vitória da Samotrácia* e o *Laoconte*. Não nos atreveremos a entrar profundamente nesse terreno, querendo dizer apenas, a título de superfície, que a arte helenística se caracteriza pelo fidelismo na representação, pelos temas heróicos, pela idéia de movimento nas esculturas e a busca da arte pela arte e não da arte a serviço de qualquer outro senhor. E no terreno da Filosofia, que nos interessa maiormente aqui, que autor e que livro podemos encontrar após a morte de Alexandre, os quais evidentemente seriam produto da chamada civilização ou Era helenística?

Alexandre morre em 323 a C.

E morre no oriente, a caminho de casa. Viu sua Macedônia, e sua mãe Olímpias (ou Mirtales, nome de batismo), pela última vez aos 23 anos e nunca mais. Que resultado cultural imediato o evento produziu no pensamento filosófico?

Se pensamos em produção de livros ou reflexões acerca do tema, nenhum. Não há um crítico sequer que faça menção à morte de Alexandre nos escritos dos filósofos helenísticos do período. E posteriormente o caso também parece ser o mesmo.

O reflexo indireto da morte de Alexandre sobre o estado de ânimo dos pensadores é a possibilidade de recrudescimento da instabilidade e estado de incerteza, pois se segue a ela mais conturbação social. Por exemplo, a expulsão de Epicuro de Atenas se dá por conta da morte de Alexandre e a esperança da Grécia se ver livre dos macedônios; e o que Epicuro tem a ver com os macedônios? Geneticamente, nada. Porém, uma das disputas de Alexandre com a Grécia era o que fazer com os soldados em tempo de retornar para casa. Principalmente aqueles restantes que conseguiram sobreviver a dez anos de guerra. Ele baixou um édito ordenando que as cidades os aceitassem de volta - lembremos que os gregos tinham o estranho hábito de romper completamente os laços com quem partia para fundar uma outra colônia; não se trata de colônia aqui, mas por contaminação imaginamos que o sentimento era o mesmo. Os soldados foram aceitos enquanto o poderoso estava respirando; bastou seu coração parar para que as suas leis e ordens fossem questionadas e

desobedecidas. Eis a íntegra do édito, provavelmente do ano 324 a C.: "O rei Alexandre aos exilados das cidades gregas. Nós não temos sido a causa de seu exílio, porém, exceto àqueles de vocês que se encontram sob uma maldição (i.e., sacrilégio ou assassinato - Alexandre fez também uma exceção no caso dos tebanos), nós devemos ser a causa de seu retorno a suas próprias cidades nativas. Nós escrevemos a Antipater acerca do assunto, e se ao final alguma cidade não desejar repatriá-los, ele pode constrangê-la a tal"[1583]. Não consta que Neócles, o pai de Epicuro, cidadão ateniense, de acordo com Lévy[1584], tenha lutado nas fileiras macedônias. Mas ele era militar exatamente no período de atividade dessas. Motivo para não ser bem vindo dentro da lógica aqui defendida.

O quanto esse deslocamento forçado influiu na produção de Epicuro? Difícil dizê-lo, mas certamente influiu. Porque, por exemplo, foi na Ásia Menor, após a expulsão, que ele se encontrou com o núcleo daqueles que formariam seus discípulos principais no Jardim[1585].

O estado das coisas afetou o ânimo e o pensamento dos filósofos? Lembremos que uma das teses aqui defendidas é exatamente essa, relacionando a situação político-social da época com a direção do pensamento; e aí vemos o *ensimesmamento* do Homem e a fuga da vida comunitária como segurança e possibilidade de felicidade. Metaforicamente falando, o tempo helenístico é o tempo no qual os filósofos fugiram da *ágora*. Claro que as *teses-queixas* dos pensadores são difíceis de ser localizadas com precisão, relacionado-se determinado evento histórico e a reflexão filosófica. Mas podemos localizar na concentração na ética, no afastamento da vida pública e civil, no enquadramento do outro como ameaça à felicidade pessoal, no interesse pelo fenômeno da felicidade e na proclamação de uma doença no meio social (particularmente em Epicuro), os reflexos diretos da situação social nos tempos helenísticos.

Para arrematar, devemos considerar que as duas maiores cidades do período helenístico são invenções macedônicas e, portanto, produtos típicos do período, quer dizer, sem a movimentação histórica conhecida por Helenismo, não haveria as cidades e, pois, tudo o que nelas houve e o que elas *produziram*, nesses termos, são frutos do fenômeno mencionado; mas no nosso terreno específico, a Filosofia, pouco há o que se falar relativamente a essas cidades. A sua produção filosófica não foi de vulto. Apenas para tentar listar, quais os filósofos ou escolas de filosofia são produto direto delas ou que se instalaram nelas vindos de fora? De Antioquia, nada; de Alexandria, três filósofos, dois médicos e um matemático. São os filósofos: Arius Didyme, Deodoro Cronos e Fílon de Alexandria. Os médicos: Herófilo e Erasístrato e o matemático, Euclides. Escolas filosóficas? Nenhuma comparável às maiores do período.

Esses produtos, somados aos emigrados para Atenas pós 323 a C, formam o núcleo maior dos chamados filósofos helenísticos. E aqui temos uma contradição importante, não notada ou desprezada pelos historiadores e historiadores da filosofia. Os dois eventos mais importantes do período helenístico não ocorrem nessa datação, mas antes de 323 a C.

Quer dizer, os historiadores estão errados em datar o começo do período helenístico no ano da morte de Alexandre, o correto seria datar em 338 a C., data da Batalha de Queronéia, porque esta marca o fim da civilização helênica, a Grécia perde sua autonomia e

---

[1583] Op. cit., p. 451.
[1584] Op. cit., p. 25.
[1585] Lévy, op. cit., p. 27, confirma a idéia e nos precisa as cidades pelas quais o filósofo passou, Colófon, posto de fixação após a expulsão, Mitilene e Lampsaco, locais da sua escola.

passa a conviver com formas políticas e culturais alienígenas. Todavia, o que distingue o período helenístico não é a fusão das culturas ocidental e oriental? O que exclui a Macedônia, tão ocidental quanto a própria Grécia? Positivo. Mas na sua origem, o fenômeno encontra também uma fusão ou um choque de civilizações e, por outro lado, é em Queronéia que começa a marcha macedônica para o oriente; é após a batalha que Felipe é empoçado, com a ajuda de Isócrates, enquanto comandante das forças da Liga helênica que marcharia contra os persas; e, por um acaso do destino, Alexandre é quem executa o serviço. Isto é, a gestação do que ocorreria no oriente começa 15 anos antes e é o seu marco inicial. A Grécia mistura-se ao ocidente para posteriormente fundir-se com o oriente. Para correção absoluta e maior facilidade de fixação, sugerimos que o ano de 338 a C. seja tomado enquanto a data de nascimento da civilização helenística; a morte de Alexandre não traz nada de novo no horizonte cultural do mundo antigo; a fundação de Alexandria no Egito, sim, poderia ter sido tomada enquanto um referencial mais apropriado da cultura helenística. A morte do imperador potencializa o que havia sido iniciado.

Qual o propósito de Alexandre em sua missão no oriente?

Alexandre era filho de um rei, e, portanto, tinha como missão continuar a administração do pai. Além disso, essa era a sua vocação. Agregue-se também a sua ambição pessoal de superar o pai nas conquistas e se eternizar na figura de um deus. Seu propósito era a conquista, ele nunca se preocupou em ser lembrado como um grande administrador nem tão pouco fazer seus súditos felizes. Em menor escala essa despreocupação era encontrada em seu pai, bem como a ambição. Felipe ainda teve o trabalho de organizar o seu reino, o que evidentemente traz na esteira a melhoria do estado. Como ilustração dessa melhoria, reportamo-nos a Green:

> "Em menos de quatro anos ele (Felipe) fez da Macedônia, um atrasado e primitivo reino, um dos mais poderosos estados no mundo grego. As ameaças às suas fronteiras se não foram removidas, foram, no mínimo, substancialmente diminuídas. O país tinha um seguro e na verdade principesco rendimento nacional, sem mencionar um legítimo herdeiro ao trono. Um formidável exército novo estava sendo treinado, enquanto os fronteiriços reinos estrangeiros estavam começando a demonstrar algum rancoroso respeito pela soberania dos Argeades"[1586].

Mas de Alexandre, não temos qualquer notícia de índices para avaliação, como investimentos na agricultura, melhoria das condições de saneamento e higiene, considerações sobre a política de boa vizinhança, etc. Nem notícias de poder estatal, como as reportadas à Felipe, que podem ou não significarem um melhoria geral para os cidadãos (ficamos no escuro também relativamente a Felipe, mas para alguma porção da população, a nobreza e os militares, certamente ele representou progresso). Temos sim, uma política de intimidação, como a praticada contra a cidade de Tebas, simplesmente arrasada pelo general, tanto por recusa em obedecer às suas ordens, quanto para servir de exemplo às outras cidades gregas.

> "Nenhum desastre anterior dessa espécie jamais tinha atingido o mundo grego com tamanho terror e assombro como a aniquilação de Tebas. A catástrofe siciliana de 413 tomou lugar além-mar e a própria Atenas sobreviveu a ela. Platea era uma pequena cidade, Melos, uma ilha insignificante. A derrota espartana em Leuctra em 371 foi uma questão de prestígio, não de extermínio. Tebas, todavia, uma das mais antigas e distintas cidades-estados de toda a Grécia, foi totalmente destruída e sua

[1586] Op. cit., p. 32.

> população submetida ao terrível destino conhecido como *andrapodismós* – total deportação e escravização. Essa não foi, podemos notar, absolutamente, uma operação sem lucros. Da venda dos prisioneiros, o Tesouro macedônico contabilizou 440 talentos[1587], ou, na média, 88 dracmas por cabeça. O efeito imediato da ação foi tudo aquilo que Alexandre poderia ter desejado. Ocorreu uma corrida generalizada entre as cidades-estados gregas para se desculparem e implorarem perdão por seus 'erros' (quer dizer, não adesão imediata aos propósitos de Alexandre)"[1588].

Alexandre em primeiro lugar queria saber de si, em segundo lugar, também e em terceiro, idem. Lembremos, para ilustrar a idéia fixa e o egocentrismo, que quando de sua morte no retorno para casa, o pensamento não era governar, mas conquistar ainda mais, a Arábia e as costas do Atlântico, não descansar e se fazer um grande e justo rei. Por outro lado, o retorno só foi iniciado por pressão das tropas, que já não suportavam mais anos de batalhas e privações. Alexandre cedeu, portanto, à ameaça de perder a sua posição de general e ver desmantelado o seu exército, fundamento primeiro dos seus passos.

Que tipo de administração foi aplicada às terras invadidas? Alexandre baseava suas conquistas exclusivamente em seu desejo de dominação? No direito natural que ele alegava possuir, conferido pelos deuses do Olimpo?

Como vimos brevemente logo atrás, Alexandre estava interessado em conquistar e não em administrar, o que implica em retirar somas fabulosas após a conquista e depois deixar uma guarda para vigiar a nova situação das coisas. E como veremos adiante, a sua política consistia em basicamente deixar as coisas como estavam antes de sua chegada, ou seja, a mínima interferência, a renomeação da terra conquistada, e, supomos, a cobrança de tirubutos[1589]. Tal política levou o nome de *assimilação*.

Apesar de não termos encontrado indícios de uma teoria do direito na bibliografia consultada, Alexandre se valia do mesmo princípio que norteou seu pai e que povoava a cabeça de muitos gregos (Isócrates, por exemplo): o reparo à agressão cometida anteriormente pelos persas. Isso justificaria uma campanha contra eles. Não esqueçamos que ele herdou de Felipe o posto de *hegemon*, em tempos de paz, e *strategos autokrator*, em campo de batalha[1590], de seu pai, e agia sob a legenda não de Alexandre, mas da Liga Helênica. Contudo, o que dizer das regiões dominadas para além de Persépolis? A sua invasão se explicaria na medida em que eram satrápias do Grande Rei - assim era chamado o rei dos persas-, e, portanto, terras que igualmente deveriam ser justificadas, por reparo do passado ou ameaça futura. E terras para além dos domínios do Grande Rei? Aí Alexandre inventava uma razão qualquer, como a investidura divina. Logo após Gaugamela, a última batalha contra Dario, as justificativas para a campanha pan-helênica foram trocadas, já que tinham acabado de perder a razão de ser:

Quer dizer, a filosofia do direito bem aplicou-se no caso de Alexandre, achar justificativa para o querer pessoal do mais forte.

Quantos e quais foram os governos que reinaram entre a morte de Aristóteles e a invasão macedônica da Grécia?

[1587] 1 talento equivaleria, aproximadamente, a 57 libras.
[1588] Green, op. cit., p. 149.
[1589] Nossas fontes são omissas a respeito.
[1590] Ver nota 1326, logo acima, p. 280.

É em 338 a C. que Felipe derrota uma coligação de atenienses e tebanos em Queronéia (ou seja, a Grécia inteira não estava representada nesta guerra).

Quando Alexandre parte para a Ásia, ele deixa como *strategos*, general, de toda a Europa, Antipater. Durante a administração de Antipater o que acontecia à Atenas ou à Grécia?

A presença de oradores é marcante. Eles influenciavam nas decisões políticas, como vimos no caso de Demóstenes. Isso indica que tínhamos a presença de uma democracia na vida institucional grega. Mas de que ordem? E a quem ela abarcava? A divisão de poderes era feita de que maneira? Qual o nome daquele que respondia pela cidade? E, em compensação, qual posto ocupavam tais oradores, como Demóstenes, se é que ocupavam? Desde o tempo de Demóstenes, o poder em Atenas estava na dependência das decisões da assembléia, e essa alternou o seu poder entre democratas e realistas ou monarquistas, e tomando conta da cidade, os macedônios, ora sob o mandato de um pretenso salvador, ora sob os tacões de um declarado déspota[1591].

Dizendo de outro modo, quem respondia pelos destinos de Atenas era a *Assembléia* ou *Eclésia*, e essa era influenciada diretamente pela atuação dos oradores ou políticos como Demóstenes, Isócrates e Esquines. No período marcado, 338-323 a C., de ocupação filipina e depois alexandrina, a estrutura não mudou; o governo macedônio apenas nominalmente dominou a Grécia e especificamente Atenas. Não houve uma ocupação de colonos macedônios e tinha-se a presença de Antipater e seu exército para vigiar as coisas. Onde ficava Antipater? Em Atenas? Com um governo provisório? Nas fronteiras, à espera de alguma movimentação bélica. Permanecia em lugares diferentes em momentos diferentes, dependendo da necessidade. Por exemplo, no ano de 331 a C., enquanto Alexandre lutava em Gaugamela contra Dario, ele combatia o rei Agis de Esparta em Megalópolis, cidade logo ao norte de Esparta, na Arcádia[1592].

Com a morte de Alexandre, os gregos, e particularmente os atenienses, sonharam com a liberação final de suas terras do jugo macedônico. Então, quem aparece em cena mais uma vez? O velho e corrupto Demóstenes, instigando para que se aproveitasse a ocasião e se investisse e derrotasse os invasores de uma vez por todas. As cidades gregas foram convocadas para uma guerra de liberação, que ficou conhecida como *Guerra Lamiana.*

A "Guerra Lamiana" ou "Guerra Helênica" foi lutada pelos atenienses e seus aliados aetólios, locrianos e fócios contra os macedônios na Tessália, durante o inverno de 323-322 a C. Leva esse nome porque os aliados gregos conseguiram isolar as forças de Antipater na cidade de Lamia, localizada na encosta sul das Montanhas Othrys, no golfo Malico, e notável por suas fortificações. A justificativa para o ataque aos macedônios teria sido o édito de Alexandre ordenando que as cidades gregas recebessem de volta os seus exilados, o que agradou a maioria das cidades, exceto Atenas e Aetólia[1593]. Incentivados principalmente por Hypereides, um convicto orador anti-Macedônia e demagogo, os atenienses, na esperança de amalgamar uma nova liga anti-Macedônia, lembremos de Queronéia, apontaram o ateniense Leóstenes como o general das forças aliadas. Ele acabou morto logo no começo da guerra, em 323. O total das forças gregas provavelmente fosse de 25.000 soldados, sendo 10.000 atenienses, 12.000 etólios e o resto, de mercenários[1594]. Antipater, limitado pelo fato de a maior parte do exército macedônio se encontrar no

[1591] Detalhes à frente, no estudo de *Alexander to Actium.*
[1592] Ver Green, op. cit, p. 309.
[1593] Diodorus Siculus, XVIII.8-11.
[1594] Westlake, H. D. The Aftermath of the Lamian War. "Classical Review 63", 1949.

oriente com Alexandre, conseguiu reunir somente 13.000 soldados [1595]. Após algum sucesso inicial, os aliados, apoiados também pelos tessalianos, que mudaram de lado, foram derrotados definitivamente na Batalha de Crannon, Tessália, em 322 a C. Para isso, Antipater contou com o apoio chegado do oriente, 20.000 soldados de infantaria e 1.500 cavaleiros, trazidos por Leonatus. O general Craterus esteve na batalha final junto aos macedônios; do lado aliado, o substituto de Leóstenes foi Antiphilus.

Antipater fez pactos de paz separadamente com cada uma das cidades agressoras. Relativamente a Atenas, uma referência importante, porque aponta uma mudança constitucional: os atenienses tiveram que dissolver seu governo e estabelecer um sistema plutocrático, no qual apenas aqueles que tivessem riqueza igual ou superior a 2.000 dracmas seriam ou continuariam cidadãos. O motor da medida foi a crença de que os elementos mais pobres da sociedade foram os que inicialmente a compeliram à guerra[1596]. O inquestionável inflamador Hypereides foi condenado à morte, mas fugiu, sendo provavelmente capturado e morto na Euboea. O interminável Demóstenes dessa vez terminou, porque é provável que Antipater o tenha forçado a cometer suicídio por sua instigação à guerra [1597].

Portanto, a presença macedônica durante os anos de Felipe e Alexandre não alterou a composição do estado ateniense. Alteração ocorrida durante os anos de dominação de Antígono Gonatas. Pelo menos, parte deles, pois esse teria governado de 283 a 239 a C. Os parâmetros de Nizan, que apontam para mudanças e agitações, são os anos 307 e 261 a C[1598]. Entre 323 e 319, Antipater teria sido o controlador geral dos estados gregos. A seguir sucedem-se Polysperchon e Cassandro, sempre confrontados com os poderes locais. Émile Bréhier nos oferece preciosas informações para esclarecimento do caso:

> "Conhecemos as grandes linhas da história política da Grécia nesta época; é um campo fechado em que se enfrentam os sucessores de Alexandre, principalmente os reis da Macedônia e os Ptolomeus. As cidades, ou ligas de cidades, não sabem fazer mais do que apoiar-se em uma das duas potências para evitar serem dominadas pela outra. A constituição das cidades muda pela vontade dos senhores do momento que, conforme o caso, se apóiam no partido oligárquico ou democrático. Atenas, em especial, nada faz senão sofrer passivamente os resultados de uma conflagração que se estende por todo o Oriente. Depois de uma vã tentativa para recuperar sua independência, Atenas se entrega, pela paz de Demades (322), ao macedônico Antipater, que estabelece ali o seu governo aristocrático e torna-se dono de toda a Grécia. Há um momento em que o regente da Macedônia que o sucede, Polysperchon, restabelece a democracia em Atenas, para assegurar uma aliança (319); mas Cassandro, o filho de Antipater, expulsa a Polysperchon, restabelece o governo aristocrático em Atenas, sob a presidência de Demétrio de Falére, e se mantém na Grécia apesar dos esforços dos outros diadocos, Antígono da Ásia e Ptolomeu, que se apóiam na liga das cidades eólias contra ele. Em 307 verifica-se nova mudança. Demétrio de Falére é expulso de Atenas pelo filho de Antígono da Ásia, Demétrio Poliocertes, que devolve a Atenas sua liberdade, desempossa o macedônio da Grécia inteira e se proclama seu libertador. Os atenienses, abandonados por ele, são bastante fortes para deter, com o auxílio da liga etólia, a Cassandro da Macedônia, que passa as Termópilas em 300 e é derrotado em Elatéia. Alguns anos (295) depois da morte de

[1595] Diodorus Siculus, XVIII.12.
[1596] Diodorus Siculus.XVIII.17-18.
[1597] *Oxford Classical Dictionary* (1970). pp 535. Dobson. J. & pp 331. Cawkwell, G.
[1598] Ver a referência de Nizan em *Segundo aspecto....*

> Cassandro, Demétrio Poliocertes toma o trono da Macedônia, que seus descendentes conservarão. A partir desse momento, a influência macedônica predomina em Atenas quase sem oposição; apenas em 263, no reinado de Antígono Gonatas, filho de Demétrio, Ptolomeu Evergetes se declara protetor de Atenas e do Peloponeso e Atenas, sustentada por ele e pela Lacedemônia, faz um último e vão esforço para recuperar sua independência (Guerra de Cremônides). Desde então, não encontra mais sucesso. Contudo, a resistência aos macedônicos ainda está viva no Peloponeso, onde a Macedônia planeja apoiar sua influência nos tiranetes das cidades. Em 251, Arato de Sicione estabelece a democracia em sua pátria, e depois, tomando a presidência da liga aquéia, expulsa os macedônicos de quase todo o Peloponeso e reconquista Corinto. Mas, apesar de seus esforços, e ainda que planeje corromper com dinheiro o governador macedônico da Ática, não pode fazer entrar na liga os atenienses e busca apoio em Ptolomeu. É conhecido o triste fim deste último esforço da Grécia pela sua independência; Arato encontra diante de si um inimigo grego, Cleómenes, rei de Esparta, renovador da antiga constituição espartana e aspirante a exercer de novo a hegemonia no Peloponeso. Contra tal inimigo, Arato chama como aliado os reis da Macedônia, os quais, desde a morte de Polícrates, eram tradicionais inimigos das liberdades gregas. Antígono Doson e seu sucessor, Felipe V, o ajudam, efetivamente, a derrotar Cleómenes, mas voltam a se apoderar da Grécia até Corinto. Arato é vítima de seu protetor, que o envenena, bem como a dois oradores atenienses que gostavam do povo em demasia. Por fim, os romanos, no ano 200, livram os atenienses do jugo macedônico, mas não para lhes dar a independência"[1599].

A luta se fez então. Pela autonomia. Quer dizer, houve simultaneamente a luta e a fusão de culturas.

Entrementes a política externa, a situação em Atenas era de luta e conflito intestino. Phocion[1600] lutava para manter as coisas em ordem, mas era capaz, de acordo com o que se deduz de Droysen, de relevar a morte de um embaixador por estrangeiros durante uma visita oficial[1601]. E o silêncio, por outro lado, parece ser reflexo do silêncio do próprio povo. Silêncio que foi adotado por Phocion inclusive durante os bastidores do decreto de Polysperchon se auto-proclamando governador da Grécia: ele sabia do decreto na Macedônia e se calou até que ele viesse a público. A resposta de Phocion? Mostrar-se doce aos atenienses, ganhar o povo com favores e festas públicas.

Ocorre que o decreto falava que todos os atenienses agora tomariam parte das decisões do governo de Atenas, o que significava o enfraquecimento do poder de Phocion.

Phocion evidentemente rejeitava a autoridade de Polysperchon e manobrava para garantir seus próprios interesses. Uma dessas manobras era o apoio que ele conferia a Nicanor, comandante de uma guarnição na cidade de Munychie, a qual era aliada dos atenienses. Esses avisavam que Nicanor representava uma ameaça e que deveriam tomar medidas contra ele. Quando finalmente Phocion convocou Nicanor para uma reunião no Pireu, com

---

[1599] História da Filosofia, *Librairie Felix Alcan*, 1928, p. 198.

[1600] C.402-318 a C. Alcunha, O bom. Estadista e estratego e assunto de uma das 'Vidas paralelas' de Plutarco. Foi eleito 45 vezes como estratego. Ocupou vários cargos na administração ateniense. Em 320 estava no controle total de Atenas (sob Antipater) e o decreto acabou por opô-lo tanto aos cidadãos livres atenienses, como a Polysperchon, que arranjou sua execução na própria Atenas.

[1601] Op. cit., p. 516.

ele salvaguardado, Dercyllos, o estratego da região, tentou prendê-lo. Nicanor foge e como vingança ocupa os muros e os diques do Pireu e os portos de Atenas[1602].

É claro que na cabeça de Nicanor fica a suspeita de participação de Phocion na armação do plano para sua captura. Por sua vez, Phocion convoca as forças gregas, contudo, sua autoridade está em baixa e ele não consegue mais a obediência dos cidadãos. Então ele e mais dois embaixadores, Conon e Clearchos, são enviados para tratar com Nicanor em nome do povo de Atenas, mesmo porque o socorro pedido a Polysperchon demoraria a chegar[1603]. Polysperchon não era a primeira opção de Phocion, todavia... A resposta de Nicanor foi para eles conversarem com seu chefe, Cassandro.

Quer dizer, muitas autoridades mandavam ou tentavam mandar na vida grega, e, sabemos, na casa onde manda mais de um patrão, há sempre confusão.

Por sua vez, os atenienses se encheram de alegria, supondo já terem reavido seus portos e reconquistado a independência. Houve um movimento de imigração para Atenas, que então viu suas ruas cheias dos exilados pelo decreto de 322 (estes vieram acompanhados por Alexandre, filho de Polysperchon, e suas tropas), estrangeiros, sem-destinos, escravos fugitivos e vagabundos de toda espécie[1604].

O partido democrático, de volta à ação, convocou uma assembléia para decidir o futuro de Atenas, visto que Alexandre, filho de Polysperchon, não havia atacado Nicanor e nem declarado guerra a Cassandro. Havia a suspeita de que ocultamente os oligarcas estavam negociando com Alexandre.

Ficou decidido que Phocion fosse destituído de seu cargo de estratego e outro fosse nomeado. Junto com Phocion, outros ilustres foram destituídos, entre eles, Callímedon, Charicles, Hegemon, Nicócles e Demétrio de Falére[1605].

Alguns preferiram fugir, outros, como Phocion, escolheram se render. A acusação era traição à pátria e o castigo, o exílio ou a morte. Ou seja, não se tratou apenas de uma simples perda de emprego.

Phocion foi entregue por Alexandre a Cassandro, com a recomendação de não lhe fazer nenhum mal, pois ele havia muito colaborado com seus interesses.

Ocorre que os embaixadores que conduziam Phocion e os outros prisioneiros encontraram pelo caminho, exatamente no burgo de Pharyae, na rota de Elatéia para Termópilas[1606], (o rei) Felipe Arrhidaeos e o exército macedônio, que haviam entrado na Grécia para fazer executar o decreto de liberação onde quer que ele fosse necessário e o próprio Polysperchon. Droysen não diz se esse encontro foi um ato de traição ou um acaso inevitável, já que o destino era Cassandro. De todo modo, ficou deliberado o que fazer com os prisioneiros. O resultado, o seguinte: um dos amigos de Phocion, Dinarco de Coríntio, que havia se ajuntado por solidariedade a Phocion, foi imediatamente torturado e morto por Polysperchon. As partes, sob intenso tumulto, se acusaram e se defenderam, e a deliberação foi a de enviar os prisioneiros a Atenas, para que a assembléia do povo decidisse o que fazer.

Com não menor alvoroço, Phocion e seus colegas de julgamento foram recebidos pela assembléia, durante um episódio que Droysen considera simultaneamente um terrível

---

[1602] Op. cit., p. 517.
[1603] Idem.
[1604] Op. cit., p. 518.
[1605] Op. cit., p. 519.
[1606] Idem.

desacordo e uma completa injustiça e o primeiro marco da restauração da democracia em Atenas[1607].

Phocion e seus pares não foram ouvidos na assembléia. Eles até tentaram falar, mas o tumulto era tamanho, que apenas as primeiras fileiras de assentos conseguiam ouvi-los. Por outro lado, a assembléia estava cheia de elementos repatriados e que agora destilavam todo seu ódio contra aqueles que julgavam culpados. As acusações contra Phocion e os demais remontaram à Guerra Lamiana e se resumiam em traição à pátria, dissolução da democracia e subversão das leis. Phocion acabou por gritar que o condenassem à morte, mas libertassem os outros[1608]. No que também não foi ouvido. Ele e seus amigos acabaram por entornar a cicuta e seus corpos foram abandonados sem enterro fora do território ático, em 318, quando, nos diz Droysen [1609], os preceitos de Delos diziam que nenhuma execução devia ser praticada. A morte de Phocion chocou tanto a Droysen, que ele o chamou de 'último homem de honra que ainda evocava os dias melhores'[1610]. Não se deve atribuir a responsabiliade da execução de Phocion ao povo que, restituído ao poder, quis vingança contra aqueles que apoiaram a oligarquia, mas à força à qual o povo esteve preso durante toda a sua vida e que, sem estar disposto a servir à democracia, se fez de instrumento contra um inimigo que disputava a dominação de Atenas. Ou seja, os próprios oligarcas, ou simpatizantes, oficiais ou não, em uma intriga política.

Polysperchon acreditou sublevar completamente Atenas contra a causa de Cassandro pela morte de Phocion e dos outros oligarcas, garantindo assim uma boa posição para a guerra que se aproximava.

A monarquia de Alexandre existia apenas nominalmente.

Relativamente ao ponto central aqui, a *Guerra na Grécia*, resumimos que ela não revela particularmente nada sobre a situação em Atenas e toda a questão se concentrou no Peloponeso e no Ponto, nas portas de Atenas. Praticamente não envolvendo nenhum conflito nesta última, apenas ameaças e cercos[1611].

Em 311 a C. A paz é assinada e Alexandre, de 12 anos, filho de Roxane e Alexandre, o grande, é colocado no trono, sob a tutela de Cassandro, estratego da Europa. Mas diante do crescimento do sentimento pró-monarquia e pró-Alexandre, Cassandro, que mantinha o infeliz príncipe em cativeiro, manda que o governador de Amphipolis, Glaucias, execute tanto ele como sua mãe[1612].

Droysen nos resume a situação trazida após a paz de 311(anos 308-306)[1613]. Dando-nos a certeza de que nunca mais a Grécia, Atenas especificamente, seria a gloriosa dos tempos da democracia, porque a sua estrutura política não permitia adaptações aos novos tempos. Trata-se de uma forma de vida congelada no passado.

Por outro lado, oferece-nos o historiador exatamente o que precisávamos, a tipificação da vida ateniense após a morte de Alexandre e durante os anos dominados por conflitos entre

---

[1607] Op. cit., p. 520, 521, e 522.

[1608] Op. cit., p. 520.

[1609] Op. cit., p. 521 e nota 2.
[1610] Op. cit., p. 522.
[1611] Ver, por exemplo, mais atrás, p. 395.
[1612] Op. cit., p. 615.
[1613] Ao longo do capítulo 3.

as autoridades interna e externa, sendo que essa subdividia-se entre os partidários da realeza e os da legitimidade do poder calcada no território. 'Realistas' e 'territorialistas'.

Em 311 ocorreu o tratado de paz entre Selêucos, Antígono e Ptolomeu. A liberdade passou a ser um sonho, no entanto. Porque a democracia não se realizava e a administração era entregue a estrangeiros sob o comando de Cassandro ou mesmo nacionais sob o mesmo comando[1614].

Nenhuma independência real ocorreu aos estados helênicos. Quer dizer, foi nominal a libertação trazida pelos acordos de paz. Eles estavam cercados de potências superiores em força, e alguns deles, apesar dos soldados aguerridos e dos mercenários, eram pobres demais para sustentar uma guerra e invejosos e raivosos demais uns com os outros para formarem uma aliança contra o inimigo comum. A burguesia estava degradada inconsertavelmente para que se esperasse a partir dela o soerguimento da nação. No estado das coisas, Droysen nos diz que foi preciso a mão de ferro das monarquias para colocar estabilidade em uma mentalidade política que conhecia somente o particularismo e a vida municipal. Vale a pena transcrever como ele explica a falta de capacidade dos gregos em se adaptar às mudanças políticas, o que, no fundo, representa a sua morte:

> "Essas mesmas qualidades (particularismo e vida municipal) que tornariam os gregos tão incomparavelmente aptos a se tornarem a levedura, o fermento que iria transformar os povos da Ásia e empurrá-los adiante, as tornariam incapazes de seguir, nos estados independentes, o desenvolvimento da nova vida; os tipos tradicionais de sua organização social, em contradição com as teorias dos homens políticos, as tendências do tempo, os votos e as idéias dos particulares, e mesmo com os recursos e os meios desses pequenos estados, se tornaram formas vazias e incômodas, qualquer coisa de paralizada e de paralizante, uma ficção mentirosa, desprezível e desprezante"[1615].

A seguir, Droysen nos oferece o que chama de 'sintomas' da confusão no mundo grego da época: todos os partidos políticos tinham seus adeptos e suas disputas se repetiam amiúde, com vitórias, derrotas, vinganças sangrentas e represálias furiosas[1616]. Os generais estrangeiros apareciam, pilhavam e partiam com a riqueza; outros apareciam na sequência para punir, pilhar de novo e deixar os partidos em sua exasperação recíproca. Apareciam igualmente tiranos, aventureiros atrás de fortuna, dominação e prazeres, mercenários, guarnições estrangeiras que não respeitavam lei, moral, propriedade nem a integridade das famílias; proscritos reintegrados pela força das armas e colocados à cabeça do estado, traidores empanturrados de riqueza, as massas empobrecidas, imorais, indiferentes aos deuses e à pátria (o que é compreensível, visto que a pobreza gera naturalmente tal comportamento e o que Droysen não comenta), a juventude bestializada pela profissão dos mercenários, utilizada pelas filhas do prazer (as colunas da prostituição), desarranjada pelas filosofias de ocasião; uma dissolução universal, uma agitação sufocante, uma exaltação febril à qual já sucedia o embrutecimento. Esse é o quadro pelo qual Droysen descreve a vida grega daquele tempo, o ano de 311 e o entorno desse[1617].

Em contrapartida, Droysen celebra as cidades helênicas da Ásia menor, da Trácia, das ilhas e do Ponto, pois a liberdade dessas já havia sido reduzida à autonomia comunal, ou, o ideal grego possível. Diz-nos o acadêmico:

[1614] Op. cit., p. 630.
[1615] Idem.
[1616] Op. cit., p. 631.

[1617] Idem.

"Para todo o resto, elas estavam na dependência seja de Antígono, seja de Lisímaco, seja de 'dinastas' ou tiranos nacionais; feliz Rodes, Cyzique, Bizâncio, as quais a situação particular de estados comerciais, sua política prudente e moderada, assegurava uma neutralidade respeitável; feliz Sicília, na qual o grande aventureiro Agathocles galvanizou novamente a fibra política pelas vitórias na África; feliz a própria Magna Grécia (a costa meridional da península italiana, compreendendo também a Sicília. Nos dias de hoje, responde às regiões costeiras da Campana, Calábria, Basilicata Apúlia e Sicília), na qual a rica Tarente, com seu governo sábio e mestre de si, ofereceu mesmo às pequenas cidades o sentimento de que elas tinham ainda um ponto de apoio! Mas na Hélade (Grécia Central), no Peloponeso, não havia mais do que escória; nas cidades, grandes e pequenas, mais do que miséria crescente, dissolução política, desespero: milhares de seus habitantes foram se aliar a Ophélas (*estratego* de Cyrene, trai a Ptolomeu, se alia a Agathocles e acaba sendo morto por este), para procurar o repouso e a paz na distante Líbia e esquecer de sua pátria em um mundo novo"[1618] .

Os anos de guerra 316-311 afetaram principalmente as regiões costeiras, Argos, Achaia e a Élida. Em 308 elas caíram sob as forças de Cassandro e de Polysperchon. Mégara foi cedida por Ptolomeu a Cassandro e ocupada, como Argos, por uma guarnição macedônia. A Messenia e a Élida, antes devotadas a Antígono, tiveram o mesmo destino. O Peloponeso unido sob uma só força, mais uma vez ficou no projeto. A união seria um bem para a região, que alternava os seus dominadores[1619].

Mas, sobretudo, é Atenas a cidade que resume o tempo em questão. Façamos um apanhado do que nos diz Droysen, com essas informações, acreditamos estar respondendo defintivamente à pergunta sobre o que aconteceu nos anos próximos ou próprios do aparecimento das escolas filosóficas helenísticas.

"É Atenas que nos dá a idéia mais clara desse tempo miserável. Quantas vezes, desde a Batalha de Queronéia, o partido dominante, a política da república, não mudou! Enfim, no outono de 318, a vitória de Cassandro deu ao estado uma forma que era qualquer coisa que se queira, menos uma democracia.

Aquele que o povo elegera como administrador do estado e que Cassandro aceitou, foi Demétrio, filho de Phanostratos de Falére; ele havia crescido na casa de Timóteo e havia sido formado pelo ensino de Teofrasto nas ciências e na política; tratava-se de um homem que tinha tanto talento quanto vaidade, de uma cultura literária extensa, sem caráter em política, de resto, um homem prático, que sabia se fazer obedecido em todos os seus espaços. É possível que, em seus primeiros anos, ele tenha vivido como filósofo, que sua mesa tenha sido assaz frugal e que nela não tivesse mais do que 'azeitonas ao vinagre e queijo das ilhas'. Mesmo quando mais tarde ele se tornou o senhor da cidade, se mostrava, diziam alguns, benévolo, ineligente, excelente homem de estado; mas outros o reprovavam por ter empregado às necessidades da adminitsração e da armada apenas a menor parte da renda da cidade[1620], que ele havia feito acumular, com o aporte dos subsídios egípcios e macedônios, até a 1200 talentos, e de ter dispensado o excesso seja para as festas públicas e o fausto exterior, seja em orgias e descaminhos. Este homem que, por seus preceitos, desejou ser o restaurador dos costumes em Atenas, os corrompeu ele mesmo por seus exemplos mais que

[1618] Ibidem.
[1619] Ibidem.
[1620] Segundo uma inscrição, ele teria sido cinco vezes *estratego* e uma vez *hiparco* – comandadante de uma hiparquia ou divisão de cavalaria no exército grego. Nota 2, op. cit., p. 633.

> supeitos[Segundo Douris, Demétrio estabeleceu leis para os outros, mas ele próprio vivia sem lei. Diógenes Laércio o confirma e Pausânias o chama de 'O tirano de Atenas'[1621]]"[1622].

Caracterizando a vida social de Atenas, Droysen mostra que a afetação não era exclusividade de Demétrio. Aliás, o mesmo cenário encontramos na Roma de Sêneca.

A mais coquete e abandonada leveza e a cultura delicada, amável e espiritual, depois conhecida pelo nome de 'Aticismo', eram os traços característicos da vida de Atenas à época. Como exemplo, temos o fato de que era de bom tom freqüentar as escolas filosóficas, como a de Teofrasto, discípulo de Aristóteles, que teve uma popularidade jamais conhecida pelo mestre: era capaz de reunir até 2.000 alunos em torno de si [1623]. E apesar da popularidade, obra de seu gênio, jamais conseguiu a profundidade *de* mestre. Temos de perguntar se popularidade e profundidade não são elementos irreconciliáveis. Stilpon de Mégara superou a todos os filósofos populares em Atenas. Era uma convulsão quando ele chegava por lá. O que é possível subentender de Droysen, é que a Filosofia se tornou um evento de salão ao invés de uma pequisa séria.

"Da vida da família, da castidade, do pudor, não havia mais dúvida em Atenas; se quisermos insistir, tratava-se do máximo; toda a vida se passa em frases e em tiradas espirituosas, em ostentação, em atividade esgotante" [1624]. O que era de se esperar, pois a castidade e o recato não caberiam em tal ambiente.

A dinâmica da relação entre o elemento nativo e o elemento estrangeiro foi a do paternalismo: os atenienses se comportavam como crianças pedindo graças ao pai todo poderoso. Claro que o comportamento não devia ser total e haveriam oposições, contudo, o relato de Droysen é generalizador:

> "Atenas colocava aos pés dos poderosos a homenagem de seu louvor e de seu espírito, e aceitava em troca suas doações e liberalidades; quanto mais ela se tornava oligarca, mais se fazia servil, o estado desempenhava diante dos reis e dos poderosos o papel de parasita, de bajulador famélico, e não se envergonhava de comprar elogios e prazeres ao preço de sua própria vergonha. Temia-se somente o tédio ou o ridículo, e tinha-se os dois até a saciedade. A religião havia desaparecido e o indiferentismo do livre pensar tinha feito apenas desenvolver mais ainda a superstição, o gosto pela magia, as evocações e a astrologia; o fundo sério e moral da vida, expulso dos hábitos, dos costumes e das leis pelo raciocínio, estudado teoricamente nas escolas dos filósofos e tornado o objeto de discussão e de querelas literárias; os dois sistemas que deram o tom nos séculos seguintes, o Estoicismo e o Epicurismo, nasceram nesse tempo em Atenas"[1625].

Ou seja, Droysen além de caracterizar precisamente o período que procurávamos, relaciona diretamente tempo e forma de pensamento, o que buscamos defender o tempo todo neste trabalho. A conexão causal por ele proposta, visível na última frase, mostra o quanto estamos corretos em apostar na virada temática da Filosofia para a moral e para a felicidade. Ainda, nos informa que peças cômicas e o autor Menandro são fontes para a leitura moral da época.

[1621] Op. cit., p. 634, nota 1.

[1622] Op. cit. p. 633. Para os detalhes da luxúria e da licenciosidde de Demétrio (que Droysen condena num tom moralizador), sem falar da confusão entre o privado e o público, veja-se a página 634, op. cit.

[1623] Op. cit., p. 634.

[1624] Op. cit., p. 634.

[1625] Idem.

Demétrio passa dez anos à frente do governo de Atenas, 311- 301a C. E Droysen pinta da sua administração um quadro ainda mais negro. Para ele, Demétrio representou mais devastação do que os anos de guerra:

> "Nada, talvez, foi mais pernicioso para Atenas do que esta paz de dez anos passada sob a autoridade de Demétrio; com a luta dos partidos também desapareceu a última oposição, a última excitação que podia oferecer ainda algum interesse sério aos espíritos, ela havia dado lugar a um marasmo repugnate e imoral; o espírito público foi perdido sem volta, e a liberdade renascente outra vez não seria mais do que uma caricatura entre os desdendentes dos valentes de Maratona" [1626].

Há um porém nas observações severas de Droysen: o caos moral e espiritual não se fez acompanhar de um caos financeiro. Ao contrário, durante o período de regência de Demétrio, houve prosperidade econômica, baseada principalmente no comércio da cidade e havia abundância de todos os bens necessários à vida [1627]. Em tempos de guerra, bem podemos imaginar o que significa tal equilíbrio. Os adversários e os críticos de Demétrio (dentre os quais certamente se encontra Droysen), exemplificados no nome de Democharés, apesar de destacarem o avanço econômico, o atacavam sob a alegação de agir desavegonhadamente sob as ordens de Cassandro e de ter despojado a glória de sua pátria sem qualquer constrangimento[1628]. Temos então uma crítica imaterial ao governo de Demétrio. Mas quem, de barriga cheia, reclama da ausência da glória e do espírito elevado? Além de Democharés e Droysen, devemos lembrar que os altos valores faziam parte do sentimento nacional grego, que durante o século de Péricles havia chegado ao apogeu. Lembremos também de Aristóteles, tão orgulhoso de ser homem e não mulher, grego e não bárbaro. Esse descontetamento poderia ser traduzido em revolta e derrubada do governo? Colocando, por outro lado, as benesses materiais em risco?

É preciso cuidado ao se ler Droysen. Porque ele pode parecer contraditório. Quer dizer, quando condena Demétrio, e fala da degradação moral de seu tempo e daí a decadência do espírito grego, logo a seguir ele aponta para uma efervescência na mesma cidade antes condenada e fala em 'civilização':

> "Atenas parece sobretudo ter tirado muitos benefícios da extraordinária afluência de estrangeiros atraídos pela civilizacao, as heteras, a ciência, as artes e o comércio. Os pedidos afluíam nos ateliers dos artistas: em 30 dias, diz-se, 360 estátuas foram levantadas por decreto do povo apenas para Demétrio, e os artistas atenienses trabalhavam para as cortes dos potentados e para as novas cidades que eles fundavam. O comércio devia ser, por esse tempo, mais animado do que nunca e rivalizar com o de Rodes, Bizâncio e Alexandria. A população da Ática, segundo um censo que teve lugar provavelmente no archontado de Demétrio (309), contou 21.000 cidadãos, 10. 000 estrangeiros e 400.000 escravos: tratava-se de uma cifra considerável para um território de pouco mais de 40 milhas quadradas" [1629].

Esses números podem ser apócrifos[1630], mas atestam que era um privilégio morar em Atenas, ainda.

Se não consegue atacar o governo de Demétrio por sua ausência de grandiosidade e pela morte da filosofia legítima, não a de salão, bem como a da cultura grega em seu apogeu,

---

[1626] Op. cit., p. 635.

[1627] Idem.
[1628] Ibidem.
[1629] Ibidem.
[1630] Confira-se nota 4, op. cit., p. 635.

Droysen aponta outras características para justificar sua arremetida contra o dirigente: a anti-democracia e a intervenção do estado na vida privada:

> "Se estimamos o valor de um governo pelo bem estar material do povo, o elogio que concedeu Demétrio a si mesmo em suas 'Memórias' e que muitos historiadores antigos confirmaram, não parece irreconhecido. Porém, isso era feito às custas da importância política do estado ateniense; Demétrio governava segundo as instruções de Cassandro, com as formas administrativas da democracia, intactas em aparência, se esforçando para fazer crer que ele foi levado à alta posição que ocupava, e que nela era mantido, pela confiança de seus concidadãos. Seu governo, absolutamente anti-democrático, se imiscuía até nos negócios mais privados: ele fundou o instituto das *gyneconômas* ou guardiões das mulheres, que vigiava, de acordo com os Aréopagitas, as reuniões nas casas à propósito de casamentos e de outras festas; ele fixou o número de convivas que podiam se reunir, fez de cozinheiros espiões velando pela aplicação de suas leis suntuárias; ele criou sob o nome de *nomofílax*, funções especiais que deviam cuidar para que essas leis fossem aplicadas pelos magistrados, ao passo que, em tempos melhores, a participação do povo na vida pública tinha por si mesma uma garantia suficiente. É possível que esas medidas e outras semelhantes fossem conformes às teorias políticas que ele devia ter exposto em seus escritos: de resto, elas estariam justificadas no momento em que os atenienses estivvesem satisfeitos" [1631].

Se não havia movimentação popular no sentido da manifestação do descontentamento, por outro lado, Droysen nos mostra que desde o início do governo de Demétrio houve oposição institucional: a agitação começou quando, em 312, Ptolomeu, sobrinho de Antígono, se aproximou das fronteiras da Ática; isso estimulou a formação de um partido anti-macedônio. Demétrio foi forçado a enviar embaixadores à Ásia, com a missão de tratar oficialmente da paz com Antígono. Daí surgiu a paz de 311, que proclamou a liberdade dos estados gregos, sem que isso satisfizesse a Cassandro[1632]. Uma paz nominal, como vimos.

Antígono não concordou com esse estado de coisas e enviou seu filho Demétrio, que se sentia a reencarnação de Dionísos e sonhava entrar triunfalmente na histórica cidade de Atenas como seu libertador, exatamente para 'libertá-la', ou seja, submetê-la ao seu próprio poder.

Demétrio partiu de Éfeso para Atenas com 250 barcos, 500 talentos de prata, muitos soldados, máquinas de guerra e recursos abundantes de toda natureza[1633].

As tropas de Demétrio de Falére estavam esperando, e as primeiras vitórias couberam a este. Porém, a população, sob a promessa de que Demétrio, filho de Antígono, iria expulsar a guarnição macedônia e devolver aos atenienses a constituição e as leis de seu país, o apoiou. Dionísio, o governante de Munychie, que havia apoiado Demétrio de Falére, fugiu de volta para Munychie e o próprio Demétrio se recolheu ao interior da cidade. Mas a agitação aumentou e o governante da cidade passou a temer mais a população do que o próprio invasor. Então, acabou por pedir ajuda a esse. Demétrio, filho de Antígono, assinou com Demétrio de Falére e mais quatro outros designatários do povo, o tratado que restauraria a paz em Atenas. Do Pireu, onde foi assinado tal ato, Demério de Falére se 'retirou' para Tebas ou para a Macedônia [1634].

[1631] Op. cit., p. 635.

[1632] Op. cit., p. 636.
[1633] Op. cit., p. 637.
[1634] Op. cit., p. 638.

Demétrio não tomou posse de Atenas imediatamente. Antes ele fez cumprir sua missão de libertador dos gregos em Muychie e Mégara.

Foi em 307 que o estratego Demétrio entrou triunfalmente em Atenas para administrá-la. O povo exigiu a sua presença[1635]. Ele convocou a assembleia do povo na *Eclésia* e anunciou suas decisões: a cidade estava livre factualmente, ele se esforçaria para reestabelecer a potência ateniense de outrora e buscaria fazer de Atenas uma potência marítima. Quanto às punições judiciárias contra os que se comportavam contra a democracia, ficou decidido que os próprios atenienses resolveriam o que fazer. O resultado dessas últimas medidas foi uma avalanche de processos contra os oligarcas e decretos em favor de Demétrio e Antígono. Nesse movimento, as estátuas de Demétrio de Falére foram derrubadas e fundidas [1636].

Demétrio foi saudado como um deus e chamado de 'rei', coisa que nem Antígono nem seus adversários conseguiram [1637]. A longa lista de homenagens incluía até mesmo a proposta de criação de um altar no lugar onde pela primeirva vez Demétrio pisa em Atenas. Assim Droysen interpreta essa exultação exagerada: "Se o povo ateniense se permitia traduzir assim seu reconhecimento, isso tem uma importância grande ou mínima, segundo se queira ver aí um ato de servilismo liberal ou uma declaração emanente do centro da civilização helênica e a expressão da opinião pública"[1638].

A situação excelente de Demétrio em Atenas, chegou a casar-se com Eurídice, a viúva de Ophélas de Cyrene, dita bela e descendente da 'raça heróica de Miltíade'[1639], parece tê-lo feito esquecer da libertação do restante da Grécia. O idílio acabou quando seu pai ordenou que ele fosse para o sul, enfrentar Ptolomeu.

Demétrio partiu com apenas duas cidades gregas libertas, Atenas e Mégara[1640]. E com quem ficou o governo direto de Atenas? Droysen não nos diz, preferindo se concentrar na campanha de Demétrio. Importante é que ele assinala que a paz, em virtude dos tratados de 311, não passa de ficção e que a libertação da Grécia foi paralizada em função do cenário de guerra no oriente:

> "Está fora de dúvida que Antígono tinha toda espécie de razão para procurar agora uma solução rápida; não era uma falta, mas uma evolução apressada e enérgica a decisão de interromper momentaneamente o trabalho de libertação da Grécia para prevenir um ataque do Lágida (Ptolomeu) contra a Ásia menor; se conseguisse lhe desferir um golpe semelhante àquele que havia atingido Cassandro em Atenas, a coalizão perderia a força"[1641].

Com a vitória de Demétrio Poliocertes em Chipre sobre Ptolomeu do Egito, finalmente, aos 75 anos, Antígono consegue o que tanto perseguia, ser aclamado rei pelos macedônios[1642]. Tanto Ptolomeu quanto Cassandro, Selêucos e Lisímaco tiveram que se resignar. O balanço que Droysen faz do reinado de Antígono é o seguinte: "Esta foi a fatalidade de Antígono e enfim a sua perda, ter podido acreditar no reestabelecimento do

---

[1635] Op. cit., p. 639.
[1636] Idem.
[1637] Op. cit., p. 640.
[1638] Idem.
[1639] Op. cit., p. 641.
[1640] Op. cit., p. 642.
[1641] Idem.
[1642] Op. cit., p. 649.

império de Alexandre sendo que ele fez apenas copiar o nome e o símbolo desta velha instituição sem lhe conferir uma nova fórmula"[1643].

Os anos 306-302 a C.

Se antes Lisímaco, Selêucos, Ptolomeu e Cassandro resignaram-se com a entronação de Antígono, agora eles próprios, em suas respectivas satrápias, nominaram a si mesmos reis. O que não se repetia em nenhuma outra parte do império, sinal de reconhecimento da distância relativamente aos postuladores ao cargo de rei[1644].

Droysen diz que a realeza era a força motriz daquele tempo e que outras formas políticas, para a conservação do governante, precisavam se arranjar de modo semelhante a uma realeza. Quer dizer, Droysen vê uma necessidade histórica para a realeza nesste momento[1645].

Os estrategos se proclamaram reis no ano de 306, e essa foi a "catástrofe decisiva que pôs fim ao império fundado por Alexandre"[1646].

A hipótese de que a desagregação do império e a sobrevivência de elementos helenos miscigenados e autônomos foram inevitáveis se vê em:

> "É agora, de fato, que chega ao fim o império único fundado por Alexandre. Se isso significa um efeito da própria natureza do Helenismo sobre o qual foi necessário fundar sua criação, desse Helenismo associado ao elemento bárbaro em vista de uma assimilação e de uma fermentação recíprocas, de se diferenciar nele mesmo a partir da proporção dos elementos associados e sua característica mais ou menos asiática, é em virtude de que este Helenismo, se desenvolvendo, não podia subsistir como corpo político unificado; ele apenas poderia se dissolver em diferentes tipos etnográficos novos, cujas diferenças deveriam ser caracterizadas por elementos bárbaros da mistura. O estabelecimento de reinos separados foi o primeiro passo decisivo no caminho desta evolução..."[1647].

Demétrio Poliocerte, filho de Antígono, deixa Atenas em 306.

A conseqüência dessa retirada é dupla: de um lado os adversários de Cassandro se agitam, e de outro, a democarcia é restaurada.

Nesta democracia, descoberta da proteção imediata do elemento estrangeiro, haviam homens que acreditavam no soerguimento de um povo decaído, na reconvocação à vida política e a potência dos tempos melhores e no oferecimento à república de uma certa importância e prestígio entre os reinos do norte e do oriente[1648]. (No entanto, é preciso tomar cuidado aqui, pois os heróis da restauração podiam não ser os heróis dos meios lícitos). À cabeça deste grupo, que Droysen chama de 'partido' mas que não explica como funciona exatamente e qual o alcance de sua influência, está Democharés, sobrinho de Demóstenes, descrito como homem de caráter elevado, dotado de talento oratório e animado de um zelo ardente pela liberdade[1649]. Ele desprezava o governo oficial de Demétrio, pregava independência relativamente a toda potência exterior e pensava que o

---

[1643] Op. cit., p. 650.

[1644] Op. cit., p. 651.
[1645] Idem.
[1646] Ibidem.
[1647] Op. cit., p. 652.

[1648] Op. cit., p. 670.
[1649] Op. cit., p. 671.

liberalismo de Demétrio era tão perigoso quanto as tendências oligárquicas de influência macedônica.

Por outro lado, haviam os chamados 'servis', políticos que aproveitavam a ocasião para se promoverem, bajulando a autoridade alienígena. Stratócles, filho de Eutidemo, era o mais destacado entre eles [1650]. O seu maior momento foi o de saudação à chegada de Demétrio, propondo-lhe grandes honras, o que fez dele o "órgão do povo durante a presença do rei" [1651].

Para caracterizar a situação política da época, nada melhor do que tocar num ponto particularmente interesante a este trabalho, a relação entre a filosofia e a política. Sófocles, filho de Anticlido (possivelmente alinhados com a linha política de Democharas, e certamente alinhados relativamente a essa questão), propôs um decreto que proibia a abertura de ecolas filosóficas sem a autorização do 'Conselho do povo'; a sua transgressão seria punida com a morte. Droysen assim interpreta o problema:

> "Por mais estranha que pareça essa lei à primeira vista, ela tinha sua razão de ser. Quase nenhum desses filósofos ensinadores era ateniense de nascimento; os mais consideráveis entre eles se mostravam não apenas, em sua doutrina e em seus comportamentos, inimigos da democracia, mas ainda possuíam relações estreitas com Demétrio de Falére exilado e com Cassanro. Teofrasto, o partidário mais decidido de Cassandro, tinha por volta de 2.000 discípulos, que, sem dúvida, conformavam suas opiniões políticas às do mestre; da escola platônica saíram muitos homens que chegaram ou ao menos aspiraram à tirania (Droysen cita um certo Timolaos de Cyzique, que tentou a tirania, mas foi julgado e condenado); era uma idéia corrente que, para ser filósofo, era preciso ver na democracia uma idéia antiquada e na realeza o verdadeiro princípio do tempo. Era então de interesse da democracia atual impedir o livre ensinamento e a propagação de idéias em face das quais o direito formal da 'maioria' não se sentisse precisamente em segurança. Fez-se valer provavelmente que esta restrição da liberdade de ensino estava nas idéias do rei Demétrio. Esse decreto, apoiado certamente por Democharas, provavelmente também por Stratócles e seu partido, foi aceito pelo povo; Teofrasto teve que deixar Atenas e, sem dúvida, outros filósofos igualmente. Entretanto, essa lei não durou mais do que um ano; Fílon, um peripatético, acusou Sófocles de 'proposição de lei ilegal'. Que ele falasse no interesse da escola à qual pertencia e no intersse de seu mestre exilado, que outros tivessem a convicção de que Demétrio e Antígono pouco se importavam com as doutrinas ensinadas nos ginásios ou sob os pórticos de Atenas, a verdade é que Democharas acabou derrotado na sua defesa da lei; Sófocles foi condenado a uma multa de cinco talentos e a lei abrogada"[1652].

Lembremos que foi exatamente nessa época (primavera de 306), que Epicuro instalou sua escola a poucos metros da Ágora, precisando passar por uma discussão pública para tal.

A lei (de prevenção) dos filósofos, que culminou na expulsão de diversos deles, precisa ainda ser entendida no contexto das relações externas. No momento histórico, Atenas estava em guerra contra Cassandro, o qual havia recebido a satrápia da Europa para administrar, o ano era 306 e, por incrível que pareça, quem tomava as medidas para defender a cidade não era o seu rei, Demétrio de Falére, mas Democharas [1653]! Quer dizer,

---

[1650] Idem.
[1651] Ibidem.
[1652] Ibidem.
[1653] Ver p. 672, op. cit. E o título dado ao governador da cidade parece ser esse mesmo, pois é assim e não de outra maneira que Droysen se refere a Demétrio.

reinava o caos na cidade e as forças políticas mais atuantes, embora não oficialmente as legais, podiam a qualquer momento tomar o poder de fato.

Conhecemos o final dessa guerra, a liberação da Grécia, ou de muitas regiões delas, por Demétrio Poliocertes[1654]. Mas o relato de Droysen enriquece o panorama: "A própria Atenas estava ameaçada; Democharesfazia os maiores esforços para fortificar a cidade, reerguer as muralhas e constituir a artilharia, as munições e as provisões de toda espécie. Cassandro avança na planície até a frente da cidade, que foi atacada e cercada"[1655]. A nota que acompanha o trecho é mais esclarecedora ainda: "O fato é atestado por um fragmento de inscrição. O decreto de Laches em honra de seu pai Democharesconfirma o fato de que Democharesera o homem de estado que dirigia então a cidade"[1656]. Não esqueçamos que o governo de Demétrio de Falére durou de 311 a 301. E Droysen acrescenta: "O que surpreende é que nem Antígono nem Demétrio não tivessem feito nada até aqui para a proteção de Atenas: 1200 armaduras, que Demétrio tinha enviado a Atenas após a grande vitória de Salamina (verão de 306), foi o único e último socorro que ele lhe patrocinou"[1657]. Parte da explicação para tal desleixo certamente vem do fato de que tanto Antígono quanto Demétrio estivessem ocupados com outras guerras, quer dizer, primeiro no Egito contra Ptolomeu e depois em Rodes. Mas no final, Cassandro afrouxou seu cerco e tratou de cuidar da proteção da Macedônia. Em 304 não apenas Atenas, mas toda a região central da Grécia estava livre de suas forças. Não foi dessa vez que Cassandro invadiu Atenas.

Entre 304 e 303, Demétrio, após 'libertar' Atenas, passa aí o inverno de 304. E até a primavera de 303, a relação do libertador com a cidade foi de bajulação e prazeres sem limites, veja-se, por exemplo, o caso de Demócles, o belo, que preferiu se matar com água quente a ceder às vontades do rei[1658].

Na primavera de 303, Demétrio parte para a liberação do resto da Grécia. Retorna por volta de outubro e a mesma situação de bajulação e luxúria continua. Tanto que Democharesassim nos deixa ver: "Demétrio, diz o rude Democlares, vive com descontentamento com aquilo que fazem para ele; ele acha essa conduta baixa e vergonhosa; eles foram muito mais longe do que ele desejava; estupefato de tudo o que via, ele disse: não existe mais um só ateniense que tenha a grandeza de alma e um espírito generoso"[1659].

Em 302, Demétrio parte para a guera contra a Macedônia. O fim de Democharesprovavelmente tenha sido o exílio, após criticar um decreto que considerava como sancionado pelos deuses e justo aos olhos dos homens tudo o que Demétrio ordenasse[1660].

Em 301 ocorre a Batalha de Ipso, na qual Antígono e seu filho Demértio lutam contra os aliados Selêucos e Lisímaco. Ptolomeu prometeu se juntar a eles, mas no final, refugou. Os 'aliados' venceram e o velho Antígono foi morto. Demétrio fugiu para Éfeso.

[1654] Que aqui não se perca. Trata-se da troca de uma dominação por outra.
[1655] Op. cit., p. 672.
[1656] Idem, nota 3.
[1657] Op. cit., p. 672.

[1658] Op. cit., p. 674.

[1659] Op. cit., p. 679.

[1660] Op. cit., p. 674.

O rescaldo da guerra foi a exclusão de Ptolomeu da divisão do império e Atenas renegando o retorno do antes idolatrado Demétrio, que ficou vagando sem terra. Selêucos fica com a maior parte do espólio, uma área que ia da Frígia até a Índia. Lisímaco ficou com boa parte da Ásia Menor[1661].

Atenas permaneceu em possessão do invasor estrangeiro, com maior ou menor autonomia política. E por fim:

> "Mas já essas novas formações não abraçavam mais todos os territórios sobre os quais Alexandre reinara. Somente a unidade do império tinha o peso e o direito necessários para dominar o mundo grego através de sua poderosa impulsão; à medida que o império se despedaçava, o mundo grego se isolava para seguir suas velhas tendências particularistas: contudo, essas tendências não tinham mais ou não encontravam mais a força e as armas necessárias para fazer valer sua independência política; semelhantes a navios desamparados, a destroços, elas eram sacudidas pelas correntes e as contracorrentes da grande política e se quebravam mais e mais contra os rochedos" [1662].

Após Ipsos ocorre um fortalecimento de Atenas, daí se segue uma guerra entre a cidade e Demétrio Poliocertes, agora igualmente restabelecido[1663]. A chamada 'Guerra dos quatro anos'.

Pouco se sabe sobre ela. Provavelmente tenha ocorrido entre 297 e 294 a C. e teve a capacidade de unir os dois partidos atenienses hostis a Demétrio e apoiados por Cassandro, que há pouco tinha sido forçado a se retirar da cidade. De um lado ficaram os patriotas e de outro, os macedonistas; "Contra Demétrio, Democharesand Lachares se deram as mãos e Estratocles guardou o silêncio" [1664].

Se não há informações maiores sobre a guerra, Droysen nos brinda indiretamente com preciosos dados sobre a situação política de Atenas. A qual, resumidamente, de novo evoca o caos. Não havia um rei ou mandatário único oficial, e o poder flutuava entre os partidos. Os mais atuantes eram os partidos *patriota*, comandado por Democharesand, e *o macedonista*, por Lachares. Desde a expulsão de Demétrio de Falére, a cidade, parece-nos, estava assim, dividida entre a autoridade externa de Demétrio Poliocertes e a dos partidos. Atenas vivia essa desconfiguração política, que ora a levava a um lado, ora a outro. "Nós tomamos conhecimento de como Atenas se preparou para esta difícil luta contra Demétrio, como os partidos democrático e macedônico andavam se dando a mão, como, notadamente, Democharesand agia para encontrar apoio no Egito e na Lisymachia (as possessões de Lisímaco), ao passo que Lachares desejava negociar uma aliança com a Macedônia"[1665].

Lachares deu o golpe em Atenas em 296 a C., quando a cidade estava sitiada por Demétrio. Fugiu para Tebas quando Atenas estava prestes a capitular e lá foi morto, provavelmente graças à própria riqueza. Era chefe do partido macedonista e a outra força em evidência em Atenas no período pós-saída de Demétrio junto com Democharesand.

Essa é a possível cronologia correta dos acontecimentos:

[1661] Op. cit., p. 695.

[1662] Op. cit., p. 698.

[1663] Op. cit., p. 705.

[1664] Op. cit., p. 706.

[1665] Op. cit., p 707.

299: Lachares, tirano de Atenas.
297: Os opositores de Lachares, liderados por Charias são condenado à morte.
296: Lachares enriquece roubando as construções públicas de Atenas.
294: Demétrio captura Atenas, após a fuga de Lachares.
288: Lachares escapa para Lisymachia após Sestus ser capturado.
Democharesc. 355-275 a C. Sobrinho de Demóstenes, orador e estadista.
Entre 322 e 307 provavelmente tenha vivido no exílio.
Em 307, com a restauração da democracia por Poliocertes, ocupou uma proeminente posição.
Em 303 foi banido por atacar o decreto de Stratocles que divinizava Demétrio.
Em 298 foi reconvocado e durante os próximos 4 anos fortificou e equipou a cidade com provisões e munições.
Em 296 ou 295 foi banido de novo por ter condenado uma aliança com os boécios e retornou apenas em 287 ou 286.
Convenceu o povo a erguer uma estátua a Demóstenes, seu tio. Morre em 281 ou 280, seu filho propõe um decreto para uma estátua louvando as qualidades do pai como administrador: ele teria reduzido as despesas públicas, gerenciado prudentemente as finanças do estado e começado com sucesso as missões aos governantes do Egito e da macedônia.

Era amigo de Zenão mas defendeu o decreto de Sófocles para a expulsão dos filósofos da Ática como inimigos da liberdade.

Foi autor de uma história de seu tempo, em estilo oratório. Como orador ficou conhecido por sua *parresía* ou liberdade de linguagem.

Na ausência da cidade de Democharesde, Lachares dá um golpe de estado, tomando o poder. Quando Demétrio está prestes a invadir, ele pilha o tesouro e foge para Tebas. Droysen assim resume sua atuação na política ateniense:

> "Democharesfoi enviado ao exterior novamente; ele concluiu com os boécios um tratado de paz e de aliança, e os engajou na luta contra Demétrio. Apresentou-se ao rei Antipater e recebeu 20 talentos que ele levou ao *demos* em Elêusis. É talvez no momento no qual ele estava ausente e no qual o povo de Atenas, jovens e velhos, estavam no campo de Elêusis, que Lachares começou a executar seu plano criminoso. Nós estamos quase sem informações sobre os detalhes; sabemos apenas que ele expulsa Democharesda cidade e que faz votar uma lei que punia com a morte quem quer que falasse em fazer a paz ou um tratado com Demétrio. Poder-se-ia, por acaso, esperar coisa semelhante de Democharese seu partido? Em todo caso, Lachares tinha a seu lado a massa da população, que devia, depois de muito tempo, achar as fadigas da luta muito penosas e desejar ser salva a qualquer preço pela Macedônia; o tempo do 'tirano' Demétrio de Falére restava na memória do populacho como uma boa lembrança. Lachares coloca fim à democracia existente antes que o rei Demétrio viesse restaurá-la ao seu modo; ele agia no interesse das potências que tinham a temer o progresso de Demétrio; ele estava na folha de pagamento da Macedônia e da Trácia, cujos interesses comuns só fizeram uni-las de maneira mais estreita pelo casamento do jovem rei Antipater com Eurídice, a filha de Lisímaco"[1666].

E

> "Lachares foi colocado pelos escritores da Antiguidade entre os mais odiosos tiranos: eles o acusam de ter sido, mais do que todos os outros, cruel para com os homens, ímpio em relação

[1666] Idem.

aos deuses; eles o compararam a Denis de Siracusa e o mostraram, tal como esse, exercendo o poder fora-de-si, temendo constantemente a traição e o assassinato. Seu regime aumentou os sofrimentos da cidade pressionada pelo inimigo, ao ponto de que ele tenha conseguido contra si conspirações e motins, os quais, de resto, não alcançaram sucesso. Entretanto, Demétrio tinha colocado o pé solidamente no território da Ática; ele havia tomado Elêusis, no sul, e Rhamnonte na costa oriental; a partir daí ele devastou o território da cidade. Contando com a opinião hostil ao tirano, ele envia de Salamina ao Pireu homens de confiança, para convidar os habitantes a deixar prontas armas para mil homens, e lhes dizer que ele chegaria para combater por eles; tal era o ódio que inspirava Lachares, que os moradores do Pireu aceitaram essa proposição e que Demétrio se tornou mestre do porto. Ele começou então o bloqueio efetivo da cidade; um navio que transportava trigo a Atenas foi capturado, e o proprietário e o piloto foram enforcados. Essa severidade desanimou todos os capitães de navio de tentarem abordar Atenas; igualmente as provisões começaram a escassear, uma medida de sal custava 40 dracmas, por um talento, conseguia-se com dificuldade 20 alqueires de trigo, a miséria estava no seu apogeu; comia-se relva, raízes, insetos. Conta-se que um pai quase foi morto à pancadas por seu filho pela posse de um rato morto. O próprio Lachares rouba nesse tempo o adorno da Pallas de Phídias e os escudos de ouro das arquitraves do Pártenon, e não obstante ele foi forçado a se contentar com sua própria mesa de miseráveis bagas selvagens. Enfim, os atenineses viram da Acrópole aparecer próximo de Égina uma frota de 150 naus que Ptolomeu enviara em seu socorro. Porém, Demétrio já havia recebido reforços de Chipre e do Peloponeso; assim que seus 300 vasos se mostraram no mar, a frota egípcia, a última esperança dos atenienses, se afasta" [1667].

E por fim :

"Lachares desespera de poder resistir por muito tempo e resolve garantir sua saúde na fuga: disfarçado de camponês, o rosto coberto por fuligem e sobre as costas levando uma carga de estrume, ele se esguia por uma das portas de saída da cidade, se atira em seguida sobre um cavalo e parte a galope, os bolsos cheios de darios. Cavaleiros da cavalaria leve de Demétrio logo foram ao seu encalço: o fugitivo ligeiro atira algumas peças de ouro e os cavaleiros descem dos cavalos para apanhá-las; graças a esse expediente, que ele repete muitas vezes, Lachares conseguiu atravessar a fronteira da Boécia" [1668].

Qual o destino de Atenas nesse cenário? Ela conseguiu sua liberdade? E logrou restabelecer a economia?

Nem uma coisa, nem outra.

Demétrio retornou à cidade na condição de dominador, não mais de salvador. E poder-se-ia esperar dele a vingança, já que fôra rechaçado pelos atenineses na última vez (quando perdera a guerra- a Batalha de Ipsos).

Contudo, as coisas andaram um pouco diferentes. Os atenienses pediram uma rendição honrosa e Demétrio ordenou, entrando na cidade, que o povo se reunisse no teatro. Ele cercou o teatro com suas tropas e esperar-se-iam acusações e a doce desforra. Mas o que se viu foi um Demétirio falando calmamente, sem ameaças a ninguém. Expondo, entretanto, o que ele havia feito por Atenas de bom e o que Atenas havia feito de ruim para ele na sequência. E ao invés da explosão de ira, veio a declaração de perdão, tal seria o amor dele pela cidade[1669]. Novamente se colocava como o libertador de Atenas. E para completar, ele doou à cidade 100.000 alqueires de trigo, a fim de matar a sua fome. Demétrio foi saudado com efusividade pela platéia e nas ruas e casas repetiu-se a alegria. A tribuna oficializou o

[1667] Op. cit., p. 708.
[1668] Idem.
[1669] Op. cit., p. 709.

sentimento, cobrindo-lhe de elogios e honras; Democlides foi o orador mais exaltado, conjurando Demétrio a aceitar Muychie e o Pireu como presente do povo ateniense. Portos, que ademais, já pertenciam de fato a ele[1670].

Assim que Demétrio novamente se viu em posse de Atenas, novamente se voltou para outros problemas. E haviam dois, os de sempre, na verdade; a Ásia e a Macedônia. Ele abandonou o primeiro em detrimento do segundo e se dirigiu para a Macedônia. Lá, após escapar da tentativa de assassinato de Alexandre, matou esse e se fez o rei da Macedônia, com a surrada promessa de trazer aos macedônios a glória do tempo de Alexandre, o grande.

Na sua ausência, como ficou o governo de Atenas? Deve ter sido mais ou menos como da última vez, quando brigaram pelo poder Democharesand Lachares. Temos informação que em 292 o archontado era dirigdo por um certo Philippos[1671]. O que nos permite supor que seria um archonte quem dirgia *oficialmente* Atenas durante a invasão estrangeira. Quer dizer, Atenas estava sob o domínio de Demétrio, conseguiu uma breve liberdade desse e depois voltou ao seu domínio, sob a letra da Macedônia. Droysen assim nos apresenta a nova situação:

> "Em Atenas, sem dúvida em parte por influência dos espartistas ou da potência estrangeira no interesse da qual eles agiam, foi urdida uma conjuração que se propunha nada menos do que expulsar a guarnição deixada por Demétrio no Pireu e estabelecer seriamente a liberdade, a qual não era ainda até o momento, em resumo, mais do que uma palavra vazia. Os conjurados estabeleceram relações com o cariano Hierócles, um dos chefes mercenários da guarnição, e combinaram com ele que ele lhes abriria as portas durante a noite e os deixariam entrar; Hiparcos e Minesidemos conduziriam a ação. Mas Hierócles denunciou o plano ao comandante Heraclide, o qual dá a ordem de deixar entrar os conjurados. Esses vieram, no silêncio da noite, em número de 420; Heraclide os recebeu com 2000 homens armados, que os massacraram na maior parte. Demétrio usou o evento como pretexto para proceder contra Atenas como o demandava seu interesse atual, quer dizer, o interesse macedônio; ele livra todos aqueles que haviam falado nas assembléias do povo e pregado a guerra contra ele, até aqui o zeloso defensor da democracia mais absoluta: ele lhes concede a liberdade, dizendo que mais valia perdoar do que punir; ele permite reentrar os antigos partidários de Demétrio de Falére, mesmo Teofrasto, todos inimigos da democracia tanto por suas teorias quanto por seus hábitos, e dos quais a reaparição na cidade quebrava a potência do *dêmos*, apesar da conservação das formas democráticas. Enfim, Demétrio coloca na própria cidade uma guarnição macedônia, pela qual fortificou o Museu (*Mousêion*), o rochedo postado à entrada dos Grandes Muros. No fundo, Atenas era agora uma cidade de província macedônia" [1672].

Em compensação, o teatro da guerra maior não cessou. E os velhos aliados tornaram-se inimigos novamente: Demétrio ajuntou-se a Cassandro que novamente cercou Atenas. Selêucos tornou-se opositor a Lisímaco e Ptolomeu.

Levando à Guerra Crimonideana entre 267-261 a C.

Beligerantes: Macedônia e coalizão de cidades gregas, notadamente Atenas e Esparta, com o auxílio de Ptolomeu do Egito.

[1670] Idem.
[1671] Op. cit., p. 718, nota 3.
[1672] Op. cit., p. 718.

Comandantes: Antígono II Gonatas pelos macedônios e Chremonides, Areus I e Ptolomeu Philadelfo pelos aliados.

Resultado: vitória macedônia, com a soberania da dinastia Antigônida sobre as cidades-estados gregas.

Causa da guerra: desejo de independência das cidades gregas, sob o julgo primeiro de Cassandro, depois dos seus sucessores. O domínio macedônio sobre a Grécia durou até 229 a C., quando então os romanos entraram na história.

11. UM PRODUTO FILOSÓFICO TIPICAMENTE HELENÍSTICO

Cabe a caracterização de um produto cultural helenístico e especificamente um produto filosófico tipicamente helenístico porque a movimentação dos pensadores aqui estudados se provou diretamente vinculada ao tempo histórico; desse modo um estudo que crie um tipo geral de tal produto servirá para fundamentar ainda mais a relação do tempo com o evento e enriquecer o panoramda filosófico e cultural da época. A arquitetura e a arte helenisitcas, sem falar das letras, criaram um tipo especifico, por exemplo, o Colosso de Rodes e a Vitoria de Samotracia, as quais reúnem as marcas típicas da arqutiterura e da arte desse tempo, por exemplo, a grandiosidade e a vinculação ao real imediato, não ao distante ideal. Desse modo, por que a filosofia não poderia ter reagido de tal modo? Padronizando determinadas características? Achar um modelo filosófico helenístico é a proposta que tentamos agora.

O que é um produto cultural tipicamente helenístico?

Aquele que confunda características gregas e orientais da Ásia Menor.

No caso da Filosofia, quais são as características gregas e quais as orientais?

Fronteira difícil de caracterizar. Porque o pensamento aspira à universalidade, e como a arte, a Filosofia não deixa cores ou formas geométricas, ou como outras manifestações culturais, como a culinária, ela não deixa rastros mais óbvios, como o cheiro. São os temas, as idéias e as formas literárias (são as formas literárias filosóficas conhecidas até hoje: a prosa, a poesia e o diálogo) que separam uma filosofia da outra[1673]. As divergências doutrinárias servem para tipificar uma razão local? É possível dizer que, de maneira pétrea, tal pensamento representa esta ou aquela região? Não de modo absoluto. Isto equivaleria a dizer, por exemplo, que a Escola Jônica representa o total dos pensadores da Jônia bem como a Eleata o total dos pensadores de Eléia sem que aí existam contradições e dissidências. Mais correto é dizer que as razões *geograficamente determinadas* caracterizam de modo mais expressivo a sua região de origem. Por outro lado, é possível afirmar que historicamente determinada razão caracteriza uma época. Assim, dizemos que, quanto à Lógica, o pensamento helenístico cuidou de refinamentos puramente formais desconhecidos pela lógica de Aristóteles, e na questão moral, a felicidade humana tomou uma relevância desconhecida e um sentido contrário àquele presente no período helênico, ou seja, a concentração na dimensão individual da existência ao invés do projeto coletivo

[1673] O teatro parece não se prestar à Filosofia. Acreditamos que por inserir um terceiro elemento entre o produtor e o destinatário final da obra, ou entre o autor e o leitor; falamos, claro, dos elementos cênicos, como o ator. Igualmente, o teatro procura emocionar (primordialmente ou não), ao passo que a Filosofia, não. Desconhecemos obra filosófica em forma teatral. Conhecemos peça teatral sobre os filósofos e que veiculam *também* filosofia. Por exemplo, *Filósofos à venda*, de Luciano de Samosata. Ver nota 872 da página 193 na análise de A A Long.

de uma vida feliz patrocinada por uma organização social ideal ou utopia, como a república de Platão. Completando o assunto, quais os temas e as formas específicas de um e outro período? Como já visto (no item 7), pouca mudança se encontra de um período para outro e estão elas no campo da Lógica e das paixões (Moral). Nos helenísticos há títulos particulares tocando a um e outro problema, por exemplo, o *Da ira*, de Sêneca e o *Dos termos singular e plural*, de Crisipo. Particularidades ausentes nos helenos. Quanto à forma do discurso, notamos que os diálogos praticamente desaparecem do período helenístico; curiosamente há registros eloqüentes de um mestre dirigindo a palavra a um discípulo ou a um amigo, o caso das cartas de Epicuro e de Sêneca, mas não uma conversa em termos de igualdade, como existia nos tempos socráticos. O que, num paralelismo com a política, sugere o desaparecimento da democracia. A palavra agora é vertical, do mestre ao discípulo, não horizontal, de uma conversa entre semelhantes. E, provavelmente, não é por coincidência que tenhamos um período de intransigência política. Quem se arriscaria na *ágora* falando abertamente suas convicções? Parece um retorno aos tempos pré-socráticos, nos quais o *basileu*, o rei, era a referência de verdade[1674]. Fala-se muito do discurso, objeto da Lógica, mas o espaço reservado ao diálogo é restrito: temos exclusivamente dois registros de obras com esse título ou que sugerem a presença de diálogo (supomos que sejam efetivamente diálogos; nossa fonte, Diógenes Laércio, nada nos confirma), exatamente o *Diálogos*, de Herillos e *Diálogos sobre o amor*, de Sphéros (se existirem outros títulos iguais, tal não desmentirá a verdade de que entre os mais importantes representantes dos pensadores helenísticos, os diálogos estão ausentes e que os diálogos são em minoria. A nossa garantia cobre todos os pensadores relacionados por Diógenes Laércio no seu *Vida e obras dos filósofos ilustres*)[1675]. Tal perspectiva destoa da idéia de *parresía* na dinâmica cotidiana da escola epicurista [1676], na qual havia um canal de comunicação aberto em pé de igualdade entre mestre e discípulo? Podemos fazer aqui uma leitura dupla do problema. A primeira nos informa que a realidade das escolas seria diversa da forma eleita para o registro escrito dos pensamentos. Pura e simplesmente. A forma literária eleita não obrigatoriamente refletiria tal liberdade de palavra porque o texto escrito de modo diverso do diálogo seria mais eficiente. Ponto. A segunda nos diz que a chamada *parresía* apenas confirmaria a diferença e a distância entre mestre e discípulo, constituindo-se como a licença eventual para que este se dirigisse àquele, tal qual os alunos das escolas fundamentais faziam no passado, levantando o dedo e se dirigindo respeitosamente ao professor... O que confirmaria a realidade antidemocrática das ruas. Tal hipótese, evidentemente, vai contra Lévy [1677].

Para exemplificar um produto filosófico tipicamente helenístico, tomemos Epicuro, grego de origem, mas nascido na Ásia Menor, sujeito apolítico (afastamento da vida pública é marca da sua escola, notadamente sob sua própria administração), usuário das cartas como meio pedagógico, cuja escola aceitava mulheres - coisa que o Liceu e a Academia não admitiam-, e rejeitava a educação tradicional grega e os refinamentos inúteis da cultura - que não servissem à causa da felicidade humana. Ainda podemos cravar que o Epicurismo

[1674] Para a tese de uma correspondência entre a liberdade da palavra e a forma política, veja-se Jean Pierre Vernant, *As origens do pensamento grego*, por exemplo: Difel, RJ, 2005.
[1675] Confira-se a lista logo abaixo.
[1676] Confira *1. O conceito de felicidade em Epicuro* e a análise de Carlos Lévy, p. 133 e nota 557.
[1677] Confirme-se a posição de Lévy em *Les Philosophies...*, p. 30.

foi uma filosofia de vida (no sentido corriqueiro da expressão), além de uma prática exclusivamente acadêmica, o caso para as escolas de Platão e Aristóteles.

A expedição ou *anábasis* de Alexandre rumo ao oriente, que durou 11 anos, de 334 a 323 a C., tinha como objetivo central realizar a lenda pessoal do filho de Felipe da Macedônia, bem como aplacar sua *hibris* ou impetuosidade; e durante essa marcha, a constituição de uma *projetada* civilização comum entre dominantes e dominados não teve sequer seu esboço, porque, obviamente, não houve nem tempo hábil para uma verdadeira fusão. Outrossim, nunca foi objetivo de Alexandre tal comunhão, ou, nos termos do próprio Green, uma *irmandade de homens* [1678]. O rei até se utilizou da idéia, exclusivamente, porém, para atingir seus objetivos idiossincráticos. Por exemplo, nos casamentos de Susa[1679], nos quais promoveu a união entre seus oficiais (cerca de cem deles) e mulheres orientais, ele mesmo se unindo a duas, a filha de Dario e a filha de Artaxerxes Ochus [1680], o sátrapa da Bactria, também chamado de Bessus, assassino de Dario junto com Nabarzanes e auto-proclamado Artaxerxes IV, Grande Rei da Pérsia[1681]. Contam-se ainda outros 10.000 soldados ocidentais casados com mulheres orientais[1682]. E aqui temos um impacto civilizatório inquestionável, já que dessas uniões, anteriores a Susa, devem ter nascido milhares de mestiços. Pode-se ainda ressaltar a fundação de diversas cidades levando o nome do monarca macedônio, por exemplo, a Alexandria no Egito, a mais conhecida pelos ocidentais, e a Alexandria no Cáucaso[1683]. A incorporação de soldados nativos ao exército de Alexandre, principalmente dentre a sua amada companhia de cavaleiros, era uma necessidade para policiar o vasto território conquistado, o que não deixou de provocar calafrios nos generais macedônios. A tentativa de fusão dos modos orientais/persas com os macedônios, trouxe ainda mais problemas para Alexandre, porque a *proskynesis*, ou a mesura inclinando-se para um superior, dentre os macedônios era feita somente relativamente a um deus, mas entre os persas, entre os próprios homens, do *menor* para o *maior*[1684]. Então encontramos um ponto em comum entre Dario, o rei dos persas, e

---

[1678] Op. cit., pp. 59, 364, 444-446, 456, 483-5, 488.
[1679] Green, op. cit., p. 447.
[1680] Op. cit., p. 448.
[1681] Op. cit., p.328.
[1682] Op. cit., p. 448.
[1683] Op. cit., p. 351.
[1684] A *proskynesis* na verdade gerou, ou serviu de pretexto, para dois eventos sanguinolentos na história de Alexandre; o primeiro foi a morte de seu até então amigo *Cleiton, o negro*, que havia salvado a sua vida em Granicus, e um motim, chamado de *A Conspiração dos pajens*, envolvendo o sobrinho de Aristóteles, Calístenes. Alexandre progressivamente orientalizou o seu exército e corpo administrativo, causando uma divisão entre seus aliados. Muitos aderiram sem problemas, outros, formados essencialmente pela velha guarda que o acompanhava desde os tempos da Macedônia ou de Granicus, resistiam. No primeiro evento, Cleiton, da turma da velha guarda, abertamente se pronunciou contra a *proskynesis* e em favor da tradição macedônica (Green, op. cit., pp. 362 e 363). Num ambiente carregado de álcool, Alexandre cometeu um ato do qual aparentemente se arrependeu depois: avançou sobre o amigo e o atingiu mortalmente (Ver nota 1281, p. 272. Para o remorso de Alexandre, ver Green, p. 364, o qual resultou numa tíbia tentativa de suicídio). No segundo, Calístenes, francamente pró-Grécia, não só criticou o hábito oriental, como se recusou a participar de uma *proskynesis* ocidentalizada criada por Alexandre, a qual buscava ser menos ofensiva à velha guarda, mesclando mesuras e comprimentos orientais e ocidentais (Green, p. 375). O resultado foi o seu enquadramento numa conspiração, chamada *Conspiração dos pajens*, a qual era produto não de uma legítima aspiração política de um povo oprimido, mas de um mero ressentimento palaciano. Hermolaus, o líder da conspiração, tinha diferenças pessoais com Alexandre, na certa achando que merecia melhor tratamento. Ele e mais quatro pajens tentaram, mas não conseguiram assassinar o imperador. Como não há relato de tentativa

Alexandre: ambos queriam a distinção dos demais humanos. Proclamadamente Alexandre procurava divindade, e Dario não se curvava a nenhum outro homem, o que faz dele o superior entre os demais. Da mesma forma, Alexandre acreditava na sua filiação a Aquiles, Hércules e, portanto, a Zeus[1685]. Ele promoveu também a fusão de deuses orientais e ocidentais, antecipando em muito o que fariam os romanos na seqüência histórica. Essa, porém, é uma marca pessoal. De iniciativa própria. Um produto cultural nasce espontaneamente, e nos dez anos de marcha de Alexandre, não temos registro de qualquer um. Aliás, o monarca deixou para trás marcas negativas, de absoluta destruição, como o incêndio de Persépolis, em um império que era unido tão somente por seu carisma pessoal e que esboroou imediatamente após a sua morte.

Quer dizer que as cidades fundadas por Alexandre não podem ser tomadas enquanto produtos helenísticos? Arriscado dizê-lo, não é mesmo? Ainda porque seria colocar sob suspeita a mais helenística das conseqüências dos atos guerreiros dos macedônios: a cidade de Alexandria, no Egito. Todavia, ousamos dizê-lo: não, Alexandria, bem como todas as outras cidades criadas por decreto alienígena não são produtos de uma cultura binacional ou multi-populacional; no caso, não são produtos de uma fusão entre as culturas ocidental e oriental. O que deriva dessa fundação, sim, é um produto mestiço; o farol de Alexandria é um produto helenístico, a biblioteca, bem como a sua produção intelectual são frutos da cultura helenística; malgrado o ato de violência e unilateralidade do invasor. E a fundação de Alexandria, apesar de poder ser considerada o marco zero do mundo helenístico, curiosamente não é um produto helenístico; paradoxalmente é aquilo que lhe dá origem. São os anos vindouros de vida citadina que conferirão o status à cidade, não à sua criação. E mesmo que tenha contado - como certamente contou - com a anuência de determinada porção da população nativa. Visto que todo invasor sempre conta com o apoio de um segmento da sociedade invadida[1686].

É após a morte de Alexandre que começou o período helenístico, de acordo com os historiadores [1687]. Mas o que isso significa? Certamente a existência de uma civilização mista, oriunda de duas outras diferentes. E como reconheceremos tal civilização? Através de suas características singulares, ausentes do mundo anteriormente ao seu aparecimento. E quais características os historiadores apontam como singulares ao período helenístico? O grande problema aparece exatamente neste ponto. Eles referem-se quase que exclusivamente aos produtos intelectuais, artes e ciências; mal informando relativamente à

---

efetiva, tudo então deve ter ficado no nível dos planos. Interrogado, Hermolaus desceu o malho no velho Alexandre, acusando-o de arrogância, alcoolismo e comportamento criminosamente ditatorial (ver Green, p. 378), o que, cá entre nós, não está longe da verdade. Os cinco pajens foram apedrejados até a morte. Calístenes, que não tinha nada a ver com o caso, foi envolvido por Alexandre e morto igualmente, enforcado ou arrastado numa gaiola até se acabar de doença (idem). A base de acusação foi singela: Alexandre, anteriormente à conspiração, açoitou Hermolaus, que reclamou com Calístenes. Esse lhe disse: "Lembre-se de que agora você é um homem" (ibidem). A singela frase foi interpretada enquanto um incitamento ao assassinato (ibidem) e lá se foi Calístenes, filosofar no outro mundo.

[1685] Relativamente à sua megalomania e angústia em se fazer divino, ver Green, op. cit., pp. 5, 35, 36, 40, 324, 452, 459, 466, 560, nota 45. Na nota 45, tem-se a literatura acerca do decreto que o *maluco* baixou para que fosse considerado um deus. À página 452, o desabafo de Damis, o espartano, um dos representantes da liga das cidades gregas, reunida por conta das exigências de Alexandre, já esgotado com a insistência do rei: "Visto que Alexandre deseja ser um deus, deixe-o ser um deus".

[1686] Como temos aqui uma cidade nova, a população referida é, obviamente, a da nação que abriga tal cidade.

[1687] Veja-se Lévy, op. cit., p. 5.

política e à organização da vida social, o que é bem diferente de avisos gerais acerca do general que venceu a batalha ou do novo rei entronado. No caso de Alexandria, até que somos brindados com alguma luz: ela foi criada no dia 7 de abril de 331 a C. [1688], para desviar o tráfego marítimo mediterrâneo altamente rentável da Fenícia para o Egito[1689] e Alexandre fez interferências no plano urbanístico da cidade, desenhado por Deinochares, o qual havia redesenhado Éfeso [1690]. Sobre a administração e sobre quem ele deixou cuidando do lugar ao se retirar para Memphis[1691], vemos a confirmação geral da chamada *política de assimilação*, interferir o mínimo possível e tirar tudo o que puder. Transcrevamos o relato de Green para maior clareza:

> "A administração do Egito apresentou problemas especiais. O tamanho do país, a riqueza e a enorme importância estratégica provocaram uma profunda impressão em Alexandre. Ele também sabia que sua história como província revelava dois problemas recorrentes: insurreições nacionalistas e a tomada de poder pelos sátrapas ambiciosos. Os arranjos que ele agora colocava em ação visavam evitar a ambos, seu princípio cardinal sendo a completa separação dos braços civil e militar. Tanto quanto possível, Alexandre deixou o real desenrolar da administração nas mãos egípcias - um movimento que lhe rendeu considerável popularidade. O governo municipal continuou exatamente como antes, operando através de uma rede de comissários distritais. Então, embora as taxas agora fossem pagas para o fundo de guerra macedônico, elas continuaram a ser coletadas por oficiais nativos: acaso os camponeses egípcios resmungassem, não seria contra Alexandre. A estrutura existente foi mantida mesmo nos mais altos escalões, de modo que um 'nomarca' (sic) egípcio, no verdadeiro estilo faraônico, reinasse sobre o Alto e o Baixo Egito. Todavia, uma vez que não controlava nem as tropas, nem as taxas, ele tinha pouca chance de adquirir poder real. Um sistema similar de dividir e governar foi empregado no lado militar. Os distritos fronteiriços oriental e ocidental foram comandados por dois gregos, um dos quais, Cleômenes de Naucratis, era também responsável por receber as taxas após a coleta. Alexandre instalou guarnições macedônicas em Memphis e Pelusium; os mercenários continuaram sob seus próprios oficiais e foram estacionados por toda a parte. O comando supremo sobre essas várias unidades - cerca de 4.000 homens no total - foi dividido entre dois (possivelmente três) generais. Mesmo eles, contudo, não tinham autoridade sobre o esquadrão naval deixado para guardar o delta do Nilo. Ainda assim, a despeito de todas essas precauções, um homem esperto - neste caso, Cleômenes – poderia, e o fez, muito rapidamente constituir-se *de facto* sátrapa do Egito. Ele viu que a chave para o sucesso aqui era dinheiro grande e (com a ajuda de seu gabinete militar-sujo-fiscal) procedeu para reuni-lo em vastas quantidades. A história de sua rápida escalada ao poder, através de roubo, suborno, ganho de caça-níqueis e extorsão em massa é complexa demais, e marginal, para ser relatada aqui" [1692].

Ou seja, um produto político típico do período helenístico foi a corrupção. Oriundo, sem dúvida, do choque de civilizações. Morto Alexandre, a tendência deve ter sido o retorno à forma organizacional anterior, ao menos até a chegada do novo dominador, os generais de Alexandre (veja-se exemplarmente a Guerra Lamiana). Recolher o butim de guerra e o reconhecimento do dominado. Tudo o que queria Alexandre. Ele não fez questão de ocupar

[1688] Op. cit. p. 276.
[1689] Op. cit. p. 271.
[1690] Op. cit. p. 275.
[1691] Op. cit. p. 276.
[1692] Op. cit., pp. 277 e 278.

os espaços dominados, por exemplo, não levou mulheres macedônias ou gregas para seus novos territórios. Conseqüentemente, a tarefa de criar um mundo e não conquistá-lo, coube às gerações sucessivas a Alexandre. Por outro lado, que informações filosóficas nos chegam dos comentadores e críticos acerca desse período e desses lugares? Que autores e quais práticas filosóficas? Para ficar bem claro, lugares diversos da Grécia e de Roma? Até agora não encontramos registro. Salvo biográfico, quer dizer, a emigração dos asiáticos para Atenas e Roma. Esse registro é visível em outras áreas do conhecimento, como a ciência e a literatura; veja-se, por exemplo, as figuras dos médicos Herófilo e Erasístrato[1693], que viveram em Alexandria, dos matemáticos Euclides de Alexandria, Apolônio de Perga e Arquimedes de Siracusa (287- 212 a C.) e os astrônomos Aristarco de Samos (c. 310 -230 a C.), Hiparco de Nicéia e Erastótenes de Cirene (c. 275 – 194 a C.), o qual teria descrito a Via Láctea. Os nascidos em Alexandria são inquestionavelmente produtos helenísticos, pois sem Alexandre, não haveria a cidade, e, portanto, manifesta-se aí uma fusão cultural. Nos demais casos ocorre a suposição de que os sábios atingiram seus feitos graças as informações trazidas no rastro da movimentação alexandrina.

Podemos dizer que a invasão macedônica modificou a cultura grega? Assim como podemos afirmar que a cultura grega foi levada ao oriente por Alexandre?

Em nada modificou a presença macedônica o solo grego. Ainda porque essa presença parece ter sido somente uma sombra. Um poder invisível ameaçando de punição em caso de desobediência. Não há integração entre Macedônia e Grécia, entre colonizador e colonizado; e talvez nem devamos utilizar esses dois últimos termos. A Grécia, mais adequadamente falando, foi uma possessão militar macedônica, nunca uma colônia. Não temos relatos nem de levas de cidadãos do norte descendo para habitar as terras helenas, nem de produtos culturais greco-macedônicos, nenhum autor, nenhuma escola, qualquer referência artística.

Essa invisibilidade da presença macedônica em solo grego só não deve ter sido absoluta porque os soldados, em algum momento, devem ter comungado com as mulheres gregas, ainda que fossem as cortesãs, e o exército heleno, derrotado, deve ter adotado estratégias do exército macedônico, o vencedor. Exatamente como aconteceu com o exército de Alexandre no oriente: lembremos dos casamentos de Susa e da integração dos soldados persas às fileiras alexandrinas.

Afirmamos que Alexandre levou a cultura grega ao oriente quando percebemos produtos espontâneos partidos do ato inicial de força. Por exemplo, aqueles provindos de Alexandria, como a produção intelectual na área de matemática e medicina e o Museu de Alexandria, no qual se localizava a grande biblioteca, cujo responsável era o geógrafo Eratóstenes (275-194[1694]. Outrossim, não esqueçamos das valiosas informações e espécimes enviadas pelos cientistas da expedição de Alexandre a Aristóteles e ao ocidente em geral:

> "O corpo administrativo e o secretariado foram reunidos por Eumenes de Cardia, o antigo chefe de uma das divisões do supremo tribunal de justiça de Felipe. Um feito mais raro - e aqui a influência de Aristóteles se mostra muito claramente - foi o surpreendente número de acadêmicos e cientistas que o acompanharam em uma expedição oficial. Alexandre sempre soube o valor dos bons relatórios de inteligência: agora ele aplicava esse princípio militar em uma escala muito mais ampla. Sua equipe incluía arquitetos e geógrafos, botânicos, astrônomos, matemáticos e zoólogos. Todo o conhecimento científico do Leste, por séculos

[1693] Confira-se *1.O conceito de felicidade em Epicuro.*
[1694] Bréhier, op. cit., 195.

vindouros, dependeu, em última instância, da informação acumulada que eles trouxeram de volta consigo"[1695].

Não é possível saber com exatidão as datas de aparecimento dos livros ou textos dos pensadores helenísticos ou de quando eles pronunciaram suas aulas. Assim, para uma aproximação menos comprometedora, tomemos como datas limites para a produção intelectual, a inicial, com muita generosidade, sendo a de 20 anos (na verdade, desconhecemos tal precocidade em toda a história da Filosofia antiga), e a final, a da morte. Claro que essa referência cabe somente aos filósofos, nosso foco específico de pesquisa.

Há um só filósofo ateniense helenístico de expressão?

Apresentaram-se dois, Polemon e Apolodoro de Atenas; o primeiro vinculado a uma academia estruturada antes do período helenístico e de tradição ateniense. O segundo viveu um fenômeno inverso: nascido em Atenas migrou para Alexandria[1696]. O que basta para justificar a verdade de que quase a totalidade dos representantes do pensamento helenístico era estrangeira relativamente a Atenas, demonstração de que a política de Alexandre serviu como estímulo para a migração da Ásia Menor para o centro da Grécia[1697]. Obviamente nosso dicionário dos personagens helenísticos é incompleto(ver logo abaixo), embora não deva ser chamado de pequeno, pois contempla todos os escolarcas helenísticos, mesmo os do Liceu, que ao contrário da Academia, não produziu um pensamento original no tempo posterior ao seu mestre primevo; outrossim, não acreditamos em um que consiga esgotar o assunto, devido à precariedade das fontes históricas. Mais importante é notar a proporção dos pensadores da Ásia Menor que se dirigiram a Atenas. Esse é um fenômeno indubitavelmente patrocinado pela política de Alexandre, muito embora tenha muitos antecedentes: Zenão de Cício e o próprio *pai* da Filosofia são bons exemplos. Lembrando que Tales é oriundo de Mileto. Ou seja, a abertura das fronteiras potencializou uma prática já existente. Esse é o primeiro produto cultural helenístico, considerando-se o recorte aqui tomado, o filosófico. A partir dele podemos tentar imaginar ou estabelecer o que se seguiu: a fundação de escolas, a produção de livros e as conexões com o meio social não filosófico; relativamente a esse último ponto, perguntamos, por exemplo: a prática da filosofia nas *ágoras* desapareceu? Em que medida se deu, se é que se deu, o envolvimento dos filósofos com a política oficial? De que maneira a sociedade civil lidou com os pensadores, exaltando-os, condenando-os ou reservando-lhes um lugar à parte, isolado, como parece ter acontecido em toda a história ocidental desde os primeiros séculos da era cristã? No campo restrito da teoria, as questões centrais são: Quais foram os temas orientais trazidos pelos asiáticos? Que mudanças se processaram relativamente ao pensamento clássico? E quais as mudanças processadas no pensamento oriental?

Antes de responder às perguntas, listemos os pensadores helenísticos, para que tenhamos a idéia mais exata de quantos e quais foram eles. Não se trata de rol de valor inútil, mas de informação que confirma a nossa hipótese maior de trabalho.

[1695] Green, op. cit., p. 161.

[1696] Ambos, como vemos, não pertencem ao primeiro escalão dos pensadores gregos.

[1697] Para Bréhier, não existe nenhum: "Atenas permanece como o centro da Filosofia; mas, entre os novos filósofos, nenhum é ateniense, nao existe nem mesmo um grego continental; todos os estóicos conhecidos por nós, do século III, são metecos vindos de países nas fronteiras do Helenismo, colocados do lado de fora da grande tradição cívica e pan-helênica, sofrendo também outras influências além das helênicas, e, particularmente, aquelas dos povos vizinhos de raça semita ". Op. cit..p. 196.

1. Alexandre de Afrodísia

Florescido cerca de 108-209 d C. Nasceu em Afrodísia, na Cária, pequeno país da Ásia Menor, sobre o mar Egeu. Lecionou no Liceu de Atenas, ao tempo do Imperador Sétimo Severo (imperador de 192 a 211). Seus escritos se conservaram em grande número, destacando-se os comentários a Aristóteles. São considerados autênticos os comentários: Primeiros analíticos (Livro I); Tópicos; Sofista; Elenco; Meteorologia; De sensu; Metafísica (livros I -XII). Por algum tempo atribuíram-se-lhe também os comentários dos livros V em diante, que hoje se citam sob o título de Pseudo Alexandre; parecem pertencer efetivamente a Miguel de Éfeso, do século XI. Perderam-se outros comentários, sobre mais tratados de Aristóteles, sobre lógica, física e psicologia.
Emigrado entre 192 e 211 d C. Pós Alexandre.

2. Agripa
Provavelmente séc II d.C.
Local de origem, desconhecido. Cético.
Para todos os efeitos, posterior a Alexandre.

3. Anaxarca

Anaxarca de Abdera, discípulo de Diógenes de Smirna ou Metrodoro de Chios, tinha 40 anos por volta de 340 a C. Sua tranqüilidade e seu belo modo de viver lhe valeram o epíteto de O bem-aventurado ou O feliz. Não obstante, tinha por inimigo o tirano de Chipre, Nicocréon. Em um jantar com Alexandre, respondendo a este, disse que o jantar estava ótimo, mas lhe faltava a cabeça de um sátrapa, olhando a seguir para Nicocréon. Após a morte de Alexandre, quando por azar Anaxarca foi dar em Chipre, o tirano fez questão de o deter e o torturar. Enquanto estava sendo torturado, Anaxarca dizia "Triture então, esmague então o saco que envelopa Anaxarca, você não estará triturando Anaxarca!"[1698].

Viajou com Alexandre ao oriente. Portanto, emigrou (para Atenas) antes. A menos que tenha se integrado à expedição em Abdera. O que é pouco provável.

4. Andrônico de Rodes

(Décimo e) Último escolarca do Liceu -78 a C.
Emigrado pós Alexandre.

5. Antíoco de Ascalon (180 ou 130 - 68 a C.)

Sucedeu a Fílon de Larissa à frente da Academia (provavelmente entre 79 e 68 a C.). Era siríaco, como Posidônio, e teria dado aulas a Cícero, em Atenas, entre 79 e 78 a C. Quando jovem migrara para essa cidade, onde freqüentara as aulas de Fílon de Larissa e de dois estóicos, Dardanus e Mnesarca, este último, pupilo de Panécio. Sob a influência de Fílon, Antíoco se tornou um cético e um dos mais rigorosos defensores da Nova Academia.
Emigrado pós Alexandre. Em 79 a C. ele assume a Academia; então, deve ter chegado um pouco antes, já que a tradição era oferecer o escolarcato a membros da instituição.

6. Antipater de Tarso 210-129 a C.

Antipater de Tarso (atual Turquia, na província de Cilícia), sucedeu a Diógenes no Stoa em meados do segundo século antes de Cristo, vindo a morrer em 129, após vinte anos de

[1698] Diógenes Laércio, *Vida e obra...*vol. IX, p.174.

escolarcado. Sua obra marca um retorno às questões ontológicas ou cosmológicas, tendo ele escrito um tratado sobre o ser e outro sobre o universo, o que o coloca em diferença com seu antecessor.

Emigrado provavelmente antes de 149 a C. porque sucedeu a Diógenes no Stoa nessa data. Pós Alexandre.

7. Apolodoro.

Entre 201 e 110 a C., escolarca do Jardim. Autor, gramático e mitógrafo grego nascido em Atenas e radicado em Alexandria; escreveu *Biblioteca*, sobre as tradições lendárias, separando os mitos dos grandes ciclos: origem dos deuses e dos homens e as lendas argivas, tebanas e cíclicas. Seguidor dos ensinamentos de Estratão (360-270 a. C.) e Aristarco (310-230 a. C.); tornou-se um fanático admirador da filosofia de Sócrates (470-399 a. C.). Escreveu sobre Antíoco IV Epífanes e sobre os filósofos, *Sucessões dos filósofos*, com o modelo de Sócion, e aproveitando o sistema cronológico criado por Eratóstenes (275-195 a. C.), cujo começo coincide com a destruição de Tróia, estabelecendo um perfil para o desenvolvimento da Filosofia. Em uma obra em versos jâmbicos intitulada *Crônicas*, calculou uma lógica para o nascimento, desenvolvimento, e morte dos filósofos. Estipulou a cronologia dos filósofos anteriores a partir da determinação da data do seu apogeu, a acme. Fixou o tempo de vida dos filósofos e de sua atividade, estabelecendo, por exemplo, que o auge do filósofo ocorreria pelos seus 40 anos de idade e que a distância entre o mestre e o discípulo seria também de 40 anos de idade. Além disso, relacionou as datas dos filósofos com algum outro acontecimento significativo do seu tempo. As mais freqüentes foram a conquista de Sardes (546 a.C.) e a fundação de Turios (444 a.C.). Ainda que pareça que esses pressupostos tenham sido absolutamente arbitrários, em alguns casos revelaram-se extremamente práticos.
Imigrou de Atenas por volta de 140 a C. Pós Alexandre.

8. Apolonides

Discípulo imediato de Epicuro.

Sendo discípulo de Epicuro, então obrigatoriamente existiu (e eventualmente emigrou) por volta do ano 300 a C. Pós Alexandre, portanto.

9. Arcesilau

Arcesilau de Pitané, na Eólida, (c.316–c.240 a C.)

Assumiu o posto de escolarca da Nova Academia em 268 ou 264 e é ele que se considera o primeiro acadêmico do período helenístico. De acordo com Diógenes Laércio[1699], Arcesilau tinha 40 anos no ano 299 a C., o que faz com ele tenha nascido em 339 a C., e que tenha assumido a Academia por volta dos 71 anos.

Emigrado, no mínimo, em 268 a C., pois esta é a data na qual assume a Nova Academia.

Pós Alexandre.

10. Aristócles de Messena

Filósofo peripatético do seculo II d C., nascido em Messena, foi preceptor de Sétimo Severo e professor de Alexandre de Afrodísia. Escreveu uma história dos filósofos e suas opiniões, na qual combate o ceticismo de Enesidemo. Eusébio de Cesaréia, em seu

[1699] Op. cit., vol. IV, p. 194.

Preparação evangélica, conserva alguns de seus fragmentos.
Emigrado pós Alexandre.

11. Ariston de Céos
Filósofo peripatético do século III a C.
Escolarca em 224 a C.
Portanto, emigrado nesta data ou antes.
Pós Alexandre.

12. Ariston ou Aristo de Quios
(Fl. 250 a C.). Filósofo estóico e discípulo de Zenão. Dele difere em muitos pontos e está mais próximo à escola cínica. Era eloqüente, daí seu apelido, "a Sirene", mas de tom controverso. Desprezava a lógica e rejeitava a física, que estaria para além dos poderes humanos. Considerava digna de estudo apenas a ética, e apenas nas questões gerais e teóricas. Rejeitou a doutrina de Zenão das coisas desejáveis, intermediárias entre a virtude e o vício. Para ele existia apenas uma virtude: um estado mental claro, inteligente e saudável (*hygieia*). Em seus últimos anos de vida foi criticado por Zenão em seus hábitos pessoais, mas possuía seu próprio corpo de seguidores chamados de "Aristonianos", tendo fundado sua própria escola no ginásio de Cinosarges. Eratóstenes de Cirene foi um de seus alunos eminentes.
Se foi discípulo de Zenão, emigrou pós Alexandre.

13. Arius Didyme
Filósofo de Alexandria, doxógrafo e amigo de Augusto, o imperador, viveu no séc I a C.
Pós Alexandre.

14. Atenodoro
Atenodoro Cananita, Athenodoros e também chamado Atenodoro de Tarso, foi um filósofo estóico. Nasceu por volta do ano 74 a. C. em Canana, cercanias da cidade de Tarso, na moderna Turquia e morreu no ano 7 d. C. Seu pai se chamava Sandon. Estudou com Posidônio de Rodes e foi o mestre de Otávio, o futuro César Augusto, em Apolônia. Em 44 a. C. parece que seguiu Otávio a Roma e que continuou aí com as aulas. Mais tarde Atenodoro regressou a Tarso, onde teve um papel importante na expulsão do governo de Boëthus e em esboçar uma nova constituição para a cidade que terminou em uma oligarquia pró-romana.
Pós Alexandre. Mas não se sabe se emigrou para Atenas.

15. Atico, Titus Pomponius Atticus (112/109 a C – 35/32 a C)
Amigo de Cícero, com o qual este passou seis meses no século I a C. em Atenas. Foi também seu editor. Cícero lhe dedicou o *Da amizade*.
Pós Alexandre.

16. Aulu-Gellus (ca. 125 - 180 d C).
Escritor e gramático latino, provavelmente nascido em Roma, aonde certamente foi trazido. Educado em Atenas, depois voltou para Roma, onde montou um escritório jurídico. É famoso por seu *Noites Áticas*, um livro de senso comum, uma compilação de notas sobre

gramática, filosofia, história, paixão pelas coisas antigas e outros assuntos, preservando fragmentos de muitos autores e trabalhos que, de outro modo, poderiam ter se perdido.
Pós Alexandre.

17. Balbus (estóico. Ele está em Lucrécio II, 133. Talvez seja o mesmo estadista que fez grande campanha contra Sertório e depois ajudou a eleger o triunvirato de César, Pompeu e Crassus em 60 a C.).
Não emigrou. Pós Alexandre.

18. Basilide de Tiro
Escolarca do Jardim em 201 a C.
Emigrado por volta de 201 a C., pós Alexandre.

19. Bryso ou Bryson, filósofo do qual não se sabe praticamente nada, a não ser que foi o mestre de Pirro.
Contemporâneo de Alexandre, portanto.

20. C Memmius. Destinatário do *De rerum Natura*, neto do ditador Sulla e tribuno da plebe no séc. III a C.
Não foi filósofo, provavelmente. Está aqui relacionado por seu envolvimento com o univero filosófico.

21.Calístenes de Olinto (360-327 a C.)
Sobrinho de Aristóteles, era historiador e cientista. Viajou como chefe da expedição de intelectuais de Alexandre rumo ao oriente. Escreveu, entre outros livros, *As ações de Alexandre*. Foi morto por Alexandre. Portanto, não emigrou a Atenas. Outra demonstração de que o câmbio entre as cidades era anterior à morte do rei.

22. Cícero, Marco Túlio
Arpino (comuna italiana da região do Lácio), 106 a C. – Formies (no império romano), 43 a C. Não emigrou. Fruto da cultura romana.

23. Cleanto de Assos, Mísia
310-230 a C. Emigrou, no mínimo, em torno de 262 a C. Depois de Alexandre.

24. Clitômaco
Nasceu c. 185 a C. em Cartago
163/162: Chegada a Atenas. Depois de Alexandre.
127/126: torna-se escolarca da Nova Academia
Morto em 109 a C.

25. Crisipo de Solis
Cilícia, por volta de 281?277 a C.?
Morte c. 208, em Atenas.
230/229: Morte de Cleanto, ascensão de Crisipo ao escolarcato. Emigrado pós Alexandre.

26. Colotes de Lampsaco (no Helesponto), círculo epicurista

c. 320 – 250 a C.
Emigrado pós Alexandre.

27. Crantor
De Solis, na Cilícia, região do Mar Negro
c. 330 – 270 a C. Se emigrou por vontade própria, foi pós Alexandre, pois quando esse morre, ele tem 7 anos de vida.

28. Crates de Tebas
368-288 a C. Zenão foi aluno seu já em Atenas. Pois é em 312 que esse chega à cidade e passa a freqüentar seus cursos. Crates tem 56 anos na ocasião. E se emigrou pós Alexandre, o fez com 45 anos, no mínimo.

29. Critolaos de Phasélis (província de Antália, na Turquia)
Filósofo peripatético. O quinto escolarca do Liceu. Os atenienses o enviaram em embaixada à Roma com o platônico Carneades e o estóico Diógenes da Babilônia em 155 a C. Com ele e Deodoro de Tiro o aristotelismo se fez eclético. Emigrado pós Alexandre.
30. Dardanos
110/109 - Dardanos e Mnesarca sucedem a Panécio. Nascimento, morte e origem, desconhecidas. Mas certamente são posteriores a Alexandre.

31. Demétrio Lacon
Ou Demétrio da Lacedemônia. Foi um filósofo epicurista do final do segundo século antes de Cristo e contemporâneo de Zenão de Sidon; foi também professor de Filodemo. Um filósofo espartano! Coisa de se admirar. Certamente é posterior a Alexandre e como Esparta (e a sua região) não era lá um grande centro filosófico, muito provavelmente tenha migrado para Atenas.

32. Denys de Heracléia
Chamado por Laércio de *Trânsfuga*, por ter se aliado aos cirenaicos[1700].
Discípulo imediato de Zenão de Cício, abandonou seu mestre por considerar que a dor não pode ser tomada como um bem indiferente[1701]. Posterior a Alexandre e muito provavelmente emigrado, já que não consta que Zenão tenha ensinado em outro lugar depois de abrir o Stoa.

33. Deodoro Cronos
Floresceu cerca de 325 a C. e é originário ou de Alexandria, onde viveu na corte de Ptolomeu Soter ou de Lasus, na Cária, região da origem paterna. Vinculado à Escola megárica. Como foi professor de Zenão, foi também contemporâneo de Alexandre e provavelmente tenha *imigrado* para Alexandria após a morte desse.

34. Deodoro de Tiro
Escolarca do Liceu em 118 a C. Portanto, emigrado pós Alexandre.

[1700] Op. cit., p. 101.
[1701] Lévy, p. 158.

35. Diógenes de Oenanda
Nascimento em Oenanda, Turquia, existência no século II da era cristã. Um insigne admirador do Epicurismo.

36. Diógenes da Babilônia
Nasceu por volta de 240 a C. e morreu em 150 a C.
Em 155 a C. foi a Roma representar Atenas com Carneades e Critolau. Emigrado pós Alexandre. Já que sucede a Diógenes de Tarso no Stoa.

37. Diógenes de Tarso
Nascimento e morte desconhecidas. Mas foi um discípulo próximo de Epicuro. Autor de *Diálogos escolhidos*. Então certamente emigrou após Alexandre.

38. Enesidemo de Cnossos
Creta, c.150 - 70 a C.
Escreve o *Logos pirroniano* por volta de 80 a C.
Pós Alexandre. Não se sabe se migrou. O que é provável, já que Cnossos nunca foi um importante centro de filosofia.

39. Epiteto
135 a C.: nascimento em Hierápolis, Frígia, atual Turquia.
55 a C.: morte em Nicópolis.
Pós Alexandre. Produto típico da cultura romana.

40. Epicuro
Nascimento em Samos, 340 a C.
Morte em Atenas, 270 a C.
Emigrado pós Alexandre.

41. Erymneos
Escolarca do Liceu, ou apenas seu discípulo, florescido c. de 126 a C.
Emigrado pós Alexandre, pois.

42. Fedre
O último escolarca do Jardim, que assumiu o posto em 75 a C.
Morre em 70 a C.
Nascimento, data e local, desconhecidos.
Pós Alexandre.

43. Filodemo de Gadara, Síria (atualmente Jordânia ou Síria).
110-40/35 a C.
Epicurista.
Emigrado pós Alexandre, depois se instala em Herculanum.

44. Fílon de Alexandria
Nascimento 20 a C.
Morto em 70 d C.

Misturou a tradição judaica de berço ao pensamento grego.
Pós Alexandre, muito provavelmente não emigrou a Atenas.

45. Fílon de Larissa
150 -100 a. C.
O décimo segundo escolarca da Academia Platônica.
Portanto, emigrado pós Alexandre.

46. Herillos
Nascimento em Cartago, discípulo direto de Zenão de Cício.
Conseqüentemente emigrado pós Alexandre.

47. Hermarco de Mitilene
O primeiro sucessor de Epicuro no Jardim.
Conseqüentemente emigrado pós Alexandre.

48. Idomeneu de Lampsaco
Discípulo imediato de Epicuro.
Conseqüentemente emigrado pós Alexandre.

49. Leonteus de Lampsaco
Marido de Themista.
Discípulo imediato de Epicuro.
Conseqüentemente emigrado pós Alexandre.

50. Leontion, ex-prostituta, tornou-se mulher de Metrodoro. Escreveu um tratado contra Teofrasto. Discípula imediata de Epicuro.
Conseqüentemente emigrada pós Alexandre.

51. Lácida
Ascensão de Lácida de Cirene (ou Cyrene, conforme a grafia inglesa) ao escolarcato da Nova Academia em 244/243 ou 241/240 a C.
Morte em 208/207 a C.
Conseqüentemente emigrado pós Alexandre.

52. Lucrécio, Tito Caro
Viveu entre 99 e 55 a C.
Origem provavelmente romana.

53. Lycon de Troade
Escolarca do Liceu entre 270 e 266 a C. Diz-se que era pouco expressivo.
Conseqüentemente emigrado pós Alexandre.

54. Marco Aurélio Antonino
121 d C. nascimento, em Roma.
180 d C. morte do imperador.

55. Metrodoro de Quios, ilha na costa Jônica
Atomista de tradição democrítica, teria vivido entre os séculos V e IV a C.
Pré-helenístico, portanto.

56. Metrodoro de Estratonice
Apóstata da escola de Epicuro, integrou-se à Academia platônica.
Século II a C.
Conseqüentemente emigrado pós Alexandre.

57. Metrodoro de Lampsaco
Irmão de Timócrates
Ca 330 - 277 a C. O mais fiel seguidor de Epicuro, segundo Laércio.
Conseqüentemente emigrado pós Alexandre.

58. Mnesarca
110/109- Dardanos e Mnesarca sucedem a Panécio. Nascimento, morte e origem, desconhecidas. Pós Alexandre.

59. Nausífano
Ou Nausífanes de Céos
Fl. *circa* 300 a C. Geralmente é tido como o mestre atomista de Epicuro, mas Ferrater Mora[1702], contesta a informação, dizendo que é mais provável que ele tenha sido um dos primeiros discípulos de Pirro e que levava a Epicuro informações do mestre de Élida. Em acreditando-se em Mora, então ele é atuante posteriormente a Alexandre. E se não ficava em trânsito o tempo todo, o que é pouco provável àquela época, emigrou a Atenas.

60. Panécio de Rodes
185 a C. – 112 a. C
Emigrado pós Alexandre.

61. Patron
Último escolarca conhecido do Jardim, contemporâneo de Cícero.
Nascimento? Morte? Local de origem?
Pós Alexandre.

62. Pirro de Élida
Nascimento 360 a C.
Morte 270 a C.
Contemporâneo de Alexandre e atuante pós Alexandre.

63. Polieno
Discípulo imediato de Epicuro.
Conseqüentemente pós Alexandre.

64. Posidônio

[1702] P. 260, op. cit.

Nascimento Apaméia 135 a C.
Morte 51 a C.
Conseqüentemente emigrado pós Alexandre.

65. Plutarco
Nascimento Queronéia 46 d C.
Morte 120. Pós Alexandre.

66. Polemon
Nascido em Atenas, escolarca da Academia platônica de 314 a cerca de 276 a C.
Pós Alexandre.

67 Polístrato (Polístrato, o epicurista)
Sucessor de Hermarco no Jardim por volta de 250 a C.
Embora Bréhier[1703], nos informe de sua existência, não nos revela sua origem.
Pós Alexandre.

68. Sêneca de Córdoba. Império romano
Nascimento 4 a C.
Morte 65 d C.

69. Sexto Empírico
150 – 220 d. C.
Local de nascimento, desconhecido.
Pós Alexandre.

70. Sphéros do Bósforo
Discípulo direto de Zenão e Cleanto.
Autor de *Do desejo* e *Da paixão*.
Emigrado pós Alexandre.

71. Stilpon
c. 380 - 300 a C.
Megárico e nascido em Mégara.
Contemporâneo e posterior a Alexandre. Provavelmente não emigrado.

72. Straton de Lampsaco
c. 335 - 269 a C.
Escolarca que, no Liceu, sucedeu a Teofrasto, sucessor de Aristóteles.
Emigrado pós Alexandre.

73. Teofrasto. 372 - 287 a.C.
Oriundo de Eressos, em Lesbos.
Primeiro escolarca do Liceu em 322 a C.
Emigrado contemporaneamente a Alexandre ou antes dele.

[1703] *História da filosofia*, p. 247, Ed. Felix Alcan.

74. Timócrates de Lampsaco, irmão de Metrodoro
290 a C.: Ruptura de Timócrates com Epicuro
Outro apóstata, assim como Metrodoro de Estratonice.
Emigrado pós Alexandre.

75. Themista
Mulher de Leonteus de Lampsaco, círculo epicurista,
à qual Epicuro dedicou uma obra.
Portanto, séc. III a C.
Emigrada pós Alexandre.

76. Timão de Flionte ou Fliunte
Cético.
320-230 a. C.
Seguidor de Pirro. Pós Alexandre.

77. Torquato
O porta-voz do Epicurismo no primeiro livro do *De finibus* de Cícero.

78. Velleius, epicurista que aparece no *Natura Deorum* de Cícero (I, 44).

79. Xenócrates da Calcedônia (Turquia hoje).
Escolarca platônico
396 - 314 a C.
Emigrado antes ou contemporaneamente a Alexandre.

80. Zenão de Cício
359/333 - 262 a C.
Chega a Atenas em 312 a C. Pós Alexandre, portanto.

81. Zenão de Sidon, Fenícia
150 -70 a C.
Mestre de Cícero e Filodemo.
Foi aluno de Apolodoro, o que, a princípio, o alinharia entre as colunas do Epicurismo.
Pós Alexandre.

82. Zenão de Tarso
Século II a C.
Entre 208/204: ascensão ao escolarcato do Stoa.
Emigrado pós Alexandre.

Temos, portanto, 82 pensadores no tempo helenístico, sendo a maioria absoluta provinda da chamada Ásia Menor, hoje em território turco. O que suscita determinadas perguntas: Por que a Filosofia teve tanto desenvolvimento nesse espaço? Qual a língua aí falada? Quais as condições sociais da região? Havia unidade administrativa ou cada cidade era segmentada em seu próprio governo?

Impossível responder com certeza a tais perguntas. O que podemos dizer com certa segurança, é que havia na Ásia Menor as populações locais, com culturas próprias e línguas específicas, semelhantes às que derivariam o turco moderno e o siríaco, dependendo da região, e a elas se assomavam levas de colonos gregos, colonos civis ou militares, incluindo-se aí os mercenários. Determinar com exatidão se os pensadores pertenciam a famílias gregas é possível somente em alguns casos, são eles os de Epicuro e Pirro, sendo este último oriundo da própria península grega. Em outros dois casos, é possível determinar a origem não grega, a de Zenão de Cício e a de Fílon de Alexandria, que era judeu. Ou seja, complica-se ainda mais o problema, porque determinar a procedência é fácil, mas o caldo cultural de berço, muito difícil, para não dizer impraticável[1704]. Essa pergunta equivale a tentar saber se a cultura grega penetrou nos domínios locais ou se sobreviveu em um gueto. Ao que tudo indica, houve, de fato, a fusão cultural. Ainda porque a Filosofia é o espaço da democracia por excelência. Ao menos no que diz respeito ao campo das idéias, i.e., a liberdade máxima, dirigida pelo mérito da qualidade aí impera; se os homens traduzem tal excelência na vida prática, esse é outro problema. Dizendo de outro modo, não há como não aceitar uma idéia superior a outra por um problema de origem, de pátria ou de classe social; aceitar o produtor da idéia ele mesmo, todavia, são outros quinhentos.

Inegável é que a diferença cultural, o contato entre mundos diferentes, enriquece as formas culturais particulares, e disso, de longe se beneficiou a Filosofia. A chegada dos "orientais" conferiu um fôlego novo à época tricentenária Filosofia. Podemos ainda dizer acerca da Ásia Menor que ela era um mundo fragmentário, com suas especificidades locais; a realidade no Mar Negro era uma, no sul, no Egeu, outra; a unidade administrativa imposta por Alexandre e depois por seus diadoques, não conseguiu suplantar tal realidade.

Essas questões, de cunho fundamentalmente histórico, conectam-se diretamente com aquelas postas mais acima e que são filosóficas em sua essência. Antes de entrar nessas, ousemos responder àquelas históricas faltantes: 1. A prática da filosofia nas *ágoras* parece ter desaparecido sim. Com exceção de um comentador, Renault, não ocorre mais sequer uma menção sobre tal possibilidade. E essa possibilidade é uma ilação nossa a partir da afirmação do comentador. Porque Renault diz[1705], citando Laércio, que as cidades mal podiam conter o número de aficionados por Epicuro. Decorre daí a possibilidade, não a certeza, de o mestre de Samos fazer suas preleções em praça pública. A menos que os portões do Jardim fossem escancarados e aqueles que não conseguissem entrar ficassem do lado de fora esperando a sua vez. 2. Por incrível que pareça, o envolvimento dos pensadores helenísticos com a política grega foi mais efetivo do que o dos pensadores clássicos, embora tenham sido esses que sonharam com cidades governadas por filósofos. Zenão pregava a atividade política a menos que a abstenção fosse inevitável (por outro lado, não consta que tenha se envolvido diretamente com a coisa pública), Epicuro pregava o afastamento tanto da vida política quanto da vida civil, vendo nesses universos graves ameaças à felicidade pessoal (o que não impediu que fosse homenageado em várias ocasiões, através de bustos expostos abertamente. Ou talvez tenha sido homenageado exatamente por tal razão[1706]). Pirro rezava o acatamento das normas da cidade, para que assim se possa passar desapercebido. No confronto das cidades de Atenas e Oropos, uma

[1704] Para a confirmação de Zenão veja-se Lévy, op. cit., p. 101; para as exclusões das probabilidades de outra origem para Fílon, idem, p. 142, e Pirro, idem, p. 14.
[1705] Op. cit., p. 7.
[1706] Ver *6.Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca.*

embaixada de três filósofos foi a Roma representar a primeira, composta por Carneades, Critolau e Diógenes da Babilônia. E durante o império romano, no chamado Estoicismo tardio, vários políticos flertaram com ou abraçaram efetivamente essa escola filosófica, veja-se Cícero, Sêneca e Marco Aurélio, e, igualmente, ela serviu de base para fenômenos de dissidência e perseguição por parte das autoridades oficiais[1707]. 3. A resposta à pergunta "De que maneira a sociedade civil lidou com os pensadores, exaltando-os, condenando-os ou reservando-lhes um lugar à parte, isolado, como parece ter acontecido em toda a história ocidental desde os primeiros séculos da era cristã?", será sempre múltipla. Devido à própria multiplicidade da sociedade civil. Por natureza, a Filosofia é um fenômeno acadêmico. Para ganhar o mundo, ela precisa de uma aresta, como o desdobramento político, a embaixada estóica em Roma, por exemplo. Outrossim, a sua penetração na malha humana se perde, através da educação formal ou da informação abertamente espalhada, que indiretamente educa, forma e conforma as consciências[1708]. 4. Duas escolas são produtos diretos da época helenística, ainda que tenham surgido antes do nascimento oficial do período, o Jardim e o Pórtico. Elas foram longevas, chegando ao período cristão e tendo se espalhado pela Ásia Menor. E a Academia de Platão conheceu um renascimento, produzindo o Ceticismo. A visibilidade que tiveram foi equivalente ou maior do que o Liceu e a Academia durante o período clássico. Pelo simples fato de terem constituído mais escolarcas do que as escolas clássicas. E provavelmente por terem mais alunos, já que as suas regras de ingresso eram mais flexíveis do que as do Liceu e as da Academia. 5. A produção de livros ou símiles durante o período helenístico certamente foi maior do que a realizada pela dupla Platão-Aristóteles. Quanto à importância, seguramente o Ocidente confere uma maior à dupla, e uma razão importante para tal é a falta de registro do pensamento dos helenísticos. Apesar do volume produzido. Como eram confeccionados tais livros ou rolos de papiro seria importante saber; de onde vinha o *papel*, se havia uma *indústria* para elaborá-lo, se os mestres eles mesmos redigiam seus pensamentos ou se seus discípulos, e se eles circulavam em forma de duplicata pelas cidades. A confirmação de uma *indústria* editorial seria rubrica inquestionável de impacto social (de parte dela pelo menos temos a confirmação, o desenvolvimento da *indústria copista*). 6. As conexões com o meio social não filosófico são mostradas da mesma forma que são apresentadas as conexões entre qualquer outra atividade e esse meio social; isto é, uma atividade ou um personagem ganha notoriedade, mas não necessariamente importância, quando seus feitos extrapolam o seu meio comum, por exemplo, quando sapateiros passam a comentar sobre determinado filósofo. Questionamento afeito ao item 3. E nesse sentido há um grande silêncio relativamente aos coevos dos filósofos helenísticos, com uma exceção: Epicuro. Além dos comentados bustos, ele era um tema recorrente nas peças de teatro, nas quais aparecia via de regra de modo distorcido, todavia, um personagem recorrente [1709].

Agora podemos tentar responder as questões de cunho estritamente filosófico, relembrando: Quais foram os temas orientais trazidos pelos asiáticos? Que mudanças se processaram relativamente ao pensamento clássico? E quais as mudanças processadas no pensamento oriental?

[1707] Ver a análise de R. W. Sharples.

[1708] Sobre opinião alheia, ver, p. e. *3. A alma doente e sua cura,* p. 25, *4. O conceito de felicidade em Sêneca*, p. 27; e sobre a transmissão de informação via educação formal, *7. O que dizem os comentadores...*p.150.

[1709] Confira Lévy, op. cit. p. 29.

Começando pela terceira, é impossível a nós dizer o que mudou no pensamento oriental ou mesmo se havia um pensamento oriental típico, diferente da Filosofia grega e nos moldes do que se convencionou chamar de Filosofia. Um fenômeno como as escolas Jônica e Eleata nos séculos VI e V a C. A hipótese é de que não havia, ao menos na Ásia Menor. A presença do misticismo de Zoroastro e outras vertentes místicas talvez aí fosse mais forte, porém, não há registro de um pensamento helenístico oriental de características orientais exclusivamente. Por outro lado, saber se tal misticismo atuou na formação dos migrados para Atenas é outra impossibilidade, e quanto ao seu pensamento eminentemente filosófico, os comentadores não registram qualquer traço desse orientalismo. E numa mudança de perspectiva, até poderíamos dizer que um oriental da Ásia Menor encararia a cronologia da Filosofia tomando o período ateniense como um hiato para, a seguir, retornar ao seu centro, as ilhas no Egeu ou a costa da Pequena Ásia.

Respondendo agora às segunda e primeira perguntas, na realidade uma complemento da outra, tracemos uma comparação direta entre os títulos dos helenísticos e os dos helenos.

Os títulos helênicos:
Platão:
1. Hípias menor: trata do agir humano;
2. Primeiro Alcibíades: trata da doutrina socrática do auto-conhecimento;
3. Segundo Alcibíades : trata do conhecimento;
4. Apologia de Sócrates: relata o discurso de defesa de Sócrates no tribunal de Atenas;
5. Eutífron: trata dos conceitos de piedade e impiedade;
6. Críton: trata da justiça;
7. Hípias maior: discussão estética;
8. Hiparco: ocupa-se com os conceitos de cobiça e avidez;
9. Laques: trata da coragem;
10. Lísias: trata da amizade/amor;
11. Cármides: diálogo ético;
12. Protágoras: trata do conceito e natureza da virtude;
13. Górgias: trata do verdadeiro filósofo em oposição aos sofistas;
14. Mênon: trata do ensino da virtude e da rememoração (anamnese);
15. Fédon: relata o julgamento e morte de Sócrates e trata da imortalidade da alma;
16. O Banquete: trata da origem, as diferentes manifestações e o significado do amor sensual;
17. Fedro: trata da retórica e do amor sensual;
18. Íon: trata de poesia;
19. Menêxeno: elogio da morte no campo de batalha;
20. Eutidemo: crítica aos sofistas;
21. Crátilo: trata da natureza dos nomes;
22. A República: aborda vários temas, como a cidade ideal, mas todos subordinados à questão central da justiça;
23. Parmênides: trata da ontologia. É neste diálogo que o jovem Sócrates defende a teoria das formas que é duramente criticada por Parmênides;
24. Teeteto: trata exclusivamente da Teoria do Conhecimento;
25. Sofista: diálogo de caráter ontológico, discute o problema da imagem, do falso e do não-ser;
26. Político: trata do perfil do homem político;

27. Filebo: versa sobre o bom e o belo (ou prazer, *to hedoné*) e como o homem pode viver melhor;
28. Timeu: trata da origem do universo;
29. Crítias: Platão narra aqui o mito de Atlântida através de Crítias (seu avô). É um diálogo inacabado;
30. Leis: aborda vários temas da esfera política e jurídica. É o último (inacabado), mais longo e complexo diálogo de Platão;
31. Epístolas (dentre as quais, somente a de número 7 é considerada realmente autêntica).

Aristóteles:
1. *Categorias*: análise dos elementos do discurso;
2. Sobre a interpretação: análise do juízo e das proposições;
3. Analíticos (Primeiros e Segundos): análise do raciocínio formal através do silogismo e da demonstração científica;
4. Tópicos: análise da argumentação em geral;
5. Elencos sofísticos: tido como apêndice dos *Tópicos*, analisa os argumentos capciosos.
(esses cinco textos formam o *Organon,* a reunião dos escritos lógicos).
6. Física;
7. Sobre o céu;
8. Sobre a geração e a corrupção;
9. Meteorológicos (fenômenos celestes);
E dentro da chamada *Parva naturalia:*
10. Da alma;
11. Da sensação e o sensível;
12. Da memória e reminiscência;
13. Do sono e a vigília;
14. Dos sonhos;
15. Da adivinhação pelo sonho;
16. Da longevidade e brevidade da vida;
17. Da Juventude e Senilidade;
18. Da Respiração;
19. História dos Animais;
20. Das Partes dos Animais;
21. Do Movimento dos Animais;
22. Da Geração dos Animais;
23. Da Origem dos Animais;
24. *Metafísica;*
25. *Ética a Nicômaco*;
26. Ética a Eudemo;
27. Grande Moral ou *Magna Moralia* (resumo das concepções éticas de Aristóteles);
28. Política;
29. Retórica;
30. Poética (desta obra conservam-se apenas os tratados sobre a tragédia e a poesia épica);
31. A *Constituição de Atenas*.

Os títulos helenísticos:
Epicuro:

1. Da natureza (37 livros)*;*
2. Dos átomos e do vazio;
3. Do amor;
4. Resumo de um tratado contra os físicos;
5. Contra os megáricos;
6. Dúvidas;
7. Opiniões principais;
8. Sobre o que é necessário procurar e do que é necessário fugir;
9. Dos fins;
10. Do cânon e do critério;
11. Querédma;
12. Dos deuses;
13. Da santidade;
14. Hegésianax;
15. Das Vidas (quatro livros)*;*
16. Da justiça;
17. Neócles;
18. Para Themista;
19. Banquete;
20. Eurilóquio a Metrodoro;
21. Da visão;
22. Do ângulo no átomo;
23. Do tato;
24. Do destino;
25. Para Timócrates: Sobre as paixões;
26. Prognóstico;
27. Protréptico;
28. As imagens;
29. Sobre a idéia;
30. Aristóbulo;
31. Da Música;
32. Da justiça e das outras virtudes;
33. Das oferendas e da Graça;
34. Polimédes;
35. Timócrates (três livros);
36. Metrodoro (cinco);
37. Antidoro (dois);
38. Para Mitra, acerca das doenças;
39. Calístolas;
40. Da realeza;
41. Para Anaxímenes, Cartas;
42. Contra Teofrasto.
43. Carta a Meneceu;
44. Carta a Heródoto;
45. Carta a Pítocles;

46. Máximas capitais (nas quais se incluem as Sentenças vaticanas, acréscimo posterior ao trabalho original).

Zenão de Cício:
1. A república;
2. A vida segundo a natureza;
3. Do instinto ou da natureza humana;
4. Das paixões;
5. Do dever;
6. Da Lei;
7. Da educação grega;
8. Da visão;
9. Do todo;
10. Dos signos;
11. Os pitagóricos;
12. Os universais;
13. Das dicções;
14. Cinco questões homéricas;
15. Da audição poética;
16. A arte;
17. Soluções;
18. Duas refutações;
19. As memoráveis de Crates;
20. Moral.

Sêneca:
1. Da brevidade da vida;
2. Da vida feliz;
3. Carta a Lucilius;
4. Do ócio;
5. Da tranqüilidade da alma;
6. Da Providência;
7. Da Constância do sábio;
8. Consolação a Políbio;
9. Consolação a Helvia (sua mãe)*;*
10. Consolação a Márcia;
11. De ira;
12. De clementia;
13. Dos benefícios;
14. As questões naturais;
15. A fúria de Hércules;
16. As troianas;
17. As fenícias;
18. Fedra;
19. Medéia;
20. Tiestes;

21.Agamenon;
22. Édipo;
23. Apocolocyntosis divi Claudii (Sátira do divino Cláudio).

Possuímos ainda o registro das obras, perdidas quase todas elas, de alguns outros helenísticos.
Ariston de Quios, também chamado de *O careca* ou *A sirene*:
1. Protrépticos;
2. Sobre os dogmas de Zenão;
3. As seitas;
4. Exercícios sobre a sabedoria;
5. Exercícios sobre o amor;
6. Comentários sobre a vaidade;
7. Comentários;
8. Memórias;
9. Máximas;
10. Contra os oradores;
11. Contra os escritos de Alexinos;
12. Contra os dialéticos;
13. Cartas a Cleanto.
(Lembremos que são livros *atribuídos* a Ariston[1710]).

Herillos de Cartago:
1. Do Exercício;
2. Das Afecções;
3. Da Suposição;
4. O Nomoteta;
5. A Maiêutica;
6. Refutações dos mestres;
7. O preparador;
8. O diretor;
9. Hermes;
10. Medéia;
11. Diálogos;
12. Teorias morais.

Denis de Heracléia:
1. Da Insensibilidade;
2. Do Exercício;
3. Do Prazer;
4. Da riqueza;
5. Da graça;
6. Do castigo;
7. Do uso dos homens;
8. Da felicidade;

[1710] Laércio, op. cit., p. 100.

9. Dos reis antigos;
10. Dos objetos dos elogios;
11. Dos costumes bárbaros.

Cleanto:
1. Do tempo;
2. Sobre a Fisiologia de Zenão;
3. Exposição da doutrina de Heráclito;
4. Da sensação;
5. Da arte;
6. Contra Demócrito;
7. Contra Aristarco;
8. Contra Herillos;
9. Sobre o desejo;
10. Arqueologia;
11. Dos deuses;
12. Dos gigantes;
13. Do Hymeneu;
14. Sobre o poeta;
15. Do dever;
16. Do bom conselho;
17. Da graça;
18. Protrépticos;
19. Das virtudes do espírito;
20. Sobre Górgipo;
21. Sobre a inveja;
22. Sobre o amor;
23. Sobre a liberdade;
24. A arte de amar;
25. Da honra;
26. Da glória;
27. Da política;
28. Sobre o conselho;
29. Sobre as leis;
30. Do julgamento;
31. Da conduta;
32. Do discurso;
33. Do soberano bem;
34. Das belas coisas;
35. Das ações;
36. Da ciência;
37. Da realeza;
38. Da amizade;
39. Do banquete;
40. Que a virtude do homem é a mesma que a da mulher;
41. Que o sábio filosofa;
42. Máximas;

43. Diatribes;
44. Do prazer;
45. Da justeza dos termos;
46. Dos termos ambíguos;
47. Da dialética;
48. Dos tropos;
49. Dos predicados.

Sphéros:
1. Do mundo;
2. Dos elementos;
3. Da semente;
4. Da fortuna;
5. Das pequenas coisas;
6. Contra os átomos e os simulacros;
7. Das pessoas;
8. Diatribes a propósito de Heráclito;
9. Da instituição moral;
10. Do dever;
11. Do desejo;
12. Da paixão;
13. Da realeza;
14. Da constituição de Esparta;
15. Sobre Licurgo e Sócrates;
16. Da Lei;
17. Da adivinhação;
18. Diálogos sobre o amor;
19. Sobre os filósofos da Eritréia;
20. Dos semelhantes;
21. Das adivinhações;
22. Do Hexis;
23. Das coisas que podemos contradizer;
24. Do discurso;
25. Da riqueza;
26. Da opinião;
27. Da morte;
28. Da arte da dialética;
29. Dos predicados;
30. Das amphibologias;
31. Das letras.

Crisipo:

São tantos os títulos de Crisipo, apenas na área de lógica, 311, no total, 705, que citaremos somente alguns, recomendando a quem interessar possa, que consulte Diógenes Laércio [1711]. Ademais, Laércio é a referência para todas as obras [1712].

[1711] Op. cit ,p. 111.

1. Teses;
2. Questões de lógica e reflexões do filósofo;
3. Definições da dialética, dedicadas a Metrodoro;
4. Dos preceitos;
5. Dos elementos do discurso e do significado;
6. República;
7. Elementos de moral a Teoporos (Théoporos);
8. Questões de moral;
9. Premissas prováveis para os dogmas, a Filomates;
10. Das más objeções feitas às definições, a Leodamas;
11. Argumentos prováveis para as definições, a Dioscoride;
12. Das espécies e dos gêneros, dedicado a Gorgipida;
13. Das etimologias, a Diócles;
14. Os provérbios, a Zenodoto;
15. Do discurso.

O que podemos notar numa comparação entre os títulos?

Antes de mais nada, que esses não se modificam abruptamente entre um e outro período da história da filosofia; eles são aproximadamente os mesmos tanto no período helênico como no helenístico. À exceção *suspeita* do tema *história da filosofia*, porque Zenão escreve um *Os pitagóricos*, que *sugere* ser um relato histórico dos pitagóricos (não há elementos para dirimir as dúvidas) e, ao que consta, nem Platão nem Aristóteles se dedicaram ao catálogo de qualquer outro autor [1713]. Então, por esse aspecto, pouco há que se julgar e temos uma extensão no desenrolar do pensamento grego. Por exemplo, o aprofundamento na questão da Lógica com os estóicos, tema inicialmente desenvolvido por Aristóteles.

Os pontos notáveis de divergência entre as produções dos helenos e dos helenísticos são três: 1. Tratados específicos sobre as paixões; o segundo livro com título que inclui a palavra *felicidade* aparece no período helenístico, com *Denis, o trânsfuga* ou *de Heracléia* 2. Respostas diretas; Platão e Aristóteles não atacaram em texto específico seus rivais acadêmicos. 3. Diversificação no estilo literário. Prenunciando mentalidades como a de Jean-Paul Sartre.

Relativamente ao primeiro ponto, evidentemente não cometeríamos a insensatez de dizer que as paixões são um tema negligenciado pelos helenos; porém, de modo particular, é apenas em Platão que duas delas aparecem como tema central, a cobiça e a avidez em *Hiparco*. Eles não escreveram um tratado específico sobre elas. A preocupação com o tema nos helenísticos é bem maior, e sucedem-se tratados acerca da ira (Sêneca), da inveja (Cleanto), e da própria paixão (Epicuro, Cleanto e Herillos (aqui registrada como das afecções)), etc. Outrossim, temos uma novidade indiscutível, os títulos que carregam o termo *felicidade* estão ausentes nos clássicos e nos helenísticos se repetem em pelo menos

---

[1712] Exceto Platão, Aristóteles e Sêneca; confira-se *Vida e obras...*, Epicuro, livro X, p. 206-209; Zenão (e os estóicos), livro VII, p.46, Ariston de Quios, p. 100, Herillos de Cartago, p. 101, Denis de Heracléia, p. 102, Cleanto, p. 105, Spheros, p. 106, Crisipo, p. 111.

[1713] Lévy nos suporta, confira-se p. 82, nota 69, op. cit. Afirma inclusive que os helenísticos inventaram a história da filosofia.

três vezes: o primeiro deles surge com Denis, depois o caso se repete em Cleanto, que escreveu *Do soberano bem* [1714], e por fim o *Da vida feliz*, de Sêneca.

Quanto ao segundo ponto, outra novidade no pensamento helenístico é a resposta a um adversário filosófico. Aristóteles e Platão não fazem isso especificamente em um texto, muito embora eles não deixem de responder às teses que considerem erradas, sendo os diálogos de Platão uma antecipação a toda contra-informação às suas teses. Os helenísticos inauguram então a *rivalidade* entre os filósofos, que em alguns casos testemunhou muita agressivide[1715]. *Contra Demócrito, Contra Aristarco e Contra Herillos* são alguns dos títulos, só para ficarmos em Cleanto. E o que significa ser agressivo? Atitude presente mesmo no suposto, por Lucrécio, *deus* Epicuro? Antes de mais nada, a destruição da idéia de respeito pelo outro. Combinada com um grande temor e reconhecimento de ameaça. O que, paradoxalmente, é sinal de respeito pela força do oponente. E, em compensação, tal postura revela ameaça para além dos limites teóricos, o que se traduz numa disputa por poder no plano social e a desconsideração *exclusiva* da busca da verdade. Quando eu diminuo o outro, eu me enalteço, e além de esse ser talvez o maior dos prazeres humanos, se sentir superior ao semelhante, eu me faço de referência para os que estão em meu entorno. Não que os helenísticos estivessem desinteressados da pesquisa filosófica legítima, mas eles, alguns deles, seja bem dito, marcando que a atitude é exclusiva de determinados entre eles, e em determinadas ocasiões, estavam interessados igualmente em auto-promoção. Lembremos de Nietzsche, para o qual o animal mais vaidoso da natureza não é o pavão...[1716]. A presença do termo *contra* nos trabalhos não pode significar simples oposição e superação da posição do rival? Pode e provavelmente seja, o que não pode ser constatado devido à falta das letras originais; mas os historiadores da filosofia relatam a tal agressividade *também*. Igualmente, consideremos que por trás de todo pensador, por mais desinteressado que ele se manifeste, esconde-se o homem, e aí, eventualmente, ele é capaz de se deixar levar pela partícula inconsciente que o anima; lembremos Epicuro, para o qual a pesquisa filosófica só tinha sentido se orientada para a busca da felicidade. Sendo essa nem sempre compatível com a verdade. Antes de finalizarmos, salientemos que um título em Cleanto e outro em Sphéros levam a terminologia *Diatribe*, a qual, no dicionário de língua portuguesa, significa exatamente discurso violento e injurioso. Títulos dados pelos autores ou por seus estudiosos, temos uma prova do tom com o qual se dirigiam a seus alvos. Por outro lado, não esqueçamos da dimensão do termo em grego. Lévy observa que ele, *diatribé*, tem três momentos: "Ele (o termo *scholé*) é rivalizado nos testemunhos por *diatribé*, cujo primeiro sentido era *passatempo*, e que significou em seguida *a conversação*, antes de tomar um sentido institucional"[1717]. Devemos lembrar ainda que um outro termo grego bastante próximo à *diatribe*, *diatribó*, significa, entre outros sentidos, arrancar, gastar, destruir e diferir [1718].

Relativamente ao terceiro ponto, salvo engano, temos no período helenístico o surgimento do pensador de dupla personalidade, isto é, aquele que se dedica a outro gênero literário

---

[1714] Diógenes Laércio, seção Os estóicos, p. 105, op. cit.

[1715] Ver *1. O conceito de felicidade em Epicuro*, p. 10, nota 21 e *7. O que dizem os comentadores...*p. 145 e nota 622, e p. 148.

[1716] Acresçamos igualmente o *Do desprezo irracional*, de Polístrato, descoberta dos *Papiros de Herculano* (Edição Teubner), no qual o autor instiga um jovem estudante a abandonar as outras escolas filosóficas para se alistar nas colunas do Epicurismo. Confira-se Bréhier, *História...*, v. I . p. 247. Ed. Felix Alcan.

[1717] Op. cit., p. 8.

[1718] Dicionário grego-portugues de Isidro Pereira, p. 139.

além da filosofia; no caso, o teatro. A nossa referência mais segura é Sêneca, que escreveu inúmeras peças, encenadas até os dias de hoje, o que é um indicativo de boa qualidade. O primeiro teria sido Herillos, o qual escreveu uma *Medéia* e um *Hermes* [1719]. Contudo, Diógenes Laércio não nos informa se se trata de peças de teatro. O que reafirma exclusivamente o estatuto da suspeita, devido à natureza dos títulos, recordando que Sêneca possui igualmente uma peça chamada *Medéia*.

O fenômeno híbrido da Filosofia escrita em forma de versos reaparece em Lucrécio, com seu grande poema *Rerum natura*; antes dele, os pré-socráticos praticavam a arte. Essa é sempre estudada enquanto fenômeno filosófico, ao menos nas academias de Filosofia; é possível que existam estudos acerca da dimensão literária desses pensadores, mas a tese de uma prática de estilos diferentes, filosofia e um outro, poesia, ficção ou teatro, não cai por terra. Nos tempos modernos, o exemplo mais bem acabado do autor múltiplo é Sartre, o qual se dedicou com brilhantismo aos três gêneros, filosofia, literatura e teatro.

Resumindo, os produtos filosóficos tipicamente helenísticos são: 1. O historiador da Filosofia 2. O autor múltiplo 3. O óbvio desenvolvimento de questões iniciadas no período helênico, como a Lógica dos estóicos. 4. A fundação de filiais de escolas originalmente atenienses pela Ásia Menor. 5. A popularização da filosofia, uma vez que, ao menos, o Jardim tinha os seus portões abertos a todos, sem distinção de classe e sexo. 6. O envolvimento efetivo com a política oficial, não a consideração distante da arte de governar, como no caso dos helenos. Exemplo, a embaixada de Atenas em Roma na questão de Oropos e a perseguição aos estóicos no último período helenístico. 7. E poderíamos, com certa liberdade, falar ainda da rivalidade institucional entre as escolas e da 8. Concentração no tema felicidade nos primeiros e nos últimos filósofos do período.

Exemplos de produtos culturais helenísticos:
1. O portão de Ishtar na Babilônia.
2. Tetradracma de prata, na qual se vê a cabeça de Alexandre coberta com a estampa de elefante. O próprio Alexandre é o elemento ocidental. O elemento oriental, o elefante. Cunhada por volta de 305 a C. por Ptolomeu I.
O funeral de Alexandre pode ser tomado como um produto helenístico, misturando as crenças orientais e ocidentais. E a arte que representa os reis, igualmente. Logo após a morte de Alexandre, os sucessores se degladiam pelo poder. O que ocorre em fases distintas e mais ou menos com a mesma tipificação, isto é, geralmente um pleiteia o trono e os outros se aliam para derrotar essa pretensão. Por exemplo, em torno de 320, Antipater foi contestado por Craterus, Lisímaco e Antígono caolho.
Provavelmente Alexandre tenha sido enterrado numa esquife de estilo egípcio.
Entre 21 de maio e 19 de junho de 320 Pérdicas foi assassinado por um grupo de oficiais de seu próprio exercito porque ele forçou a tropa a cruzar o Nilo, matando 2.000 homens.
Imagem de Olímpia, sec. 3 d C., cunhada no Egito. Fusão cultural inequívoca. As moedas são fusões culturais certas.
A vitoria de Demétrio sonre Ptolomeu em Chipre marcou o fim da emergência das dinastias filípicas e alexandrinas. Agora os candidatos a rei usariam a própria linhagem. No caso, tanto Demetrio, quanto seu par, Antígono, usaram os símbolos reais com a

[1719] Ver referências mais acima.

diadema(provavlemten um símbolo ocidental) e púrpura real. Isso sem falar das moedas que os 'reis' cunharam com a própria face.

Moedas eram cunhadas nos reinos dominados. P. ex., a de Ptolomeu I Soter, no Egito. E não no reino da macedônia, a origem de tudo. No caso,

A imagem de Demétrio Poliocertes com chifre na moeda de 290/89 a C. o chifre é um elemento oriental. Provavelmente.

Ptolomeu é coroado Soter (salvador) por Rodes. Um produto cultural helenístico: o Colosso de Rodes. Na verdade, trata-se de uma estatua ao deus Hélios erigida pelos rodianos em celebração ao fim do cerco de Demétrio à cidade. Ela tinha 105 pés de altura, levou 12 anos para ser completa e custou 300 talentos (pagos com o lucro da venda dos engenhos de guerra de Demetrio) e foi destruído por um terremtoto em 227 a C. o que o colosso tem de helenisitoco, é certamente sua dimensão, desconhecida para a arte clássica.

Autocracia dinástica nos negócios públicos e desengajamento comercial ou intelectual na vida privada eram marcas do temperamento da Era helenística, que se espalharam pelo mundo grego vinte anos após a morte de Antígono em 301 a C. e foi apenas por volta de 200 que a história da disputa do cadáver do império alexandrino ficou clara.

Após Queronéia houve um grande crescimento das construções públicas em Atenas: o estádio Panatinaico e o teatro, as docas de pedra e o arsenal do Pireu, a casa das fontes no sudoeste, um elaborado relógio d'água e o ginásio do Liceu. Quer dizer, construções civis e militares.

O homem *mal –humorado* (dyskolos) ganhou o primeiro prêmio em Leanea no mesmo ano em que Demétrio de Falére subiu apo poder (317/6). Os dois homens eram amigos íntimos, ao ponto de que, após a queda de Demétrio, Menandro ficassem em sério perigo de processo judcial simplesmente pot tal associação. Nada em suas peças faz esta anedota improvável. Finalmente, em 306, um ano depois da *liberação* de Atenas por Demétrio, o futuro sitiador, Epicuro abriu lá sua escola filosófica, com sua mensagem de auto-suficiencia, não envolvimento e quietismo individualista' (op. cit. p. 38).

Politicamente, a perda do poder atualizava duas características negativas que podiam ser observadas em Atenas desde muito cedo: demagogia anárquica e a presença de um príncipe ditador.

Ate o séc. IV a anarquia, embora recorrente, sempre foi colocada sob controle. O que coloca o príncipe ditador como aquele que rapidamente salvaria os destinos da cidade. Os exemplos citados por green antes do séc. IV são Themístocles, Péricles e Alcebíades. Mas nos séc IV os taumaturgos eram oficiais pagos ao invés de estadistas no velho estilo.

Algumas peças de teatro retratram o momento: *Os demos*, de 412, de Eupólis e *As rãs*, de 405, Aristófanes. Por xemplo. Já nas últimas peças desse autor, em particular no *Plutus* (388), nós vemos uma clara antevisão da trivia não política, a-scoial e domeética; os jovens doentes de anos e gananciosos velhos avarentos os quais formaram o estoque de valores da média e nova comédia (op.cit., p. 39). O mesmo se passa com as peças psoteriores?

Os novos heróis do momento eram: Eubulus (405-335), o qual saneou as finanças públicas ma na metade do século quarto e Licurgo, o sucessor desse ultimo, o qual elevou o superávit da cidade para mais de mil talentos ao ano.

Atenas, nos tempos de Alexandre, viveu um *boom* econômico, e o mesmo podia se esperar agora, quando da invasão de Demétrio. Mas não aconteceu propriamente isso; por que?

Porque a preocupação com os assuntos particulares, em todas as áreas, impediu tal crescimento.

O quadro era de confusão: embora esse individualismo prevalecesse, existiam forças dispostas a lutar por uma idéia de país: 'O neutralismo solipsista na Filosofia não foi inventado por Epicuro (e esse é o ponto de nossa pesquisa: o pensamento de Epicuro deve ser entendido como resposta aos acontecimentos da época, ele reagiu em sua áreas, a filosofia, mas a sociedade reagia identicamente em seus respectivos pontos de atuação): Antístenes estava pronto para o isolamento cinqüenta anos antes. A crescente moda de contratar recrutas mercenários para lutar a própria luta ao invés de servir nas colunas é um outro fenômeno com suas raízes no século quinto. Em outras palavras, o movimento em direção a uma privada ao invés de uma pública existência, pode ter sido intensificado pela remoção da liberdade política plena, pela subserviência ao autocrático (e, mais frequentemente do que não, externo) governo; porém, tais coisas não eram por elas mesmas *causa* dessa mudança. Nem era universal: por quaisquer motivos compostos, muitos atenienses, como Demóstenes e seus amigos, desesperadamente lutavam contra a corrente. Nem devemos subestimar o contra-instinto, mais prevalencente entre aristocratas e intelectuais, que olhava com desdém para todas mundanas e banais ocupações a partir da posição vantajosa do capital herdado ou dos rendimentos estatais. Mesmo isso se provou, a longo prazo, socialmente disruptivo, promovendo ma torre de marfim erudita dos mandarins filosófos os quais (como Calímaco assim o coloca) abominavam todas as coiss públicas' (op. cit., p. 39).

Tornando-se *koiné,* o quanto a lingua grega não se modificou? Certamente esse é mais um produto helenístico.

Até as novas dinastias tomarem o lugar dos Argeades, note-se que as culturas locais, nas expressões locais, cunhavam a expressão de um ocidental. Isso é um dado helenístico. (Na p. 747, nota 37, cap. 2. gravações egípcias e tabletes cuneiformes assírios mnantiveram a ficção de um Alexandre IV vivo até 305/4).

O governo democrático durou apenas nove meses (novembro de 318-julho de 317).

Demétrio governou Atenas por dez anos. E para Green, bem caracteriza o que pode fazer um filosofo no poder: NADA. Diz ele: "O que aconteceu foi, nada aconteceu: é notável o quanto da legislação de Demétrio foi meramente negativa, uma série de proibições sem um programa positivo e dinâmico atrás delas" (op. cit., p. 45).

Um dos possíveis motivos para as leis suntuarias era mostrar ao povo controle sobre as classes superiores. Por outro lado, Demétrio garantia que o populacho tivesse acesso a um grande numero de bens de consumo a preços baixos. Atenas foi consumida, nos tempos de Demétrio, pelo excesso de luxúria e novidades caras. E pelo esnobismo de Demétrio, para o qual certamente tinha apoio, já que estatuas e decretos eram erguidas e baixadpos em seu louvor. Ora, uma das críticas de Epicuro vai a esse estilo de vida marcado pelo luxo e pelo consumo.

Não devemos esquecer que a política ateniense estava rachada e que havia um outro grupo Foi na primavera de 307 que Demétrio Poliocertes, filho de Antígono Caolho, desceu o Pireu, aprisionou as guardas na defesa e foi ovacionado pelos populares. A seguir, a fortaleza de Munichye capitulou após um breve cerco. Demétrio entrou em Atenas em triunfo, reunindo o povo na Assembléia e lhe prometendo restaurar a antiga forma de governp. O outro Demetio, de Falére, que havia governado a ciade por 10 anos, recebeu um

salvo-conduto para Tebas e passou seus últimos anos no Egito Ptolomaico. Aqui ele ajudou a organizar o Museeum e a Biblioteca, escreveu uma biografia defensiva, dizendo que longe de destruir a democracia, ele de fato a melhorou e ainda, compôs um hino a Sarapis, uma nova deidade (a fusão de deidades é um produto helenístico importante, assim como ocrre com as religiões em geral no período), como gratidão por ter lhe curado de uma cegueira temporária.

E além disso, foi proclamado, junto com Antígono, Deus Salvador e rei de duas novas tribos a serem criadas a partir daí.

O estado de aparente democracia gerou conflitos com a intelectualidade. O que é refletido no campo da filosofia e no teatro.

No domínio filosófico, teremos o edito que culminaria na expulsão dos filósofos de Atenas, em 307. O édito, na verdade, mandava a proibição da criação de escolas de filosofia sem prévia autroização do Conselho e da Assembléia. Apesar de parecer uma manifestação contra a liberdade de expressão, é preciso levar em conta que os filósofos estavam associados no imaginário popular à oligarquia e aos invasores. Associação não sem razão. "O Liceu sendo firmemente, e compreensivlmente, citado na opinião pública como um covil de traidores, oligarcas e colaboradoes macedônios" (op. cit., p. 49). Lembremos a relação de Aristóteles com Alexandre, as opiniões de Teofrasto, etc. O édito foi oficialmente de fendido por Sófocles de Sunium, mas é bastante provável que quem estivesse por trás dele fosse Demétrio de Falére. Explica-se: a lei era do tempo desse Demétrio e chegou antes do Comitê de revisão das leis de Demétrio de Falére.

O liceu era um fundação religiosa dedicada à musas e então interferir nele era considerado *asebéia*, impiedade.

No campo do teatro, reflexo da muda poitica é apontado em um dramaturgo conhecido por alexism e o já mencionado Aristófanes.

Para o primeiro caso, restou o fragmento de uma peça chamada provavelmente 'O cavaleiro' (Hippus), a qual defendia o decreto de 'expulsão dos filósofos':

Então essa é a Academia e esse é Xenocrates?/ Podem os deuses garantir muitas bênçãos a Demetrio/E aos legisladores, por expulsarem da Ática/Como lixo os homens que proclamavam dotar nossos jovens/ Com os poderes do argumento, da dialética!

Mais claro exemplo de conexão entre mundo real e ficcional, impossível. Embora a qualidade dos versos deixe a desejar.

Sófocles de Sunium foi acusado de propor um decreto anticonstitucional (306 a C.) e a acusação saiu vencedora, apensar da defesa de Democharres, o sobrinho de Demstenes, sob a tese de que os filósofos encorajariam a imoralidade, a traição e as tramóias. Essa era a acusação principal dos conservadores desde Aristófanes e sua 'As nuvens', de 423 a C., lembra-nos Green (op. cit., p. 49). Sócrates foi condenado nessas bases mais ou menos por esse tempo. E a acusação se estendeu do Liceu para a Academia (vide o primeiro verso de Alexis); quer dizer, Demchares atacou Xenócrates, assim como Alexis, alegando a refinada influencia corrompedora da *República* e a falta de leis das *Leis* (op. cit., p. 49).

Com o princípio da livre associação restabelecido em atenas, Teofrasto, que havia deixado a cidade em 307, retornou e Epicuro chegou de Lampsaco para estabelecer sua escola (306 a C.). Zenão de Cítio fundou a sua a seguir (301/300). Ele provavelmente tinha chegado à cidade em 312, durante o regime de Demétrio de Falére, 317-307 a C.

A situação política interna de Atenas variava de acordo com os sucessos de seus dominadores, ora inclinando-se para Antígono e Demétrio, ora voltando os olhos para

cassandro. Por exemplo, o antes amado Demétrio teve o abrigo negado por Atenas em 301., após ser derrotado pelos rivais.

O tempo no qual surgiram as escolas filosóficas de Epicuro e Zenão foi governado por Demétrio, o sitiador. E foi marcado pela dominação estrangeira estrangeira e pela divisão das forças estrangeiras dominantes, entre Cassandro, um realista e Antígono e Demetrio, territorialistas, do outro lado. A política interna se debatia entre oligarcas e democratas, por volta de 301 sendo dominada por uma ala moderada liderada por Phedro de Sphettos, um pequeno magnata, cuja preocupação com a independência não eclipsava seu sentido de propriedade e o qual estava alarmado pelos excessos populistas dos extremistas.

Relacionar a produção intelectual com o tempo em que ela ocorre é uma tarefa óbvia porque os elementos formais que as unem é de uso comum para todos, do grupo social ou de fora dele. Referimo-nos à linguagem. Assim, um intlectual pode se queixar de seu tempo e deixar claro que seu pensamento é uma reação a ele. Ou pode oferecer uma leitura subliminar de seu próprio descontentamento ou estado interno.

Mais complicado é relacionar as formas não verbais da produção humana com o seu tempo. O que está no âmbito da *gestalt* e o que Green faz também, no capítulo 4, associando o *zeitgeist* com a arquitetura. "Todas as sociedades, é dito, têm os filósofos e arquitetos que merecem, na medida em que esses tendem a fornecer uma peculiarmente acurada reflexão do *zeitgeist*" (op. cit., p. 52). Atenas, no final do séc. IV a C., não foi a exceção da regra. Ocorre que a promessa não é realizada, e apenas uma breve leitura política da arquitetura é materializada. Assim, ficamos sem saber quais as linhas caracterizam o padrão helenístico, o uso do espaço, materiais de construção, etc. O elemento lingüístico, certamente pela praticidade, é privilegiado.

Os maiores edifícios eram seculares e comerciais (o que sugere uma oposição a edifícios religiosos e estatais de outras épocas). São exemplos desses grandes edifícios o arsenal de Philo no Pireu e o Estádio e Teatro Panatinaico. Porém, esses não representam uma inovação de estilo. E a criatividade ateniense, durante os anos helenísticos, parece ter recuado. Pelo menos aquela representada pela era de Péricles.

E o *zeitgesit* do período helenístico, pelo menos entre 329/4 e antes dos reis de Pérgamo, é que não havia um *zeitgeist helenístico*; quer dizer, havia uma procura do espírito helênico clássico, tentativa de resgate do passado. "O clima era retrospectivo; havia um sentido, instantaneamente reconhecível nos dias de hoje, de ser soterrado pelos próprios clássicos, embora a arquitetura da *ágora* fosse transformada mais tarde pelo menos por duas vezes, é notável que nehuma dessas mudanças acontecessem sem estímulo externo, neste caso, patrocínio incentivado pelos ricos e quintessencialmente helenisticos (i. e., não-classicos, não atenienses) reis de Pérgamo. 'Os atenienses estavam para não mais criar grandes construções em sua própria maneira e com seus próprios recursos'" (op. cit., p. 52).

No domínio do teatro, que Green chama de literatura, se passou o mesmo e os clássicos, Ésquilo, Sófocles, Eurípedes, nunca deixaram de ser encenados, e tanto em 386 como em 339 eles tinham mais atenção do que as novas peças. Licurgo autorizou a ereção de estátuas de bronze aos grandes dramaturgos do século V e estabeleceu um texto canônico de seus traballhos, no qual os atores não podiam mexer. E Aristóteles, no fim do séc. IV, para definir a tragédia perfeita, recorreu ao *Édipo Tirano* (Poética 1452 a). Green acrescenta que o clima mudou rapidamente do envolvimento cívico para o escapismo , através da fantasiam , torre de marfim do academiscismo e o meio apaixonado realismo social profundamente entrelaçado com romance. e, "Não por coincidência, o final feliz chegou à

arte ao mesmo tempo em que parece ter desaparecido da vida real. Como poderíamos esperar, essas tramas foram fielmente espelhados no pensamento helenístico incipiente" (op, cit., p. 53).

Relativamente às conexões muito comentadas entre a dimensão política e a inteligência que ela abarca, Green não a nega, mas não estabelece uma resposta direta da segunda relativamente à primeira. Vale a pena transcrever suas palavras: "É frequentemente colocado que o Estoicismo e o Epicurismo foram designados para apoiar homens de pensamentos os quais foram desorientados pelo colapso da cidade-estado, como um tipo de 'parede contra o caos'. Essa tese tem que ser escrutinizada com alguma cautela. A *polis*, é argüido, 'nucna ofereceu segurança', visto que o 'helenismo foi um mundo de cidades, e os gregos helenísticos estavam fazendo dinheiro, não se preocupando com suas almas. Na melhor das hipóteses, uma meia-verdade. Embora a *polis* possa não ter dado segurança no sentido em que um estado próspero (*welfare state*) o faz, ela fazia, até o fim da indepedência, cada cidadão na assembléia sentir consciência de participação – completa, participação pratica – nos negócios do governo. Aristófanes podia ter feito uma piada relativamente a isso, mas o *demos* realmente governava. As cidades do mundo helenístico, certamente aquelas, como Atenas, que perderam o controle de seus próprios destinos, puderam manter suas cerimônias e tradições (a procissão panatinaica ateniense continuou forte sob o império romano), porém, elas perderam o tipo especial de confiança que apenas a auto-determinacao pode produzir" (op., cit., p, 52). E "A perda da liberdade política externa inevitavelmente atirou os homens para dentro de si mesmos. Nem todos estavam olhando para a mesma coisa, contudo, um grande número daqueles que não optaram por sucesso financeiro, material (e, na verdade, alguns dos que optaram), estavam na busca da liberdade da alma. Se eles não podiam ter a verdadeira *eleutheria* política, pelo menos eles atingiriam liberdade interior, a maestria de si mesmo. Então, essa procura por si mesmo para a ideia de liberação espiritual (endocosmo, como isso era, ao invés de exocosmo) é a mais destacada realização que todos aqueles sistemas helenísticos de pensamento tinham em comum. Exatamente como mais atrás, no mundo arcaico do século VIII a C. Hesíodo não tinha nada para compensar sua impotência, quando confrontado com os vorazes e inescrupulosos barões locais, à parte a força do princípio moral, agora, da mesma forma, a perda da autonomia política impeliu os homens a auto-suficiência (*autarkéia*). A ruptura das velhas certezas, a subversão dos valores e padrões tradicionais, em particular daqueles associados com o mundo da *polis*, levaram à sua obssessão com a *tyche* – acaso, fortuna. Intelecutais que zombavam das deidades antropomórficas interferindo nos negócios humanos estavam (talvez por um modo de compensação) desesperancadamente vulneráveis (aos fortuitos jogos do azar) ao jogo casual dos números, o imprevisível desvio (*parenkisis*, *clinamen*) em um mundo atomizado" (op.cit, p. 53).

Uma explicação para a deificação de personagens como Demétrio Poliocertes é a possibilidade de recorrência a uma ajuda real, não a algo distante; ao invés dos deuses afastadosno Olimpo, um deus próximo que poderia socorrer efetivamente, auxílio mais do que necessário nos tempos de caos.

Relativamente ao título que Demétrio Poliocertes assumiu quando governou Atenas (20 anos de democracia, entre 287-267 a C.), embora de importância secundária, ele variava entre *epimeletés* (Green, Pausanias, Diodoro Siculus). Mas Deodoro também o chamava de *epistátes*, 'observador', 'governador' e Políbio, '*rostátes*', 'campeão', (nota 58, cap. 3). Quer dizer, por trás da atitude de bajulação, havia um 'necessitarismo' desesperado.

A baixa literatura, tão comum nos dias de hoje, também fazia muito sucesso nos tempos helenísticos. Como defini-la? Através da qualidade dos textos e da analise raza dos objetos que ela abraça. Como medir o sucesso? A pergunta, feita mais atrás e deixada sem resposta (análise de Dill), agora encontra a luz. Não havia um mercado pagante para as obras, mas havia um mercado consumidor para a literatura. E como funcionava tal mercado? Através da reprodução manual das obras. Green chega a chamar a obra de um determinado Euhemerus (já ouviu falar dele?) de *Best seller.* A nossa primeira referência para o fenômeno. Ao invés de interpretar as palvaras de Green, melhor transcrevê-las, assim não cometeremos erro na analise do assunto singular: "Não foi um acidente que Euhemerus de Messena, um filósofo fabulista no círculo de Cassandro (ca 311- 298 a C.), tenha atingido tal extraordinária popularidade. Em seu trabalho mais conhecido, Euhemerus descreveu Panchaia, uma utopia no Oceano Índico, onde os deus do Olimpo, ela trasnparecia, tinham sido grandes reis e governantes deificados por seus agradecidos vassalos. Teria sido difícil, à época, formular uma moção com maior apelo epidêmico. Euhemerus se tornou o equivalente helenístico de um Best seller: sua obra foi um dos primeiros textos gregos a ser traduzido para a prosa latina, e por ninguém menos do que Ênio (E exatamente como a literatura de auto-ajuda atual, a literatura de Euhemerus cumpria uma função meta-literária: consolar almas angustiadas e oferecer saídas. Quer dizer, ela cumpria em um nível mais baixo o que a Filosofia da época pretendia em relação às razões mais rigorosas. O que, por outro lado, demonstra que a perturbação anímica atingia não apenas os interessados em alta cultura, todavia, pelo menos todos aqueles capazes de ler. Nota nossa). Coisa de pouca importância: a linha entre deuses e herois humanos foi manchada; isso podia ser usado por intelecutias cimo munição para apoiar o ateismo, ou por propagandistas nas cortes reais para realçar o prestigio da monaqruia. Se o homem comum, através da *oikoumené*, o civiizado mundo grego, era submetido à lei autocratica, ele podia, ao menos, satisfazer uma parte de suas emoções fazendo um culto delas. Enquanto isso, poderia perseguir, em instancia prviada, todas aquelas significativamente negativas virtudes que vemos pintadas pelos filósofos helenísticos: *aponis*, ausência de dor; *alypia*, o evitar da dor; *akataplexia*, ausência de irritação, *ataraxia*, ausência de perturbação; *apragmosyné*, afastamento dos assuntos mundanos; *apathia*, não sofrimento (ou libertação das emoções); e, positivas, épelo mneos ima vz, *galénismos*, a tranqüilidade um mar calmo. Como as mulheres de Eliot em 'Canterbury', eles queriam que nada acontecesse: seu bem, como o de Demétrio de Falére, era negativo, fundado na repulsa consistente dos problemas presentes. De fato, todos eles, exceto os estóicos, fizeram do evitar qualquer tipo de envolvimento poltiico, uma regra primordial. A mudança dos valores da era de Péricles, quando aqueles que se retraiam eram conhecidos, desdenhosamente, com,mo os a*pragmones*, os fazem-nada, ou os *idiotai*, gente provada e, daí, idiotas, é fundamental" (op. cit., p. 55).

A seguir Green nos oferece um pouco mais de sua leitura da época demonstrando que o ensimesmaento, o isolamento, é uma característica presente já na Filsofia clássica e que a experiência do filósofo no comando político fracassou. Ilustram os casos, primeiro, Pitágoras, Platão e ate mesmo Eurípedes, cujas cenas estavam sepre desejando um lugar longínquo, remoto e romântico. E o segundo, a propria *República* de Platão, tomada enquanto escapismo, para um outro mundo, o mundo das idéias, longe das imperfeições do real. Não esquecendo que Platão foi agir na corte de Dionísio na Sicilia, e as coisas não andaram muito bem. Tal como no caso de Demétrio, as boas intenções dos filósofos se tornaram uma 'tirania ilustrada', graças ao descobrimento da natureza humana.

À parte o folclore em torno de Diógenes, é bom resssaltar que suas idiossincrasias tinham uma dimensão política, reflexo do seu tempo, quais sejam, recusar-se a participar da vida civil, que considerava ridícula e os demagogos, lacaios das máfias dominantes e considerar-se um *kosmopolités* ou cidadão do mundo, recusando todas as subserviências locais e ainda, tomar a liberdade da palavra como a melhor coisa do mundo. Mas comparativamente ao Estoicismo e ao Epicurismo, o impacto do Cinismo foi menor na vida ateniense: "Com seu voto de pobreza, não mencionando seus costumes mais exibicionistas, os cínicos foram capazes de atrair alguns ricos diletantes, porém, eles tiveram comparativamente pouco efeito na textura da vida helenística. Sua principal importância é enquanto um sintoma psicológico, um indicio de mal-estar social; e, com vimos, esse mal-estar – a tendência em direção ao comercialismo , a reação contra a ruqeza que vio com ela- tinha começado muito antes do dia de Alexandre. A abertura do império persa, a sujeição das cidades-estados gregas ao controele externo, simplesmente aceleraram e intensificaram um processo já existente" (op. cit., p. 57).

Apesar de toda sua agudez, os filósofos não olhavm para si, isto é, não analisavam a motivacao de suas ações nem o contexto social no qual eram realizadas. A idéia de um deus indiferente, de Epicuro, por exemplo, também estava presente em Menandro. Veja-se os seguintes versos: (Onesimos para Smirines): "Smikrines, pensa você que os deuses têm tanto tempo livre para dispensar a cada individuo uma ração diária do bem e do mau?...Diria você que existem mil cidades, mais ou menos, com mais oumenos trinta mil habitantes em cada uma delas e que os deuses preocuparaim suas cabeças com a salvação de cada simples alma?...Para mim, isso soa como uma dor de cabeça eterna" ('A mediação', *epitrepontes*, op, cit, p, 57).

E, é claro, quando os outros nos lêem, assim como nós lemos aos outros, não somos tão condescendentes e procuramos exatamente o seu avesso. Green nos dá outra prova disso: "Então nós vemos o pensador helenístico herdando e desenvolvendo esses vários modos de pensamento anti-cívicos e auto-contemplativos: o cultivo socrático da alma; desprezo cínico pela riqueza material e a rejeição das normas sociais; o cultivo de uma 'autarkeia' (autarquia) pessoal ao invés de uma coletiva, auto-suficiência em face da impotência política e perturbação social. Para evitar o sofrimento, dor, a perturbação (*alypia*, *apathia*, *ataraxia* e o restante dos objetivos negativos), para atingir e preservar a calma interior: esses eram os propósitos centrais da Filosofia helenística. Para finalizar suas perdas, ela se concentrou em ética e metafísica, deixando o trabalho científico mais prático a ser feito pelos outros; portanto, sempre existe uma certa aura imprecisa de irrealidade caindo sobre ela. Os dois sistemas que vieram para dominar o mundo helenístico (e na verdade a cultura Greco-romana que o sucedeu) não foram nem o Platonismo nem o pensamento pós-aristotélico dos peripatéticos, mas aqueles dos estóicos e dos epicuristas, o Jardim e o Pórtico" (op. cit., p. 58).

Era a hora de Epicuro decidir entre ficar para cá e para lá, sobrevivendo de seus ensinamentos 'peripatéticos' ou enfrentar o grande desafio de instalar uma escola no grande centro, Atenas.

Por outro lado, era sua chance de remendar seus problemas econômicos através de alunos pagantes ou 'amigos contribuidores' em uma comunidade, em 306, com 35 anos, Epicuro foi para Atenas. Comprando a casa e o jardim que se tornariam a sua comunidade filosófica. Aí ele permaceu até sua morte em 271/0.

Inserido nessa nova realidade, claro que Epicuro era movido por ela. Ele era hostil a Cassandro e seus apoiadores. E estava em competição com o Liceu e a Academia. Sucede que a primeira escola tinha apoio dos macedônios, e principalmente durante os anos 317-307, quando Atenas foi governada por Demétrio de Falére, marionete do estado macedônio e peripatético.

Com a chegada de Demétrio Poliocertes ao poder, o Liceu e a Academia sofrem perseguições e o édito para abertura de novas escolas apenas com a autorização do Conselho e da Assembléia é baixado.

Em 307, Teofrasto, com medo de perseguição, deixa Atenas. Em 306, retorna a liberdade de associação, agora para sempre. Quando retorna, Epicuro se sente seguro para se instalar também. "Uma vez estabelecido em Atenas, ele começou uma conga vida advogando seus ideais: liberdade do medo, seja dos d euses, seja da morte, liberdade dos desejos vãos e ambições públicas. Entre guerras, ambição comercial e uma crescente cultura materialista, ele pregou paz de espírito, a vida despreocupada, o retiro, a existência contemplativa. Seu ideal. Como podemos ver, era a mais próxima coisa do moasnticismo medieval que o mundo antigo tinha a oferecer; e ela foi isimilarmente injuriada e mal representada por seus inimigos" (op. cit. p. 61).

Paralelamente, em 312, durante o governo de Demétrio de Falére, chegava a Atenas, Zenão, vindo de Cítio, um jovem de 22 anos. Cítio era uma colônia grega e Zenão certamente está incrito na tradição cultural grega. "Na verdade, nós ouvimos que como um prcoce adolescente ele obrigava seu pai trazer de votla para casa os últimos tratados filosóficos de Atenas junto com seu frete mais comercial. Agora ele comprava em torno das saslas de palestras, ia à Academia e por um período foi convertido ao Cinismo, chegou a Sócrates através dos escritos de Antístenes e finalmente tabalhou seu próprio sistema"(idem).

Embora vivsse frugalmente, ele era um homem rico ou bem financeiramente. E começou a ensinar no *Stoa Poikilé* ou Coluna Pintada, assim chamada porque habitualmente era utilizado como galeria de arte, rapidamente tornando-se uma figura familiar da cena ateniense. Graças a essa peculiaridade, seus seguirdores ficaram conhecidos como 'estóicos' ou 'colunares'.

Zenão era bem quisto por Antígono Gonata, mas ele próprio achando que sua atenção para com ele era enfadonha, não tendo gosto pelo humor real. Tanto que recusou o seu convite para juntar-se à sua corte.

Zenão adquiriu notável respeito e admiração durante a vida, e, o que era mais difícil para um filósofo, conseguia praticar o que preegava. Ele foi homenageado com uma estátua de bronze e uma coroa de ouro; quando morreu, em 262/1, Atenas lhe conferiu uma tumba pública, com inscrições comemoraivas, apesar de ele não ser ateniense e de nuca ter negado suas origens. Porque tanta homenagem? Green nos apresenta Kurt von Friz, que diz: "Sua doutrina ética oferece grande conforto para muitos durante os tempos atribulados dos sucessores de Alexandre. De acordo com essa doutrina, o único bem verdadeiro é a virtude, o único mal verdadeiro é a fraqueza moral. Tudo o mais, incluindo a pobreza, morte, dor, é indiferente. Uma vez que ninguém pode privar o homem sábio de sua virtude, ele já está em possessão do único verdadeiro bem e portanto, da felicidade" (op.cit., p. 62). Quer dizer, segundo essa leitura, Zenão foi responsável por uma verdadeira terapia de massas, daí o reconhecimento aos serviços prestados quando de sua morte. Não esquecendo que Zenão antes do Estoicismo foi um cínico, pregando idéias como roupas unissex, liberdade sexual entre homens e mulheres ou mais especficamente o direito de homens possuírem várias

mulheres para o sexo e tolerância com as relações homosexuais. Além da abolição da vida organizada da *polis* com o banimento dos templos, dos tribunais, ginásios e do dinheiro. Ou seja, sutil e imaterialmente ele ajudava na dissolução da *polis*, pregando uma cidadania universal (*kosmopolités*). Sem ter, como Epicuro (ou Diógenes), oferecido mais do que uma filosofia, um sistema de vida baseado em uma filosofia.

A produção de peças no período helenístico foi profícua, embora a maior parte esteja perdida hoje em dia. Mas a publicação de Hugh Lloyd-Jones e Peter Parsosns, *Supplementum Hellenisticum* (Berlim e N.Y. 1983), registra cerca de 150 autores pouco conhecidos da época. Ela é uma adição ao trabalho de Powell, 'Collectanea Alexandrina' (Oxford, 1925), o único trabalho até então acessível sobre as obras do período.

Embora a produção de tragédias do período helenístico seja frontalmente diversa à do clássico, ela não desapareceu, como se poderia pensar. Alerta-nos Green. Mas a falta de qualidade possivelmente teria sido uma das razões do esquecimento ou desaparecimento das obras do período.

Como o já visto, a produção teatral (bem como toda a produção artisitca, na visão de Green, op. cit., p. 65), tinha pouco de original, buscando principalmente emular a produção clássica.

Ainda, Green vê uma relação direta entre a atenção que os teóricos, Platão na *República* e Aristóteles na *Poética*, dão à *mímesis* e o contexto social. Quer dizer, assim como os dramaturgos procuravam imitar o passado, os teóricos buscavam colocar o assunto (a cópia) em evidência porque ele representaria uma forma de lisonja para com o governo: "O acento colocado na *mímesis* por Aristóteles na *Poética*, como na verdade por Platão em sua *República*, é significante. A linha que separa a retratação da vida e a arte imitativa era, e ainda é, muito menos clara do que frequentmente se supõe: a partir do século quinto técnicas bem sucedidas na descrição realista definitivamente atraíram o que é corretamente conhecido como a forma mais sincera de bajulação" (op. cit., p. 65).

A importaâcia de incluir esse capitulo nas pesquisas evidentemente não está em conhecer a dramaturgia ou literatura helenísticas. Mas saber como essas formas artísticas refletiam o político e o social tal como o fez Filosofia, e, por outro lado, encontrar pontos em comum na zona de influencia entre filosofia e outras formas intelectuais. Teofrasto é o foco especifico, mas não será possível avançar sem ao menos mencionar o desenvolvimento dessa literatura.

Na Alexandria de Ptolomeu há de celebrados dramaturgos, entre os quais se destacava Lycophron. Mas a sua qualidade não era grande coisa. O trabalho desses e dos demais tinha como tema, via de regr, clichês míticos, com uma preferência pelo exótico. Dentre os títulos atribuídos a Lycophron, vemos uma *Andrômeda*, um *Heracles* e um *Hipólito*. Isso quer dizer, por outro lado, que a literatura alimenta a literatura, ou seja, vivemos um período de alienação política. Nos tempos clássicos, por exemplo, era a tensão entre a polis e as tribos que acompanhava a fonte inspiradora. Muitas das peças, nos diz Green (op.; cit., p 66), são escritas para serem lidas, não para serem, primordialmente, encenadas. E para arrematar, nos é informado que "É um belo paradoxo que a tradição do alto drama ateniense tenha melhor sobrevivido nas tardias numerosas paródias de peças cômicas de famosas cenas das tragédias" (op. cit., p. 66).

A *comedia de costumes* (private comedy of manners, idem) é a marca característica do teatro no período helenístico,. Tanto que vai influenciar não apenas Roma no período subseqüente, como também o curso do teatro europeu como um todo.

O maior representante dessa comedia de costumes (tão comum no Brasil de hoje...) foi menandro, e, claro, reprsenta a vota do olhar para si, tal como aconteceu à Filsofoia. E característica importnate sua era dar voz a personagens antes esquecidos, como os escravos. "O status do cidadão em menandro é importante somente em termos de prestigio social (compare-se todos aqueles decretos honoríficos municiais): não existia um sentido verdaeiro do envolvimento único. Se a comedia cessando de ser tópica (referefente a assunto local) se tornou *ipso facto* universal, isto é problema"(op. cit., p. 66).

O mérito de Menandro não foi o de ser um grande autor, mas de trazer para a cena o banal da vida dos atenienses. E uma nova possibilidade teatral ao panorama já saturado dos clássicos. A transcrição a seguir ajuda a entender tanto o valor de Menandro no contexto que o produziu quanto o contexto que o produziu: "As intrigas dessa Nova Comédia são complicadas e improváveis, ornamentadas com demorados encontros e desencontros, trocas de identidades e pretensas cortesãs que se revelam virtuosas virgens da classe média e, mais frequentemente do que não, herdeiras na barganha. Em matéria de sexo, a sinceridade aristofânica (*aischrologia*, 'fala suja', como o século quarto a rotulou), foi trocada pela tímida insinuação (*hyponoia*), a marca inequívoca de uma emergente cultura gentil-burguesa. Sempre existia um final feliz. Os persnagens eram estereótipos – o velho pai durão, o jovem ausente apático (cabeça cheia de aspirações românticas), o escravo astuto, o cozinheiro aforístico, o soldado fanfarrão. Eram-lhe dados mesmo nomes de família. O amor frustrado era o recorrente tema. Os apartes moralizadores atirados para dar a essas peças razas um peso extra não deve nos cegar ao fato de que elas eram os antigos exatos equivalentes da moderna comédia de costume ou novelas. Um leitor contemporâneo pode encontrar alguma dificuldade em apreciar as razões do alto status que Menandro, por exemplo, desfrutou através da antiguidade (embora não, curiosamente, durante sua vida). Quintiliano louvava sua habilidade retórica, Plutarco, o qual detestava Aristófanes, não podia pensar em nenhuma razão melhor para ir ao teatro do que assistir Menandro; adicionando: 'Quando mais os intelectuais embrulhariam a casa para uma comédia?'. O acadêmico alexandrino Aristófanes de Bizâncio exclamou: 'Menandro, vida- qual dos dois imita o outro?'. Ele era a 'estrela' da Nova Comédia, a 'sereia' dos teatros'; seu trabalho estava repleto do 'sal sagrado da sagacidade'. As únicas objeções levantadas eram em relacao ao seu vocabulário, olhado por alguns puristas como exageradamente coloquial – o preço, admitiam alguns, de imitar a vida" (op.cit., p. 66).

O panorama geral da cultura se completava com a produção experimental de versos com Theócrito (temas pastorais), Apolônio Rhodius (épico literário) e com Calímaco (epigrama e etiologia, ciência que estuda a origem das coisas). Historiadores, filósofos, epistólogos, retóricos, biógrafos, panfleterios políticos e fofoqueiros estavam ocupados. Revelando uma febril produção de baixo calão. A ciência prática tomou um caminho seccionado das teorias, Filosofia principalmente, para o empobrecimento de ambas. Na oratória os maneirismos tomaram conta, na literatura, o irreal, cabendo a poucos historiadores e panfleteiros a ocupação direta com a política. Políbio é um exemplo de exceção no caso de envolvimento pessoal nesse campo.

Teofrasto (371/0-288/5), sucessor de Aristóteles no Liceu forma uma figura de transição entre o velho e o novo estilo da literatura. E Green diz isso (op. cit., p.68) porque trazia combinado em si caracteristicas importantes do velho e do novo mundo. Talvez tenha conhecido Platão e representava um dos epigonos os intelectuais helenísticos, quer dizer, brilhante professor e continuador da obra do mestre e medíocre do ponto de vista da originalidade. Ele teria sido original, p. ex., na teoria das almas. Foi um popular palestrante,

atraindo multidoes de mais de 2 mil ouvintes. Aristóteles achava seu nome, Tyrtanos, feio, e o rebatizou para 'Teofrasto', o 'orador divino'. E com esse nome, suas aulas eram teatralizadas, com ele e se apresentando impecavelmente. E como um *showman* precisa de figurino, temos a descrição dele com o cabelo molado de brilhantina e vestido em alto estilo. Rico, solteiro e conservador, o que o ppaproximva de cassandro e possivelmente de Demétrio de Falére. O que o possibilitou comprar propriedades em Atenas, apesar de estrangeiro, mas o levou a ser perseguido pelos inimigos dos amigos, sob a acusação de impiedade, ao dizer que a 'sorte governa o destino dos homens'. A acusação não teve sucesso, mas ele deixou Atenas com os outros filósofos durante a vigencia do édito restritivo de Sófocles. Mais do que simples dados biográficos, esse é um retrato da movimentação social em Atenas no começo do período helenístico, como ela reagia positiva e negativamente ao elemento estrangeiro. Quando ele apresentava o sonho (as palestras sobre filosofia), ela o aplaudia, quando a contrariava (o caso da Tyche ou do acaso governando os homens), ela mal reagia. Nesse caso, porque representava, talvez, um ataque à tradição.

O que escreveu Teofrasto representa também o pensamento do mundo helenístico. Mais de 200 obras, poucas das quais sobreviveram. Demonstrando que os helenísticos eram superlativos nos números: Teofrasto, mais de 200 obras, Epicuro, mais de 300 (Long, p. 17), e Crisipo, o recordista, mais 705 (Laércio, p. 107).

Botânica foi o ramo do conhecimento no qual ele mais se destacou. Classificação e Etiologia, especificamente. Não é à toa que Aristóteles já tinha enveredado por esse caminho e depois desse, seu sobrinho, o qual colheu espécies na expedição de Alexandre ao oriente. Podemos imaginar o quanto essa expedição foi interessante a Teofrasto. Não obstante, sua obra mais famosa, 'Caracteres', trata do universo humano, o que tenta, segundo Green, os estudiosos a compararem-na com a classificação do mundo botânico. A transposição dessa para aquele. Essa duplicidade de interesses de Teofrasto
Revela, segundo Green, "uma tensao entre duas igualmente bem marcadas caracterisitcas do período" (op. cit., p. 68). Quais sejam: "De um lado vemos uma tendencia crescente em direcao ao ralismo mimetico, o qual emerge com maior clareza nas artes visuais; de outro, uma tendencia ao abstrato e a generalizar, levando diretamente às caraaceristicas familiares da Nova Comédia" (idem).

É tentador tentar estabelecer conexões entre Menandro e Teofrasto, ainda porque o primeiro foi discípulo do segundo. E os teóricos as tentaram. 1. Em suas peças, Menandro tentaria transpor os princípios da ética de Teofrasto. 2. Em suas peças, Menandro tentaria ilustrar a *Poética* perdida de Teofrasto. 3. As peças de Menandro foram feitas para serem representadas aos amigos, sendo coletadas e publicadas após a sua morte. Todavia, nenhuma das hipóteses é definitiva. Melhor mesmo é relacioná-las ao mesmo caldo de cultura mas não estabelecer conexões causais entre um e outro. Mais correto, parece-nos, é estabelecer ligações entre Menandro e os outros filósofos do período, Epicuro, principalmente. Porque vemos tanto em um caso como no outro, a recusa de participar da vida da *polis* e a busca de uma existência isolada, que ao mesmo tempo significa proteção. Os temas representados e os personagens particulares de Menandro assim o demonstram.

Nesse contexto, a presença de alguém como Teofrasto destoa da idéia comum de isolamento. Ele era alguém afeito a multidões e que se inseria na vida da cidade, pois apoiava o governo invasor da macedônia. Por outro lado, não podemos esquecer de sua posição secundária na História da Filosofia. Ele seria a exceção da regra se estivesse no mesmo nível que Epicuro, Zenão e outros.

‘Os caracteres’ de Teofrasto é um vívido mosaico da vida social de Atenas sob o controle da Macedônia. Ele apresenta cenas da vida domestica, do mercado, dos banhos públicos, do teatro, do ginásio, templos e tribunais. Nelas encontramos barbeiros, banqueiros, enfermeiros, músicos, comerciantes de vinho, parasitas e informantes. E daí descobrimos que os animais de estimação estavam em alta, que a vida social, com suas festas e jantares e festivais públicos, dava pouca atenção às incertezas políticas cotidianas. Ou seja, procurava se alienar. E, do mesmo modo, não havia reação à dominação no texto de Teofrasto; contudo, nos informa Green, há, na obra ‘Caracteres’, uma procissão infindável de personagens não conformistas: o grosseirão que canta alto nas saunas, o homem supersticioso andando a esmo o dia inteiro com a boca cheia de folhas de louro, o senhor que vê seu escravo sendo chicoteado e fala ao leitor sobre um escravo que ele tinha, etc. quer dizer, isso seria uma forma de relatar indiretamente a situação social da cidade. Demonstrando que o maior valor do trabalho de Teofrasto é histórico, e não filosófico.

Essa descrição, retoma Green, é um análogo ao retratismo figurativo da pintura. E ambos seriam uma aplicação da *mímesis* aristotélica. Sófocles descrevia o homem como ele devia ser, e Eurípedes, como ele era. E Eurípedes foi o modelo para o seu tempo. O quanto a rejeição do idealismo em favor da visão das coisas tal como elas são é fruto da perda de autonomia, é um tema para discussão; porém, lembra-nos Green, o que está acima de discussão, é que na obra de Menandro, o qual compartilhava com seu mestre a preocupação tipologizante da comédia humana, encontramos um mundo burguês preocupado em fazer dinheiro e negócios, de confortáveis clichês e fantasias românticas, no qual a acurácia do tipo é colocada sob suspeita apenas pela implausibilidade da intriga: as grandes preocupações políticas e morais do século quinto são trocadas pelo universalismo de base de valores familiares e interesses comerciais.

A título de informação biográfica, Menandro era filho de Diopheites de Cephisia, um ateniense rico e bem relacionado. Nasceu em 342/1 e tinha por volta de 5 anos quando Felipe derrotou os gregos em Queronéia e 20 quando de Crannon e Amorgos (322/1). Foi por essa época (quando realizava o serviço militar obrigatório), que sua primeira peça, *Ira* (*Orge*) ganhou sua primeira premiação. Sua arte ele aprendeu com Alexis (Ca 375- 275 a C.), cuja carreira atravessa tanto a Média quanto a Nova Comédia. Mas a Menandro falta a pungência satírica de Alexis. Menandro escreveu mais de 100 peças, mas venceu apenas oito vezes. Morreu por volta dos 50 anos afogado no Pireu. Quanto ao seu apoio ao governo de Demétrio, ele provavelmente seja verdadeiro, no entanto, mais ainda porque ele fosse um arrivista, menos por questões ideológicas. Talvez, por conta desse apoio ao governo pró-macedônio, El tenha tido um pequeno sucesso relativo durante seu tempo de vida.

Se, por um lado, o teatro deu essa guinada para a Nova Comédia, por outro, o público consumidor de teatro também mudou seu gosto por espetáculos. Green nos diz que a audiência procurava agora a alienação da situação política e social: “O que os membros da audiência ateniense queriam, em 316, era escapar de sua própria condição sombria, um fenômeno não incomum atualmente. ( ) Àquela altura, esses espectadores atenienses eram muito mais parecidos com a audiência moderna das novelas do que o constantemente envolvido, e politizado, *demos* do quinto século, de cujo voto o destino de Atenas dependia diariamente. Por outro lado, a abolição do subsidio estatal (*theórikon*) para as produções teatrais deve ter substancialmente modificado a composição da audiência, tal como restringi-la para a maior parte dos prósperos cidadãos burgueses e seus possíveis emuladores, todos somente muito ávidos para esquecer, por um instante, a dura realidade da vida pública e ‘serem entretidos pelo consolador e idealizado quadro da estável vida

familiar da classe média, na qual os problemas de dinheiro e desejo sexual, de desentendimentos e relacionamentos fracassados eram mais limitados em escala, sempre compreensível, e sempre resolvido no inevitável final feliz que celebra e cimenta a unidade da família'"(op.cit., p. 73, citando Arnott, *Moral values*). Temos também uma nota técnica sobre a montagem das peças no período: "Tecnicamente, também, estávamos muito distantes da obscenidade, do envolvimento político e da episódica estrutura de vaudeville de uma comédia de Aristófanes. *Agón* e *parabasis*, corais líricos integrados à ação, desapareceram. Ao invés disso, temos a seqüência de cinco ato familiares do drama europeu tardio, divididos por interlúdios corais que têm pouco ou nada a ver com a ação, e não sobrevive em nosso manuscritos, os quais meramente marcam os pontos nos quais eles ocorrem" (op. cit., p. 73).

Há aqueles que defendem o teatro de Menandro, dizendo que seu valor está no realismo social e psicológico da sua caracterização, na preocupação platônica e até mesmo esquiliniana com a humanidade, na elegância, sutileza emocional e complexas habilidades dramáticas, sua energia, poder e sentido de propósito, caracterização atípica e refinado jogo de palavras. E ainda há aqueles que digam que o manuscrito do *Dyscolo*, encontrado nas areias do Egito, seja obra de segunda mão.

A partir de *Plutus*, de Aristófanes, as peças freqüentemente tiveram o nome de profissões (fazendeiro, médico) ou cortesãs.

O mérito indiscutível de Menandro, para Green, é a revelação aos olhos do público da sua condição humana. De todo modo, ainda sob o ponto de vista de Green, esse teatro representa uma queda de qualidade relativamente à velha comedia do sec. V. Por outro lado, esse baixo teatro era precisamente o que audiência do tempo de Menandro queria, daí o seu valor.

Comercialismo, falta de poder político real e alienação intelectual foram marcas do período helenístico.

O urbanismo é uma das marcas materiais. E aconteceu em escala inédita até então.

Pérgamo, Antioquia, Selêucia no Tigre e, acima de tudo, Alexandria, são as representantes mais notáveis desse processo. Cidades grandes, postos de comércio internacional e desenvolvimento cultural, mais próximas das metrópoles modernas como Paris, SP, NY. Mais do que a Atenas de Péricles e Knossos. Tratava-se da primeira vez em que as megalópoles chegavam à Europa, o que significa uma população poliglota, enormes recursos financeiros, interesses para alem de barreiras étnicas e locais.

Alexandria, localizada entre a África e a Europa, ponto de encontro de todas as raças e credos, ela sobreviveu a uma historia de 2.500 anos de violência e caos. Por não ter raízes gregas, Alexandria estava fadada, desde o início, ao cosmopolitismo; criada sob supervisão direta de Alexandre, a cidade floresceu rapidamente. Enquanto ele estava no oriente, Cleomenes fomentava o comercio e mais tarde, após a morte de Alexandre, Ptolomeu cuidou para que a cidade tivesse o melhor da arte e da ciência gregas. O que está na origem cultural de Alexandria é a formação intelectual de seus fundadores, na tradição grega e no dinheiro para o patronato, que já acontecia em menor escala na Grécia.

O modelo de organização cientifica e cultural não veio das escolas helenísticas, Epicurismo ou Estoicismo, mas de uma escola helênica, o Liceu de Aristóteles. O que é compreensível, pois as escolas helenísticas não produziram ciência no sentido pratico e nem estavam interessadas nos negócios mundanos. Mais complicado de entender fica a

conexão entre as escolas filosóficas e helenísticas e o mundo helenístico. Sua idéia de autarquia, seu isolamento, a interiorização do homem, só podiam significar uma coisa: elas estavam voltadas exclusivamente para o presente. O futuro não lhes interessava.e o mundo trazido por Alexandre, se representava o fim da velha ordem helênica, apontava para a miscigenação e portanto o encontro de culturas e para o espaço aberto, para o grandioso. Pois esse encontro de civilizações representava mais gente e um volume maior de recursos. O futuro representava expansão.

O Museu e a Biblioteca são as duas grandes manifestações do esplendor cultural alexandrino. Elas devem ao Liceu, e em menor proporção à Academia, o seu ideal universal tendo trabalhado e publicado diferentes teorias aprendidas ao longo do tempo, apoiada por argumentos metafísicos.

Originalmente um museu era um templo ou um centro dedicado ao serviço das musas e freqüentemente utilizado como centro literário. Mas foi no caso do Liceu de Aristóteles que se encontrou um museu com as características totais de uma comunidade científica e intelectual, o centro de culto, as asas para moradia, refeições em comum, serviço de biblioteca e pesquisa, claustros e jardins ao redor dos quais estudantes e professores podiam caminhar e conversar. Não esqueçamos também as conexões entre Ptolomeu, Teofrasto e Demetrio de Falére: Teofrasto recebeu o convite de Ptolomeu para dirigir a empreitada cultural em Alexandria, mas indicou Demétrio. E , claro, este não foi o único, dezenas de intelectuais foram para Alexandria no anseio de encontrar as condições ideais para suas pesquisas. Um novo mundo, uma nova forma de pensar e agir. Essa condição explica em parte a tendência ao individualismo e ao naturalismo presente em todos os ramos da cultura helenística. Ptolomeu levou a prática da tutoria dos filhos da elite observando os macedônios, já que Alexandre havia sido educado por Aristóteles. Outro que reproduziu a prática foi Strato de Lampsaco, um dos tutores de Ptolomeu II e sucessor de Teofrasto no Liceu (em 287). Zenodotus de Éfeso também foi tutor desse monarca, outrossim, apontado como o primeiro bibliotecário de Alexandria, posto ocupado até 270. Tornou-se uma tradição o chefe da Biblioteca ser apntado o tutor real.

Green nos lembra que é uma boa hipótese caracterizar o momento através de sua busca de referências nos clássicos, apesar da ruptura com o passado. Mas daí temos o passado mais recente como referência.

Em um mundo no qual o prolixo se tornou suspeito e Calímaco dizia “Grande livro, grande ameaça” (op. cit., p. 87), e portanto o polimento das frases era valorizado, os aforismos ou epigramas. Tanto que Philetas escreveu um dicionário de palavras ímpares, termos dialéticos e termos obsoletos ou técnicos que alcançou uma grande fama e sucesso no mundo de fala grega.

O Museu e a Biblioteca operavam independentemente. A ênfase era nas pesquisas individuais, mas o ensino fazia parte importante de seus programas. Embora amplamente informal e não oficial.

O museu mantinha também a sua identidade religiosa e conservava um padre para cuidar da devoção às musas. Por outro lado, era um bom negocio viver no Museu: “Refeições grátis, altos salários, sem impostos a pagar, redondeza muito agradável, bons alojamentos e servos” (op. cit., p. 87). Em contrapartida, o ambiente era propício para a criação de rivalidades e intrigas entre os intelectuais, demonstrando que os homens de cultura elevada continuam com os pés na lama. Vale citar o comentário de (W.J). Slater, *Aristophanes of Byzantium and Problem- Solving in the Museum* (CQ, n.s.,32 (1982)346-49): “A faculdade

do Museu também desenvolveu uma reputação de simpósios, pesquisas de tópicos frívolos e alcoolismo" (*apud* Green, p. 87).

Alexandria era um monocracia, como a maior parte das cidades helenísticas, o que quer dizer ostentar o estandarte da democracia em ocasiões cívicas (88). Quem mandava era Ptolomeu e uma vasta corte burocrática se desenvolveu. O rei constituiu uma rede de monopólios comerciais, impondo tarifas livremente às importações. Ou seja, o estado ptolomaico no Egito era como um estado privado.

O dinheiro do patronado podia flutuar para as atividades como a compra de mercenários e procissões extravagantes, ao bel prazer do rei. Mas a tutoria da casa real pagava bem: Strato de Lampsaco recebeu 80 talentos para educar o futuro Ptolomeu II em ciências e matemáticas. E para manter a fortuna em família, os ptolomeus reinventaram o casamento incestuoso, já uma tradição egípcia, o que causou furor momentâneo, mas foi rapidamente um costume aceito pelas pessoas. Paradoxalmente, por falta de referências, não é possível informar acerca da excelência da produção intelectual da invenção de Ptolomeu, então Green aconselha que se abstenha de o proclamar.

Já quanto à Biblioteca, as referências são mais precisas (as informações substanciais estão lotadas em *Pinakes*, de Calimaco. Tambem em Kaibel, Fraser e A História, de Pfeiffer, nota 46, p. 88).

A influência do Liceu de Aristóteles pode ser sentida através da coleta e preparação de materiais de pesquisa. A Biblioteca foi planejada por Ptolomeu Soter I, sob os conselhos de Demétrio de Falére e teve como primeiro bibliotecário Zenodotus. Os intelectuais da Biblioteca viam como sua obrigação resgatar e preservar as obras gregas clássicas. Pode-se imaginar o tamanho da dívida da posteridade para com a Biblioteca. E como ela pagava bem pelos títulos, pode-se imaginar o quanto o 'mercado editorial' não ficou agitado. Oficial e pirata. Como exemplo extremo da paixão por coleções, vemos Ptolomeu III Evergetes I, que mandava apreender e copiar todos os livros descarregados em Alexandria, os apreendia e mandava copias para seus proprietários. E, paralelamente, o mercado dos copistas deve ter sido incrementado consideravelmente.

A maior responsabilidade dos bibliotecários de Alexandria, para Green, era a preservação dos textos originais, já que o tempo trouxe interpolações, acréscimos e subtrações a eles.

A 'Biblioteca real de Alexandria', juntamente com sua filial de Sarapieion, que possuía 42.800 volumes, estava aberta a todos que sabiam ler e desejavam aprender. O que era um reflexo da democracia de Alexandria. O grego foi adotado por quase todos, o que é outro sinal da democratização, deixando de lado os hieróglifos e línguas particulares das tribos. Se, por um lado, o período helenístico não foi marcado por uma pujança inventiva como a do período clássico, por outro, é incontestável marca e mérito seu, além da preservação das obras clássicas, a criação ou ampliação de um mercado editorial e pedagógico, expandindo-o para fora dos muros das escolas. Nesse sentido, é marca desse período fazer um 'trabalho menor', mas indispensável em termos de cultura. Desse modo Green vê o problema: "Uma nova, mais livreira Era estava nascendo; e os devotados trabalhos do corpo de acadêmicos de Ptolomeu não devem ser subestimados quando olhamos para o conjunto da literatura clássica que sobreviveu às vicissitudes do tempo, e consideremos o estado de cada texto dos autores. Não apenas eles usaram sua erudição para padronizar os textos; eles também inventaram auxílios fundamentais na pontuação e introduziram um sistema de acentos (Aristófanes de Bizâncio é creditado com ambas as inovações). Não surpreendentemente, um rápido e brusco aumento também se deu na escrita manual: os escribas se libertaram das restrições angulares dos modelos epigráficos para desenvolver uma escrita mais elegante,

fluída, a qual tornou mais fácil e rápida a cópia e mais confortável a leitura. Finalmente, a elucidação dos textos levou a comentários, um corpo de trabalho exegético baseado nas fontes na maior parte perdidas para nós agora, e transmitido com os manuscritos dos autores na forma de comentários marginais (*scholia*). Alguns desses acadêmicos, como acadêmicos em qualquer época, eram pedantes de terceira categoria, dado à loucas teorias e pior, emendas perversamente ingênuas; porém, nós ainda podemos ser gratos a eles, e seus patronos reais, pelo trabalho que fizeram. Não é um pequeno tributo a eles que, por quatrocentos anos ou algo assim após a Renascença, estudiosos clássicos não puderam achar meta mais alta do que seguir seus passos e concluir o grande trabalho que eles começaram" (op. cit., p. 91).

O titulo se refere à reação que o pintor Apeles teve à reação de Alexandre diante do quadro que ele pintou do imperador e seu cavalo. Alexandre esperava ver mais, esperava que ele fosse retratado idealisticamente como se um Aquiles; então, Apeles trouxe o cavalo Bucéfalo diante da imagem (base de madeira), que relinchou. Daí Apeles disse a Alexandre: – Ó rei, veja, o cavalo é realmente, de longe, melhor juiz de arte do que você (op. cit., p. 92).

A anedota aponta para o estilo dominante na pintura helenística: o realismo. Ou o que Green chama de Naturalismo Realista Descritivo (92). Esse 'naturalismo' ou 'realismo' teve que se utilizar de recursos como a perspectiva para conseguir o seu efeito, por exemplo, o *tromp'oeil,* o que a princípio parece contraditório.

Mais do que promover a conexão entre o mundo real e a ilusão artística, a perspectiva representa a materialização pictórica de teorias estéticas e filosóficas. Assim, a *mimesis* representa aquilo que Platão condenava no *Górgias* e, por outro lado, o escultor do quarto século d. C., Lisipo de Sicion, dizia que assim como os seus predecessores retratavam os homens como eles são, ele os retratava como eles aparentavam ser. Outrossim, a estética do realismo estava no limite da caricatura, podendo, paradoxalmente, ser associada à contra corrente do período helenístico, a fantasia barroca e o culto progressivo do grotesco, já discernível nas ultimas comeédias de Aristófanes a partir de Os pássaros.

"Assim como na literatura e na Filosofia, na arquitetura e nas artes visuais encontramos mudanças sociais e políticas fielmente refletidas por novos estilos, novos temas, novas convenções" (op. cit., p. 94).

Diferentemente do classicismo, as teorias da arte helenística estavam longe de se referenciar aos temas principais de toda uma cultura, quer dizer, referiam-se a elementos bem particulares.

O período inicial das mudanças estéticas situa-se provavelmente entre 380 e 370, e veio na esteira da desagregação da *polis*, cujas causas podem ser resumidas em: revoltas autocráticas na Sicilia, Tessalia, Caria e outras localidades; a formação de federações, a expansão do pan-helenismo, a emergência da Macedônia a uma potencia militar, a associação de novas cortes com o patrocínio cultural em larga escala e, através dos mesmos canais, com a propaganda de auto-promoção na forma de arquitetura grandiosa ou literatura encomiástica; o profissionalismo , militar, político, financeiro, legal, teatral e atlético substituía o antigo ideal cívico dos amadores e o culto da personalidade, banido da *polis*, tomou fôlego na nova organização política. Por exemplo, o general Lisandro foi tratado como deus e tal atitude pavimentou o caminho para o culto dos mandatários helenísticos e trouxe um novo realismo para a arte representativa.

Particular atenção deve ser prestada ao domínio da arquitetura. Porque ao final do século IV e começo do III um programa de reconstrução da cidade de Atenas foi lançado por Licurgo (390-354 a C.).

As construções híbridas de espírito civil e religioso, como o *Parthenon*, deram lugar a edifícios funcionais, ou seja, seculares e comerciais (na verdade, o estilo grandioso foi tentado muitas vezes, mas não concluído por falta de verbas, por exemplo, o pórtico da Sala de Mistérios em Elêusis. O *peristilo* (construção com colunas) acompanhava essas tentativas). As razões para tal mudança se localizam, principalmente, na crise econômica gerada pelo estado de guerra e a falta de sentido em construir prédios cívicos em um país invadido.

O Panatinaico e o arsenal, durante a regência de Antipater, são exemplos dessa arquitetura funcional.

As atividades seculares davam a direção às novas construções: esporte, comércio, disputas judiciárias, entretenimento e debate entre as principais. As tumbas particulares passaram a ser mais paramentadas, usurpando a função dos templos, como o Mausoléu de Halicarnassos. Observa-se a tendência ao exagero também em outros setores, como a construção de teatros; p. ex., de 14.000 lugares em Epidaurus e a restauração do teatro de Dionisio em Atenas, com 17. 000 lugares. Sem mencionar a escala do patrocínio dos ptolomeus para as ciências e as artes. As colunas, antes usadas exclusivamente para as construções religiosas, agora eram também empregadas nas lojas, silos e afins.

Paralelamente, enquanto empobreciam os prédios públicos, as casas ficavam mais luxuosas. As casas dos políticos e dos ricos, bem entenda-se. E o resultado da confusão entre velha e nova arquitetura foi a confusão de sentidos, pois os grandes edifícios não mais se prestavam ao culto religioso e cívico, mas estavam na mão de particulares e tinham uso menos nobre como o comércio. Pode-se imaginar a decorrência de pensamentos e sentimentos a partir daí. 'Nossos deuses são agora os produtos de consumo?'.

Os templos continuaram a ser construídos, mas na Ásia Menor. Que vivia tempos de prosperidade. Por exemplo, em Éfeso, Sardis e Didyma. Onde, outrossim, perseverava um forte sentido de comunidade.

O estatuário perdeu seu lugar religioso e passou a ocupar também os espaços mundanos, como os mercados. A heterossexualidade , através do desnudamento das estatuas, p. ex., a de Afrodite de Praxíteles, também tomou lugar. Em contraposição ao estatuário do ideal clássico e arcaico, que portava valores co mo forma atlética, código guerreiro, lealdade familiar, honra cívica e idealismo homossexual. "A mudança das preocupações públicas para as preocupações privadas e pessoais, combinada com um pós-Euripideano interesse na (quase sempre) mórbida psicologia da paixão, fez do sexo um assunto de crescente interesse na medida em que a Era Helenística avançava. Entre as figuras mitológicas representadas na arte grega a partir de agora, e na joalheria em particular, Eros e Afrodite predominariam" (op. cit., p. 100).

Em artes decorativas como a joalheria e a mobiliária, Green vê o mesmo tratamento de temas dado a Menandro em suas peças, por exemplo, obsessão com os negócios do coração e a perseguição de casamentos rentáveis, sensualidade e avareza. Essa concentração em tais temas seria uma forma de satisfação da falta de poder social, verdadeira auto-indulgência.

A joalheria helenística, sempre no limite da ostentação vulgar, oferece uma mistura única de desafiadora extravagância e fantástica habilidade técnica. Marcas suas são o nó de Heracles, vindo do Egito, o crescente, da Ásia Menor, ofertado à deusa lunar e adaptado

como pingente, e por volta de 330, o brinco com a cabeça de um animal ou de um humano. Algo familiar hoje?

A conversão de motivos religiosos para uso secular é outra marca inegável. As diademas, associadas com a nova realeza, provavelmente, tornaram-se populares por volta do ano 300 e, junto com os braceletes, só caíram em desuso quando as monarquias helenísticas foram eclipsadas por Roma.

No estatuário, tanto em bronze como em marmore, houve uma suavização das formas masculinas, com a figura do guerreiro dando lugar à medidas delicadas e que caminhou para o hermafroditismo a partir do séc. III (102, 103). O que, por outro lado, representa a ereção da figura feminina.

Este não é o campo ideal para tratar de detalhes estéticos da escultura helenística, mas a título de indicação dizemos que Plínio, o velho, trabalhou a questão (*História natural* 34, 65) e que além de Praxíteles, temos de notável um outro escultor, Lisipo, que era o seu contraponto, procurando uma linha ideal da arte (ver as suas cabeças de Alexandre, p. 104), o que demonstra que a variação era também uma característica do período.

Observando-se as estátuas do período, é possível dizer que o tempo helenístico inaugurou o *kitsch*; por exemplo, *Leda e o cisne*, de Timóteo (circa 370 a C.), *Irene e Ploutos* (Kephisodotos, pai de Praxíteles), 375-370, e *Jovem se coçando*, de Lisipo, Ca. 340-330 a C.

Uma consideração particular merece ser feita sobre a talvez mais famosa estátua do período helenístico, a 'Vitória de Samotrácia'.

Provavelmente ela tenha sido esculpida por um artista de Rodes, no século II, chamado Pythokritos, quando a cidade era ainda uma república livre e independente. Dado importante, pois a sua 'Vitória' celebra exatamente essa condição e não as proezas da vitoria teórica, em um tempo no qual a predileção era pela contratação de mercenários ao invés da formação de exércitos nacionais para lutar as próprias guerras. Ou seja, temos a celebração de uma vitória real, não de valores. Especificamente, a vitória naval de Rodes sobre Antíoco III de Myonnesos.

Green faz coincidir teoria e *gestalt* ou o desenvolvimento do espírito artístico. Desse modo, ele nos apresenta a arte do retratismo como tendo seu desenvolvimento máximo durante o período helenístico, ao passo que o período clássico o vê incipiente, porque ele era entendido como uma usurpação do que cabia aos deuses, e, por outro lado, um atentado contra os propósitos de idealização na representação artística. Dessa maneira, não deve causar surpresa que em 479 Pausânias, capital geral dos gregos, tenha causado um incidente internacional ao colocar seu nome na base da coluna da serpente comemorando a vitória contra os persas. Note-se, por fim, que a escultura conseguia desenvolver apenas um dos aspectos almejados pela arte o período, o *pathos* ou emoção. O outro, o caráter, *ethos*, era igualmente alcançado pela pintura e a literatura. Dizendo de um outro modo, os gregos caíram na real com o fim da *polis*, *realpolitik* e uma vida afastada de ideais longínquos. O limite entre o divino e o terreno se aproxima do fim e bem como o retratismo passa a ter como objeto as pessoas comuns, as emissões da nobreza, como as moedas, passam a carregar as efígies dos monarcas. A prática, que começou com os macedônios e ganhou amplitude com Alexandre, era condenada pelos gregos, mas então, com o fim do sonho heleno, foi amplamente adotada pelo império. Na Grécia central a partir de Felipe V (238?/221?- 179 a C.) e Perseu (212-166 a C.)

O período de 323- 276 a C, cobre o apogeu da pintura helenística, contudo, como ocorre com os textos antigos em geral, muito dos originais se perderam , restando, para o caso, o

socorro de cópias romanas e fontes criticas como Plínio, o velho. E como no caso da filosofia de Epicuro, revitalizada pelas descobertas dos Papiros de Herculano, descobertas arqueológicas em tumbas, p. ex., acabam por trazer novas luzes ao estudo pictórico do período. Veja-se o caso das tumbas macedônicas descobertas durante a primeira metade do século XX; as quais continham murais bem preservados e confirmaram seu conservadorismo clássico e sua ligação com a tradição romano-campania.

Enfim, o período helenístico, após a divisão do império entre os diadoques, foi caracterizado pela riqueza e essa se transformou em patrocínio às artes e à cultura e no consumismo, o qual refletia o gosto pela vida cotidiana, (o retratismo foi uma das invenções artísticas do período, outra, a pintura de paisagens, nos diz Green, falta de ambição política e apreço pelo excesso. Sem falar da ideologia estatal, que encontrou sempre um bom meio para ser refletida na arquitetura.

...Os grandes pintores do período foram Zeuxis e Praxiteles. A grande escultura, Vitória de Samotrácia. A grande empreitada cultural, A biblioteca de Alexandria. O templo de Atenas em Éfeso é um bom exemplo da grandiosidade arquitetônica do período.

Conclusão: Considerando que a proposta principal do trabalho era comparar dois autores relativamente a uma questão específica, concluímos que os conceitos de felicidade em Epicuro e Sêneca são praticamente idênticos, sendo que o conceito de Sêneca abrange integralmente o conceito de Epicuro, mas não vice-versa. Faltam ao conceito de Epicuro a *ataimaistia*, o aproveitamento do tempo, a obediência à natureza interior, a aceitação dos eventos do destino e a busca do melhor. Mas não faltam ao conceito de Sêneca a *aponia* e a *ataraxia*. A amizade, embora ausente da definição de *eudaimonia* para Epicuro, certamente lhe é um conceito fundamental. E, por outro lado, ela é um dado omisso nos textos de Sêneca ora estudados. Se alhures ele a conovca como um dado importante para a *felicitas*, isso revela uma mudança de orientação em seu pensamento, e, por outro lado, imaturirdade, posto que pensar a felicidade sem elemento tão símile a ela e importante aos homens é mais do que uma distração.

A motivação para os autores se debruçarem sobre tal pergunta singela foi um incômodo. Pois ninguém pergunta pela felicidade sendo feliz, mas é a infelicidade que gera a reflexão. As criaturas felizes passam pela vida sem dúvidas que lhe pesem no espírito, achando que as coisas estão no seu devido lugar. São os incomodados ou os infelizes que estabelecem a pergunta e tentam encontrar uma resposta. Os infelizes sentem na própria carne a dor, os incomodados, percebem a dor na carne de outros, com os quais se importam.

O incômodo do tempo de Epicuro foi representado maiormente pela dissolução da *polis* e a invasão macedônica da Grécia. Incômodo, ademais, percebido pelas outras escolas filosóficas do período, que igualmente produziram reflexões acerca da crise material e espiritual e de como encontrar uma saída. Epicuro não foi um fenômeno isolado, ao seu lado estavam Zenão de Cício e Pirro de Élida.

O incômodo do tempo de Sêneca patece ter sido mais restrito do que o de Epicuro, pois as suas reclamações se dirigem ao senado romano especificamente. E aí há uma relação incestuosa, já que ele foi participante desse mundo e não podemos deixar de apontar algum

grau de culpa seu na constituição da personalidade de Nero, uma das almas negras que planavam sobre aquele tempo.

Paralelamente entendemos que a inclinação de um pensador para um tema específico pode ter vinculação direta com o tempo em que ele vive e secundariamente seu interesse ser de ordem acadêmica, e que o fenômeno pode se repetir no tempo: aconteceu primeiro com o grego Epicuro no século III a C. e depois com o romano Sêneca no século primeiro da era cristã. Não é correto entender a retomada do tema, felicidade no caso, como uma mera coincidência histórica. O negativo desse fenômeno nos diz que se nos momentos de crise o Homem se pergunta pela felicidade, em momentos de prosperidade ele pergunta, e consegue responder, acerca de outros assuntos secundariamente relacionados ao grande tema humano. Temas primeiramente distantes do universo moral.

Obrigado a saber o que se passava com o mundo grego, e particularmente Atenas, para compreendermos efetivamente a dinâmica da relação entre os fenômenos sociais e a produção intelectual e artística, descobrimos que a Grécia vivia a transformação que enterraria de vez e para sempre o mundo clássico da *polis*. Essa ruiu e caiu ao solo dando lugar a uma estrutura política que flutuaria entre a democracia e a oligarquia e que estaria sob domínio estrangeiro, primeiro macedônio e depois romano, pelos próximos 500 anos. Não há como as almas escaparem imunes a tal realidade. Tanto que a importância conferida ao pensamento moral se espalhou por todos os níveis da população, oferecendo a ocasião de as academias populariazerem suas doutrinas, abrindo as portas aos escravos e às mulheres e fazendo aparecer o que seria um dos primeiros movimentos massificados de cultura letrada, com a criação, por exemplo, de filiais para a escola de Epicuro ao longo da Ásia menor.

Como a leitura histórica sobrepujou a filosófica na questão da gênese das perguntas dos autores aqui tratados, fez-se imperioso estabelecer a identidade de um produto filosófico helenístico, visto que ele não é uma mera continuação do período clássico.

Então descobrimos que assim como existem produtos artísticos, literários e arquitetônicos claramente diferenciáveis dos antecessores helênicos, respectivamente pelo realismo, por seus temas e pela grandiosidade, existe também um produto filosófico helenístico típico, a *carta*, utilizada devido à distância através da qual se expandiram as escolas do período, e o pensador mútliplo, aquele interessado tanto em filosofia como em outras formas literárias, sendo o primeiro o cartaginês Herillos, aluno de Zenão de Cício, e o mais notável, Sêneca de Córdoba. Não podemos deixar de mencionar a presença do grego *koiné* nos escritos do período helenístico, pois é pouco provável que também a língua não tenha se modificado em um mundo que todo ele se transformou.

ANEXOS

Anexo 1. Pelos modernos conceitos de psicanálise, evidentemente que sim, como nos explica o *gozo* de Lacan “Lacan estabelece então uma distinção essencial entre o prazer e o gozo, residindo este na tentativa permanente de ultrapassar os limites do princípio de prazer. Este movimento, ligado à busca da coisa perdida que falta no lugar do Outro, é causa de sofrimento; mas tal sofrimento nunca erradica por completo a busca do gozo” e “Lacan pretende mostrar que o gozo se sustenta pela obediência do sujeito a uma ordem - quaisquer que sejam sua forma e seu conteúdo-que o conduz, abandonando o que acontece

com seu desejo, a se destruir na submissão ao Outro". *Dicionário de psicanálise*, Elisabeth Roudinesco e Michel Plan. Jorge Zahar editores, Rio de janeiro. Tradução de Vera Ribeiro, 1998.

Anexo 2.

Herófilo e Erasístrato viveram em Alexandria, na primeira metade do século III a.C. Herófilo (Calcedônia, Ásia Menor, 335 - 280 a.C.), considerado o fundador da anatomia, recusou-se a aceitar os dogmas estabelecidos, atribuindo maior importância à observação direta na ciência. Fez estudos importantes no campo da frenologia, tendo realizado a distinção entre cérebro e cerebelo. Descreveu também o duodeno, o pâncreas e a próstata e descobriu o ritmo do pulso, apresentando lei matemática para a sístole e a diástole. Foi um dos primeiros a basear suas conclusões na dissecção humana. Estudou o *cérebro, reconhecendo este órgão como o centro do sistema nervoso e da inteligência*. Dissecou e descreveu sete pares de nervos cranianos. Também distinguiu nervos de vasos sanguíneos e os nervos motores dos sensitivos. Seus trabalhos se perderam, mas Galeno, no século II, o preservou através de citações de seu trabalho.

O anatomista e médico grego Erasístrato de Chio (310 - 250 a C.), em conjunto com Herófilo, fundou a escola de anatomia de Alexandria. Ele considerava os átomos como sendo elementos essenciais do corpo e que agiam como vitalizadores através do ar externo (o *pneuma*) que circularia pelos nervos. Também acreditava que os nervos moviam um "espírito nervoso" ou "fluído nervoso" com origem no cérebro, tendo realizado uma das primeiras descrições de partes profundas do cérebro, do cerebelo e dos ventrículos cerebrais. A medicina cardiovascular conheceu uma grande expansão pela pesquisa de Erasístrato. Tanto que ele ficou conhecido como o iniciador da Fisiologia. Ele descreveu as válvulas do coração, a tricúspide e o sigmóide. Também concluiu que o coração não era o centro das sensações, mas que funcionava como uma bomba. Foi um dos primeiros a distinguir veias e artérias e acreditava que essas últimas eram repletas de ar e transportavam o "fluido animal" do coração. Essa sugestão contrariava a crença da época nos humores corporais de Hipócrate*s*.

Anexo 3.

É oportuno tentar esclarecer o estatuto da *carta* enquanto modo de expressão no mundo helenístico.

Duas são as hipóteses para explicar o uso de tal forma literária.

A primeira é de cunho pedagógico, a segunda, de ordem prática.

A primeira é advogada por Lévy. Trata-se da leitura da *intimidade*.

As cartas possibilitam uma espécie de discurso que não se presta às outras formas filosóficas, nem ao livro (a dissertação), a exposição crua da tese, nem ao diálogo, com seu dimensionamento e confronto. Lévy traça o seu ideário a respeito das *cartas* utilizadas como meio pedagógico: para começar, seria mais do que isso, mais do que uma didática, elas seriam a expressão de uma amizade, tão prezada por Epicuro, e que recolocaria "o ensinamento teórico no clima das relações pessoais existentes no jardim[1720]". Ele vai além;

[1720] Op. cit., p. 32.

diz que a *carta* era uma tentativa de reaproximar a teoria da prática e que Epicuro utilizou de modo eficiente uma forma de comunicação usada antes dele de maneira marginal[1721].

Em uma epístola se pode falar aos interlocutores pressupondo-se como é a sua índole, quer dizer, pode-se falar a alguém supondo-se a constituição de sua alma. E aí se toma os seus melhores aspectos e a passividade absoluta para a recepção das idéias. O Meneceu das cartas, assim como Pítocles e Heródoto, é um Meneceu ideal, ou seja, um jovem amador das coisas da Filosofia, e enquanto tal, disposto infinitamente a receber as lições do mestre. Seria interessante ler a pergunta (ou a resposta) de Meneceu, bem como a dos outros pupilos, ao mestre Epicuro. Mas essas não existem. Seja porque eles não as escreveram (no caso da resposta), seja porque não sobreviveram ao tempo, porque eles não tinham a estrutura para argüir no mesmo tom (no caso da resposta) ou porque, num golpe do destino, o correio não as teria entregue... Porém, é fato que, segundo Lévy [1722] , eles, os pupilos, já desfrutavam da *Parresía*, ou, a liberdade para falar abertamente com os mestres.

A segunda leitura é uma da ordem da objetividade.

A forma da carta na escrita, tão freqüente em Epicuro e tão rara nos outros pensadores, mesmo nos helenísticos, - Lévy fala em uso marginal desse meio, mas não aponta nenhum outro autor que dele teria feito uso (Ariston, por exemplo, que escreveu *Cartas a Cleanto* [1723])- explica-se por uma questão prática: a distância. Epicuro correspondia-se com quem estava fora de Atenas por carta, nos assevera Long [1724]. E conhecendo um pouquinho de Epicuro e de seu tempo, essa me parece ser a hipótese mais razoável para o uso das missivas. As fronteiras no mundo helenístico se expandiram, a audiência ateniense deixou de ser a única para a Filosofia, e, outrossim, o Epicurismo viveu um fenômeno de propagação por todo o mundo mediterrâneo, assim, as missivas apareceram como um modo natural de suprir certas necessidades. Por que os autores não nos informam onde estavam Meneceu, Heródoto e Pítocles? Os correspondentes de Epicuro em suas cartas mais célebres? A resposta me parece ser uma negligência relativamente a uma informação colocada em segundo plano, a localização geográfica, em detrimento do sentido do conteúdo das cartas; igualmente, não se pode esquecer que em pelo menos uma delas, a *Carta a Pítocles*, o que o citado interlocutor pede a Epicuro é um resumo de sua filosofia. Ou seja, mais uma demonstração da praticidade de tal meio.

A forma epistolar caiu em desuso no mundo filosófico após Epicuro, e só me lembro de mais um que tenha usado de tal modo de escrita. No tempo subseqüentemente posterior ao período helenístico, a Antiguidade Latina, e na Idade Média, quem dele fez uso? Não encontrei registro entre os céticos, dentre os epicuristas, também não, apesar de ser Epicuro o seu usuário mais notável, e os estóicos preferiram as especulações morais diretas. As "Cartas" são também um modo filosófico incomum no período helênico da Filosofia. Platão e Aristóteles não fizeram uso dele, Sócrates preferia o contato direto com seus interlocutores e não consta que os pré-socráticos dela fizessem uso. A exceção à qual me referi é Sêneca, que escreveu 139 cartas, sendo 15 perdidas (nas contas de Pierre Máxime Schuhl, o editor da tradução de Émile Bréhier para as *Cartas a Luicilius*,[1725]). Lucilius era um amigo tão caro a Sêneca que esse lhe dedicou, além das *Cartas*, mais dois trabalhos,

---

[1721] Idem.
[1722] Op. cit., p.30.
[1723] Diógenes Laércio, *Vida e Obras*...livro VII, p. 100.
[1724] Op. cit. , p. 16.
[1725] *Les Stoïciens*, p. 776.

Das questões naturais e *Da providência* [1726]; morava na Sicília e trabalhava como procurador à época em que Sêneca lhe escreveu, entre o verão de 63 e o outono de 64 [1727]. De origem modesta, teria ascendido à classe dos cavaleiros por méritos próprios e, a princípio epicurista, estaria orientado ao Estoicismo quando da comunicação com Sêneca[1728]

O que derruba a tese da proximidade defendida por Lévy? Essa proximidade, intimidade mesmo, que permite falar diretamente ao destinatário, sem o testemunho de outros discípulos, no caso pode ser conseqüência do meio, e não uma opção primeira do mestre, do remetente. O dado existe, mas como efeito colateral.

Então as cartas sobreviventes, de Epicuro, de Sêneca ou de qualquer outro autor, são de mão única, e assim representam o discurso de um caminho só, uma lição de Filosofia, a exposição de uma tese. Por outro lado, são uma comunicação para o mundo aberto, os destinatários representam exclusivamente um subterfúgio para dizer.

Entrando especificamente no universo da *Carta a Meneceu,* devemos perguntar: Quem é esse Meneceu? Que leva o mesmo nome do pai dos personagens de *Édipo rei*, de Sófocles, Creonte e Jocasta?

Evidentemente não se trata do mesmo, e a suposição deve recair apenas sobre um dos pupilos de Epicuro, imaturo das coisas filosóficas, visto que faz uma pergunta de caráter inocente. Qual pergunta? Aquela cuja resposta inicia a carta de Epicuro: Se há um tempo correto para o filosofar. Não se conhece, portanto, a idade de Meneceu, se jovem, se velho, e mesmo a sua posição geográfica e social. Trata-se de uma idéia bastante flexível.

Relativamente ao quanto uma carta escrita a alguém ou a todos pode ser reveladora sobre si mesmo, leiamos o que Dill nos relata: "Nos conselhos endereçados a Lucilius, Sêneca provavelmente esteja também freqüentemente pregando a si próprio. O tédio, a inconstância do propósito moral, a inclinação à riqueza e ao poder, os medos assustadores ou as tímidas antecipações do mal vindouro, para o qual ele está constantemente sugerindo remédios espirituais, são diagnosticados com tal habilidade e vivacidade que dificilmente podemos duvidar que o médico praticou primeiro a sua arte sobre si mesmo[1729]".

Anexo 4

Inacreditavelmente alguns dicionários de psicologia não trazem o conceito de angústia, somente o que é conhecido como angústia objetiva, cuja tradução mais efetiva é o medo das coisas reais. O sentimento do qual se fala aqui é clareado por um dicionário de filosofia. Antes de me socorrer dele, entretanto, quero expressar o que particularmente penso desse fenômeno. Percebo-o, e percebem-no assim muitas pessoas, enquanto um mal estar de causas psíquicas e vinculado à história pessoal e que se relaciona com a contradição entre o querer individual e a condição imutável da vida. Por exemplo, o querer que a vida tenha um sentido, quando um simples exame revela que ela não tem. Em Freud, essa contradição assume o nome de conflito, conflito entre as três instâncias da psique, o Id, o Ego e o Superego. O ego é quem vai mediar os quereres do Id com a repressão do Superego, atingindo um equilíbrio interno e também entre o sujeito e o todo social. O dicionário de

[1726] Confira-se nota 1 da Carta 71, *a Lucilius*, Bréhier, *Les Stoïciens*, p. 777.
[1727] Maxime Schuhl, *in* Bréhier, op. cit., p. 776.
[1728] Op. cit., nota 1 da p. 777.
[1729] Op. cit., p. 677.

filosofia (Ferrater Mora, volume I, p. 105) toma Kierkegaard como referência. E para esse, segundo aquele, a angústia é: "a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade" (Idem, p. 106). Ou seja, como eu disse, o querer antes de o querer saber de suas reais limitações. E, completa o dicionário: "a angústia é, certamente, um modo de fundir-se em um nada, mas é ao mesmo tempo a maneira de salvar-se desse mesmo nada que ameaça aniquilar o homem angustiado, ou seja, uma maneira de salvá-lo do finito e de todos seus enganos" (Idem). Deve-se mencionar ainda que angústia para Heidegger não tem um objeto determinado (Ibidem), bem como para Kierkegaard, e que é uma indeterminação absoluta. Ainda para o autor alemão, é a condição mesma da existência temporal e finita, não apenas a *agudização* de uma mera inquietude, porém, aquilo que se encontra sempre no fundo do homem quando ele está distraído entre as coisas que inventou por necessidade ou para exatamente distrair-se do finito. Devemos notar ainda a sensível intervenção do dicionarista Ferrater Mora, que coloca a existência entre os dois limites, de um lado, a angústia, sem a qual a vida corre o risco de perder-se na conquista da materialidade (também conhecida como consumismo) e de outro, a esperança, sem o que a existência pode desmoronar, vítima de suas próprias especulações e em paralisia.

Anexo 5

Ferrater Mora, sobre o caso de Lucrecio, à p. 95 de seu *Dicionário* diz: "Segundo uma crônica de São Jerônimo, tornou-se louco depois de ingerir um filtro do amor e escreveu várias obras *corrigidas por Cícero* durante os intervalos de lucidez até que se suicidou, mas esta história tem sido posta em dúvida pelos historiadores, ainda que eles aceitem que existe fundamento para uma certa insanidade em Lucrécio no sentido de uma instabilidade psíquica".

Anexo 6

Cabe assinalar aqui a diferença estóica no conceito de matéria: se para os epicuristas a matéria é feita de átomos e corresponde à corporeidade, para os estóicos, nem uma coisa, nem outra. Nem é feita de átomos e apenas parcialmente corresponde à corporeidade ou materialidade. Desse modo Long nos explica o problema: "*Matéria* no estoicismo, não é então equivalente à corporeidade: antes disso, é um aspecto da corporeidade que em qualquer corpo particular está combinado com o componente ativo. Uma vez que a matéria é completamente indeterminada, ela pode ser qualificada por qualquer forma ou disposição imposta a ela pelo princípio ativo. É enganoso descrever os estóicos como *materialistas*. Corpos, no sistema estóico, são compostos de *matéria* e *alma* (Deus ou *logos*). A alma não é alguma coisa outra que o corpo, mas um constituinte necessário dela, a *razão* na matéria. Os estóicos são melhor descritos como vitalistas. Sua natureza, como o Deus ou natureza de Spinoza, é uma coisa para a qual tanto o pensamento quanto a extensão são atribuíveis" (op. cit., p. 154).

Se essa matéria estóica difere da matéria epicurista na medida em que esta é formada por corpos que são objetos atômicos descontínuos, o que fará os objetos particulares na idéia de matéria estóica é a chamada *qualificação*. "Todas as coisas no mundo precisam ter uma substância, isto é, um objeto material, mas este não pode existir como um objeto material sem ser qualificado pelo *pneuma. Substância* e *qualificado* são predicados gerais que devem caracterizar tudo aquilo que existe. Isto se aplica macroscopicamente- o mundo é

uma substância qualificada simples e única. Mas também se aplica a todas as coisas particulares. Uma vez que a matéria é contínua, a particularidade no Estoicismo não se refere aos objetos atômicos descontínuos. Ela se refere à forma ou molde que diferencia um trecho de matéria do outro. A qualificação que o *pneuma* dota à matéria como um todo é igualmente o meio de diferenciação entre as diferentes partes da matéria. Essas variadas diferenciações de matéria são o que nós chamamos de individuais, este homem, este cavalo. Cada um deles deve sua individualidade ao *pneuma*, o qual qualifica a matéria de modo que cada assim chamado indivíduo possua alguma característica não compartilhada por nada mais no universo e que persiste tanto quanto ele persista" (op. cit., p. 161).

Anexo 7

Públio Cornélio Cipião Emiliano Africano, dito o Jovem, General nascido em Roma, grande conhecedor da cultura clássica grega e grande orador, desempenhou papel destacado na luta de Roma contra Cartago e na implantação do poder romano na península ibérica. Adotado pela nobre família *Cornélia*, influente nos mais altos círculos do poder e orientado por Políbio e Panécio, adotou a carreira militar e, depois de exercer o cargo de tribuno na Hispânia, foi para a África a fim de lutar contra os cartagineses na terceira guerra púnica. Tomou a cidade de Cartago (146 a C.) e converteu o antigo império púnico em província romana. Atacou e destruiu a cidade de Numância (134 a C.), tradicional núcleo de resistência dos povos iberos. Adversário do partido popular romano, defendeu os privilégios dos chamados *optimates*, nobreza patrício-plebéia dos últimos séculos da república romana, contra as reformas dos irmãos Caio e Tibério Graco. Morreu em Roma, provavelmente assassinado.

Caius Lelius, general e estadista morto por volta de 160 a C., a data de nascimento é desconhecida. Provavelmente tenha morrido com mais de 70 anos. Foi amigo de Cipião Emiliano Africano, tendo acompanhado-o na campanha ibérica entre 210 e 206 a C. e comandado a sua frota em um dos ataques a Cartago. Teria se encontrado com Políbio em 160 e lhe fornecido muitas informações sobre Cipião Emiliano.

Políbio ou Polibius nasceu cerca de 203 a.C. em Megalópolis, Peloponeso, região da Acádia, na Grécia; foi um geógrafo e historiador, famoso por sua obra *Histórias*, cobrindo a história do mundo Mediterrâneo no período de 220 a.C. a 146 a.C., que pode ser a primeira de cunho universal. É-lhe também atribuída a invenção de um sistema criptográfico de transliteração de letras em números. Recebeu educação política e militar e lutou contra a dominação romana, mas foi enviado a Roma como prisioneiro de guerra (168 a. C.). Passou, então, a admirar a cultura latina e tornou-se amigo de Cipião Emiliano, a quem acompanhou em campanhas militares pela Itália, Gália e Espanha. Repatriado (150), viajou para a África, onde testemunhou a destruição de Cartago (146). Quando Corinto foi aniquilada e a Acádia conquistada por Roma, intercedeu pela cidade. Planejou, então, narrar, em quarenta livros, as conquistas romanas que vão da campanha espanhola de Aníbal até a batalha de Pidna, período que abrange 53 anos da história de Roma. Como fontes de pesquisa, adotou testemunhos e documentos. Afirmava que a História deveria ser uma disciplina pragmática tratando exclusivamente de assuntos políticos e militares, em contraposição a outras narrativas, como as genealogias e as histórias mitológicas; que o historiador não deve procurar emocionar o leitor, como faz o autor de tragédias, mas simplesmente relatar os fatos como eles ocorreram, sem comentar suas possíveis conseqüências, de modo a manter a objetividade. Parece ter influenciado muitos historiadores, entre eles Tito Lívio. É provável ter terminado seus dias na Acádia e sabe-se

que de sua obra histórica conservaram-se os primeiros cinco livros e fragmentos dos outros 35.

Terêncio (186-159 a C.). Poeta cômico latino. Durante sua vida breve, escreveu seis comédias com poucos elementos romanos. Produziu obras mais elaboradas que as de Plauto (c. 254-184 a C.), ao introduzir um elemento de suspense nas tramas, que permitiu o desenvolvimento do perfil psicológico das personagens. Ambos tiveram influência duradoura na dramaturgia européia.

ANEXO 8

Marcus Porcius Cato Uticensis, Roma 95 a C. - 46 a C., Utica, atual Tunísia. Bisneto de Catão, o velho, pai de Porcia, mulher de Brutus. No ano 63 , quando da conspiração de Catilina, apoiou as medidas de austeridade propostas por Cícero. Em 59, se opondo à ambição de Julio Cesar, ele vota contra a medida que daria a este o controle dos gauleses por cinco anos, avisando aos senadores que eles estavam criando um ditador. Em 51 foi o candidato derrotado ao consulado pelos adeptos de Pompeu. No começo da guerra civil, em 49, ele foi governador da Sicília, a qual os cesaristas, comandados por Curion, obrigaram evacuar. Ele se declara favorável a Pompeu e alcança algumas vitórias sobre as tropas de Cesar em Dirrachium. Com a notícia da derrota de Farsala, e pouco depois do assassinato de Pompeu, reúne os restos de seu exército republicano e se rende na África, onde Cipião, à frente das tropas, se preparava para resistir à Cesar. Após a derrota de Cipião em Thapsus, Catão se recolhe em Utica e se mata com sua espada. Diz a lenda que antes de se atravessar com a própria lâmina, ele leu e meditou sobre o *Fédon*, de Platão. O diálogo, como sabemos, trata da imortalidade da alma. Fonte?

ANEXO 9

Utica é uma antiga cidade ao noroeste de Cartago, próxima ao escoadouro do rio Medjerda, no Mar Mediterrâneo; tradicionalmente considerada como a primeira colônia fundada pelos fenícios no norte da África. "Utica", em fenício, significa "cidade velha" em contraste com "Cartago", que significa "cidade nova".

ANEXO 10

Dion foi um cínico andarilho, cujos princípios se confundiram com os dos estóicos naquele momento histórico específico, segundo o próprio Dill, por exemplo, na questão da crítica à civilização materialista e defesa dos valores elevados como a irmandade. Ele nasceu em Prusa, atual Bursa, na província romana de Bitinia, noroeste da atual Turquia, entre 40 e 45 da era cristã . E morreu entre 115 e 120. Aparentemente viveu em Roma durante o reinado de Tito, visto que escreveu sobre uma escandalosa relação que o imperador teve com o boxeador Melancomas. Foi crítico com o imperador Domiciano, o qual lhe expulsou de Roma em 82 por aconselhar a um de seus parentes conspiradores. Durante seu exílio viajou amplamente pelo Império, a menudo vestido com farrapos e realizando trabalhos manuais. No reinado de Nerva terminou seu exílio e adotou o codinome Coceyo para honrar o apoio prestado por este, cujo nome completo era Marco Coceyo Nerva. Após a morte de Nerva se fez amigo íntimo do imperador Trajano. Possivelmente nada tenha deixado escrito e seus pensamentos foram reunidos sob o título

de *Discursos*, os quais cobrem uma ampla gama de temas. Esses incluem a monarquia, o vício e a virtude, a liberdade, a escravidão, a riqueza, a avareza, a guerra, as hostilidades e a paz, o bom governo e outras questões morais. Também advogava viver de acordo com a natureza e a simplicidade.

No processo de interiorização sofrido pela Filosofia - bom seria se os pensadores comentassem a respeito de todas as manifestações intelectuais - nem tudo são flores. Efeitos colaterais serão sentidos, como há de acontecer em qualquer dimensão humana desequilibrada ou sectária. E quais os problemas que pode haver em uma forma de pensamento e um modo de vida cuja única preocupação é precisamente a felicidade humana? Precisamente esquecer que o Homem não é apenas espírito, e que se faltar a dimensão material mínima para uma boa existência, provavelmente ele distorcerá a visão correta das coisas e não poderá atingir o grau de excelência anímica.

Anexo 11

Felipe oficialmente teve quatro esposas, pela ordem, Audata, Fila, Olímpia e Cleópatra, e mais duas concubinas constantes, Filina e Nicesípolis; mas entre elas, gostava de se divertir com rapazes[1730]. E foi esse gosto particular que o conduziu ao túmulo. Pausânias era um guarda real de Felipe, provavelmente um nobre do reino de Orestis. Em 334 a C., Felipe o tomou como amante, dois anos antes de sua morte. Provavelmente porque sua beleza fosse avassaladora[1731]. Ainda assim, Felipe mais tarde se cansou de sua beleza e providenciou um outro favorito, igualmente de nome Pausânias. O Pausânias de número 1 perdeu o controle. Na sua fúria de amor-próprio ofendido, chamou o Pausânias 2 de hermafrodita e promíscuo, entre outras gentilezas[1732]. Mas esse *hermafrodita promíscuo* provou-se muito corajoso ao salvar a vida de Felipe às custas da sua própria numa batalha contra os ilírios, provavelmente no ano de 337. O ataque de nervos do Pausânias n.1 causou escândalo na corte e Atalus, um dos generais mais confiáveis de Felipe, com cuja sobrinha Felipe casou e amigo do Pausânias morto, resolveu agir, passando um corretivo no Pausânias de número 1. O método foi insuperavelmente sórdido. Ele convidou o mancebo a um jantar e o embebedou. A seguir, ele próprio e o restante dos convidados, *todos* eles, infelizmente Green não nos dá o número exato, o cercaram e fizeram a gentileza de o estuprar. Revezavam-se os rufiões, enquanto os demais riam e escarneciam [1733]. É fácil imaginar a eternidade que isso durou e como ficou o coitado em suas intimidades. Mas acabou? Negativo. Depois disso, o infeliz foi atirado aos cavalariços de Atalus, gente de fino trato, os quais repetiram o estupro e a seguir completaram o serviço com uma boa surra. Green não diz quanto tempo Pausânias levou para se recuperar, mas assim que isso aconteceu, ele correu para Felipe e fez suas queixas contra Atalus. Felipe foi colocado em uma verdadeira 'saia justa', ou, uma *aporia*, para ser mais elegante. Atalus não era apenas seu sogro, mas

[1730] Sobre seu caráter sexual ver Green, op. cit., p. 2.
[1731] Para o detalhe, confira Green, op. cit., p. 106.
[1732] Idem.
[1733] Ibidem.

também o recém apontado comandante conjunto das forças que avançariam sobre a Ásia Menor. Cleópatra, a sua mulher e sobrinha do general, também pediu pelo tio. E o resultado foi que Felipe procastinou e enrolou Pausânias, na esperança de que o episódio fosse esquecido. Só mesmo a mais passiva das personalidades esqueceria. E o que fez Pausânias para ser justiçado? O mais lógico seria que se voltasse contra Atalus. E secundariamente contra Felipe. Porém, o general estava fora do país [1734]. E aqui começa uma teoria da conspiração que vale somente mencionar. Ainda porque não existe uma luz histórica definitiva sobre o caso. Pausânias teria se voltado primordialmente contra Felipe por ajuda e plano de...Olímpias! A mãe de Alexandre![1735]. Os historiadores Justino e Plutarco apóiam a tese[1736], e aproveitando a ocasião (e o senso distorcido de justiça de Pausânias [1737]), a mulher o teria convencido a se fazer instrumento de uma tramóia política. O assassínio de Felipe ocorreu precisamente no dia do casamento de Cleópatra, irmã de Alexandre, com seu tio materno, rei Alexandre do Épiro [1738]. A cerimônia se deu em Aegae, a antiga capital macedônica. E um casamento real nunca é apenas um casamento, é sempre a desculpa para uma série de intenções e erros dos mandantes. No caso de Felipe, a intenção era justificar os gastos excessivos com a propaganda de seu governo e impressionar os gregos[1739]. Mostrando a eles que ele não era meramente um déspota militar, mas um generoso e civilizado estadista[1740]. Reunidos os distintos convidados gregos e barões macedônios, Felipe lhes brindou com uma sessão ininterrupta de banquetes, jogos públicos, festivais de música e suntuosos sacrifícios aos deuses [1741]. No primeiro dia, tudo correu bem, com os embaixadores estrangeiros oferecendo ao chefe da Liga Pan-helênica[1742] a coroa de ouro cerimonial e com o ator Neoptolemus recitando peças que anunciariam a queda do Grande rei persa [1743]. O segundo dia, dedicado aos jogos, viu o teatro - o que chamaríamos hoje de estádio - lotado ao final da tarde, com o sol pintando suas cores brilhantes; as doze estátuas dos deuses do Olimpo desfilaram primeiro, e a seguir surgiu a décima terceira, do próprio Felipe[1744]. O desejo de ser deus parece não ter sido exclusivamente de Alexandre.

[1734] Op. cit., 107.
[1735] Idem.
[1736] Ibidem.
[1737] Ibidem.
[1738] Op. cit. p. 103.
[1739] Idem.
[1740] Ibidem.
[1741] Ibidem.
[1742] O nome correto é *Liga Helênica* e foi formada em Corinto, em outubro de 338, dois meses após Queronéia, por convocação de Felipe. Apenas Esparta se absteve. Os termos do acordo foram os seguintes: os estados gregos ficavam constrangidos a manter uma paz comum entre eles e uma aliança uns com os outros, constituindo uma liga helênica federal. A liga tomaria decisões conjuntas através de um conselho federal (*Synhedrion*), no qual cada estado estaria representado de acordo com seu tamanho e importância militar. Um comitê permanente de cinco presidentes (*prohedroi*) encarregado de observar as atividades da Liga ficaria em Corinto, enquanto o próprio Conselho faria encontros durante os quatro festivais Pan-helênicos, Olímpia, Delfos, Nemea e Isthmus. A Macedônia não fez parte da Liga e essa formou em separado uma aliança com a Macedônia. Felipe e seus descendentes poderiam agir perpetuamente como líder (*hegemon*) das forças em comum, em interesse da segurança geral da Grécia. Se os gregos se envolvessem em uma guerra, poderiam chamar o apoio da Macedônia, e vice-versa. Nesse caso, de guerra, o *hegemon* se transformava também em *strategos autokrator*, ou seja, general plenipotenciário das forças macedônicas ou da Liga em campo de batalha. Green, op. cit., p. 86.
[1743] Op. cit., p. 104.
[1744] Idem.

Triunfalmente apareceu Felipe em carne e osso na seqüência, vestido com o manto cerimonial branco, entre Alexandre, o seu filho e Alexandre do Épiro, seu genro [1745]. A guarda real acompanha a certa distância, com isso Felipe desejando demonstrar que estava protegido pela boa vontade de todos os gregos [1746]. Assim que ele parou à entrada da arena, certamente uma pausa dramática para marcar a sua chegada, um vulto se destacou da guarda real e avançou sobre ele. A adaga foi enterrada até o cabo, o que demonstra a convicção do assassino, e o rei caiu morto imediatamente[1747]. O assassino tentou fugir em direção ao portão da cidade, mas um grupo de jovens macedônios correu atrás dele, o alcançou quando ele caiu tropeçando em uma raiz de vinha (*sic*), e o matou [1748]. Quem eram tais jovens? Pérdicas, Leonatus e Atalus, filho de Andrômenes, amigos íntimos de Alexandre[1749]. Resumindo, Pausânias, o assassino do rei, teria sido envolvido num complô por Olímpias para matar Felipe. E foi morto numa clássica queima de arquivo. Os três assassinos haviam sido apresentados a Pausânias como seus auxiliadores[1750], o que deve ter sido outra revelação para seus olhos já traídos. Embora não se possa asseverar que Olímpias tenha tramado tudo de fato, seu comportamento posterior à morte de Felipe diz muito: ela depositou uma coroa dourada no cadáver de Pausânias pendurado no cadafalso público, na mesma noite dos eventos, dias depois queimou seu corpo sobre as cinzas de Felipe e o enterrou numa cova próxima. E a cada ano ela realizava libações no aniversário do morto, e, fantástico, obteve a adaga do assassinato e a dedicou a Apolo[1751].

Contudo, o propósito de Felipe não era ficar. Ele não se preparou para isso após Queronéia, mas sim para o confronto contra os persas. A disputa dos gregos com os persas é histórica, e remete-se, pelo menos, a Xerxes [1752]; outrossim, havia uma tensão estabelecida entre gregos e persas, e em ambos os lados uma movimentação no sentido de defesa e ataque ao provável inimigo. Para alguma informação acerca do lado persa da história, vejamos: "(Artaxerxes) Ochus tinha ambições de se fazer um segundo Xerxes e reconquistar a Grécia. Doze mil camelos estavam entupindo a estrada real de Susa, carregados com ouro para comprar mercenários gregos". E "Fenícia e Egito uma vez mais caíram nas mãos persas e o Egito foi rapidamente reorganizado enquanto uma província imperial. Por algum tempo durante essas operações, Artaxerxes enviou contatos para Felipe e negociou um pacto de não-agressão, em termos extremamente favoráveis ao Grande rei"[1753].

Anexo 12

[1745] Op. cit., p. 105.
[1746] Idem.
[1747] Ibidem.
[1748] Ibidem.
[1749] Op. cit. p. 108.
[1750] Op. cit., p.109.
[1751] Op. cit., p. 107.
[1752] Filho de Dario I, viveu entre 519 e 465 a C. e reinou durante 21 anos, de 486 a 465 a C.; nas guerras contra os gregos, chamadas *Guerras Médicas*, derrotou Leônidas nas Termópilas, no célebre episódio dos *300 de Esparta*, mas acabou derrotado em Salamina, Platéa e Micale. Saqueou a Ática e arrasou os santuários da Acrópole de Atenas. No retorno à Pérsia, tratou de concluir projetos arquitetônicos deixados inacabados por seu pai em Susa e Persépolis. Construiu também o *Portal de todas as nações* e a *Sala das cem colunas* em Persépolis. Foi assassinado por Artabanus, comandante da guarda real e mais poderoso oficial na corte persa.
[1753]Green, op. cit., pp. 51 e 52, respectivamente.

Outros dados biográficos sobre Epicuro: seu pail, Neócles, era um aristocrata Philiade, de uma família que descenderia, em ultima instância, de Miltiades. Os atenienses foram expulsos de Samos por Perdicas após a morte de Alexandre em 323 a C. A família de Epicuro empobre eu e seu pai passou a ganhar a vida como professor de escoma de vilarejo (58) .

Epicuro tinha um irmão, cuja lenda diz que seria alcoviteiro ou proxeneta. Epicuro estudou Platão com Pamphilas e possivelmente foi introduzido em Demócrito por Nausífano, Demócrito dizia: O prazer é a útltima meta, a ausência de temor o estado mental a alcançar; é possível, nos diz Green(58) que a ausência de temor tenhsa sido modificada para ausência de preocupação por Epicuro devido aos acontecimentos com sua família.

E, 323/2, pouco antes do estouro da Guerra Lamiana, e antes da expulsão de sua família de Samos, Epicuro, com 18 anos, foi para Atenas cumprir seus dois anos de serviço militar como *efebo* e um de seus companheiros foi o futuro poeta Menandro.

Epicuro não tomou Teofrasto como um de seus pares. Embora possivelmente tenha ouvido suas palestras. Também é dito que ele ouviu palestras com Xenócrates na Academia. Relacionando Epicuro com os eventeos de seu tempo, Green nos diz: " Quando Leóstenes morre no campo de batalha, quando Hypereides foi executado com ignomínia e Demóstenes foi levado ao suicídio, um pensador inteligente não podia deixar de refletir sobre as vantagens do retiro, da vida não política. Um dos aformismos mais famosos de Epicuro – objeto de um peculiarmente estúpido ensaio de Plutarco- era o *Lathe biosas*, o que significa, com efeito, 'Passe por sua vida sem chamar atenção'. Durante as guerras dos sucessores esse foi um conselho com implicações tanto práticas quanto éticas" (op. cit., p. 59).

Epicuro reunuiu-se à sua família em Samos em 321. E a partir daí seguem-se os eventos: Atenas perde a guerra contra Antipater, o decreto de Alexandre chamando para casa os exilados é implnatado, Neócles perde a cidadania samiana e Atenas não trata muito bem os *reconvocados*. Um mundo lúgubre se abate sobre Epicuro e gente como ele. Começam os seus anos de exílio e pobreza. A Filosofia na Grécia era uma atividade rentável perseguida até que os cínicos apareceram para contestá-la. Contudo, Epicuro se provou uma exceção à regra. Em esssência, ele foi um 'self-made man'. De 321 a 306, primeiro viveu com sua família em Colófon, depois sozinho em Mitilene (Lesbos, 311/10), e finalmente em Lampsaco, no Helesponto (310-306). Sabemos que foi durante esse último período que ele estabeleceu suas principais amizades, Metrodoro, que se tornou seu representante, Hermarco, que o sucederia, e o que não sabíamos, Idomeneu, que lhe proporcionou suporte financeiro e fez crescer sua escola. E, nos informa Green, o filósofo foi perseguido politicamente durante todo esse tempo. "Porém, por todo esse tempo os políticos o perseguiram: viver sem chamar atenção, ao menos para um homem tão sincero quanto Epicuro, se provou difícil. Seu ensinamento breve em Mitilene (a qual estava sob o controle de Antígono Caolho) coincidiu com a breve trégua com seus rivais; uma vez a trégua passada, a posição de Epicuro se tornou difícil. Ele tinha antagonizado muitos dos intelectuais locais e parece ter sido expulso da cidade. Ele escreveu mais tarde um panfleto 'Contra os filósofos de Mitilene': ele tinha um refinado costume polêmico e algumas vezes isso o metia em problemas. De Mitilene ele foi para Lampsaco, agora controlada pelos adversários de Antígono" (op. cit., p. 60).

Era a hora de Epicuro decidir entre ficar para cá e para lá, sobrevivendo de seus ensinamentos 'peripatéticos' ou enfrentar o grande desafio de instalar uma escola no grande centro, Atenas.

Por outro lado, era sua chance de remendar seus problemas econômicos através de alunos pagantes ou 'amigos contribuidores' em uma comunidade, em 306, com 35 anos, Epicuro foi para Atenas. Comprando a casa e o jardim que se tornariam a sua comunidade filosófica. Aí ele permaceu até sua morte em 271/0.

Inserido nessa nova realidade, claro que Epicuro era movido por ela. Ele era hostil a Cassandro e seus apoiadores. E estava em competição com o Liceu e a Academia. Sucede que a primeira escola tinha apoio dos macedônios, e principalmente durante os anos 317-307, quando Atenas foi governada por Demétrio de Falére, marionete do estado macedônio e peripatético.

Com a chegada de Demétrio Poliocertes ao poder, o Liceu e a Academia sofrem perseguições e o édito para abertura de novas escolas apenas com a autorização do Conselho e da Assembléia é baixado.

Em 307, Teofrasto, com medo de perseguição, deixa Atenas. Em 306, retorna a liberdade de associação, agora para sempre. Quando retorna, Epicuro se sente seguro para se instalar também. "Uma vez estabelecido em Atenas, ele começou uma conga vida advogando seus ideais: liberdade do medo, seja dos d euses, seja da morte, liberdade dos desejos vãos e ambições públicas. Entre guerras, ambição comercial e uma crescente cultura materialista, ele pregou paz de espírito, a vida despreocupada, o retiro, a existência contemplativa. Seu ideal. Como podemos ver, era a mais próxima coisa do moasnticismo medieval que o mundo antigo tinha a oferecer; e ela foi isimilarmente injuriada e mal representada por seus inimigos" (op. cit. p. 61).

Paralelamente, em 312, durante o governo de Demétrio de Falére, chegava a Atenas, Zenão, vindo de Cítio, um jovem de 22 anos. Cítio era uma colônia grega e Zenão certamente está incrito na tradição cultural grega. "Na verdade, nós ouvimos que como um prcoce adolescente ele obrigava seu pai trazer de votla para casa os últimos tratados filosóficos de Atenas junto com seu frete mais comercial. Agora ele comprava em torbno das saslas de palestras, ia à Academia e por um período foi convertido ao Cinismo, chegou a Sócrates através dos escritos de Antístenes e finalmente tabalhou seu próprio sistema"(op. cit., 61).

Embora vivsse frugalmente, ele era um homem rico ou bem financeiramente. E começou a ensinar no *Stoa Poikilé* ou Coluna Pintada, assim chamada porque habitualmente era utilizado como galeria de arte, rapidamente tornando-se uma figura familiar da cena ateniense. Graças a essa peculiaridade, seus seguirdores ficaram conhecidos como 'estóicos' ou 'colunares'.

Zenão era bem quisto por Antígono Gonata, mas ele próprio achando que sua atenção para com ele era enfadonha, não tendo gosto pelo humor real. Tanto que recusou o seu convite para juntar-se à sua corte.

Zena adquiriu notável respeito e admiração durante a vida, e, o que era mais difícil para um filósofo, conseguia praticar o que preegava. Ele foi homenageado com uma estatua de bronze e uma coroa de ouro; quando morreu, em 262/1, Atenas lhe conferiu uma tumba pública, com inscrições comemoraivas, apesar de ele não ser ateniense e de nuca ter negado suas origens. Porque tanta homenagem? Green nos apresenta Kurt von Friz, que diz: "Sua doutrina ética oferece grande conforto para muitos durante os tempos atribulados dos sucessores de Alexandre. De acordo com essa doutrina, o único bem verdadeiro é a virtude, o único mal verdadeiro é a fraqueza moral. Tudo o mais, incluindo a pobreza, morte, dor, é indiferente. Uma vez que ninguém pode privar o homem sábio de sua virtude, ele já está em possessão do único verdadeiro bem e portanto, da felicidade" (op.cit., p. 62). Quer dizer,

segundo essa leitura, Zenão foi responsável por uma verdadeira terapia de massas, daí o reconhecimento aos serviços prestados quando de sua morte. Não esquecendo que Zenão antes do Estoicismo foi um cínico, pregando idéias como roupas unissex, liberdade sexual entre homens e mulheres ou mais especficamente o direito de homens possuírem várias mulheres para o sexo e tolerância com as relações homosexuais. Além da abolição da vida organizada da *polis* com o banimento dos templos, dos tribunais, ginásios e do dinheiro. Ou seja, sutil e imaterialmente ele ajudava na dissolução da *polis*, pregando uma cidadania universal (*kosmopolités*). Sem ter, como Epicuro (ou Diógenes), oferecido mais do que uma filosofia, um sistema de vida baseado em uma filosofia.

Anexo 13

As cidades fundadas por Alexandre e seus sucessores.

Desde sempre os gregos fundaram colônias no exterior, por razões econômicas, comerciais e políticas. A hegemonia de Atenas acelerou o processo. Mas os macedônios, começando com Felipe, viram na fundação de cidades fora do território original uma ocasião para aumentar sua potência.

Alexandre, quando tinha 16 anos, fundou *Alenxadrópolis* após vencer os Maedos. Seu pai estava na campanha em Bizâncio[1754].

O que é inaceitável em Droysen é que ele diz que Alexandre dominou o mundo da Macedônia até a Índia pelo desejo de fundir as culturas gregas e orientais[1755]. Quando na verdade ele utilizou a miscigenação para garantir as terras conquistadas. Peter Green igualmente defende a idéia de que não havia nenhum desejo de fusão em Alexandre e menos ainda nos macedônios[1756]. Droysen assim se expressa:

> "Contra as aparências, Alexandre não era um aventureiro ávido de conquistas; sua marcha procedia de uma vontade refletida de fundir o elemento helênico-macedônico com o oriente. Para chegar a seu fim, sem dúvida marcado pela influência de Aristóteles[1757], ele empregou o sistema de colônias em larga escala, colônias que a História prova que não tinham somente fins estratégicos, mas sobretudo o propósito de instalar permanentemente o helenismo nos países conquistados. A ocupação posterior desses países pelos bárbaros (*sic*) não pôde durante muitos séculos entravar esta presença do grego e ela até mesmo conservou o seu uso: os apóstolos (*sic)* pregaram numa língua universal" [1758].

Claramente temos aqui a fala do monarquista, imperialista e historiador teleológico Droysen. A análise anterior mostrou o quanto de humanista possuía Alexandre e principalmente os macedônios da elite militar e política.

A relação de Droysen não é completa, ela pretende ser um "catálogo *raisonnè* das colônias helenísticas, cuja fundação greco-macedônia é largamente atestada, desde a zona oriental e até a metade do século primeiro antes de Cristo"[1759].

[1754] Op. cit., p. 1109. Apêndice.
[1755] Idem.
[1756] *Alexander to Actium* p. 5. relativamente aos gernerais macedônios. Para o próprio Alexandre, Peter Green, em *Alexandre da Macedônia*, coloca a ambição pessoal e a concorrência com o pai como os motivadores para a conquista do mundo. Ver especialmente capítulo 2, *O Jardim de Midas*, por exemplo, p. 41.
[1757] Contradição insustentável: como Aristóteles, defensor da superioridade grega, poderia aprovar a fusão com outras etnias, inferiores e chamadas bárbaras?

[1758] Op. cit., p. 1109.
[1759] Idem.

Mais de 70 cidades foram fundadas por Alexandre. Mas nem todas as cidades com o nome de Alexandria foram fundadas pelo próprio. Algumas levam seu nome para honenageá-lo. Muitas deslas estão ausentes dessa lista.

1. Alexandria de Troade, vizinha a Ilíon na baía de Beshika. Fundada por Antígono e chamada então de Antigonia. Foi Lisímaco que a rebatizou Alexandria.
2. Alexandre reconstrói a nova Smirna. "As ruínas ainda traziam traços da regularidade que caracerizava as construções da época de Alexandre e da era seguinte"[1760].
3 e 4. Apolônia na Frígia e outra cidade na região.
5. Alexandria na Cária.
6. Alinda antiga ou Alexandria da rainha Ada.
7. Alexandria-de-Issos ou Alexandria na Cilícia.
8 e 9. Gerasa, perto do rio Jordão e Neápolis em Samaria (região dos samaritanos). Prováveis fundações alexandrinas.
10 e 11. Dion e Pela na Síria.
12. Scanderouna. Duas milhas ao sul de Tiro (provável).
13. Os fundamentos de uma colônia no Eufrates.
14. Alexandria no Egito. "A" Alexandria.
15. Nicephorion. Egito. A primeira de Alexandre e do sistema de colônias gregas. Quer dizer, Alexandre inaugura não apenas cidades, mas um modo de vida.
16. Edesse.
17. Carrhae.
18. Arbela, em Gaugamela. Toda a Media teria sido colonizada por Alexandre.
19. Heracléia, próxima ao Mar Cáspio.
20. Nisiaéia ou Nísia de Partia.
21. Merv-Shahidshan, em Margiana. Um oásis.
22. Alexandria na Bactria. Índia.
23. Prophtania. Na terra Drangiana. Índia.
24 e 25. Alexandria e Alexandrópolis na província de Sacastene. Índia. (Uma das duas seria a moderna Khandahar).
26, 27, 28. Três cidades fundadas com nomes bárbaros na Arachosia.
29. Demetríade na Arachosia.
30. Alexandrópolis ou Alexandria da Arachosia.
31. Alexandria do Cáucaso.
32. Asterousia do Cáucaso.
33. Nicaea (Cáucaso).
34. Tetragonida (do Cáucaso).
35. Cadrusi (Cáucaso).
36. Nicaea (Índia).
37. Bucéfala (Índia).
38. Alexandria no Acesino (Índia).
39. Alexandria nas confluências do Panjad e do Indu.
40. Alexandria Sogdiana.
41. Alexandria vizinha do rio Indo, em homenagem a Hefaestion (outubro de 325 a C.).
42. Uma cidade inominada foi anda disposta por Leonatus, próxima à anterior.

[1760] Op. cit., p. 1110.

43. Alexandria na Carmania. Uma nova.
Às margens do rio Arbis (próximo às anteriores), uma outra colônia foi fundada na região.
44. Alexandria na Babilônia.
45. Ícaro, ilha no Golfo Pérsico.
46. Ítaca, no Golfo Pérsico.
47. Cidade de Alexandre, Golfo Pérsico.
48. Alexandria em Chipre.
49. Alexandria do Golfo de Melas.

As colônias dos sucessores de Alexandre

Mais numerosas ainda são as colônias fundadas pelos sucessores de Alexandre. E o desacordo entre os autores igualmente é grande. Assim, podemos ter somente uma idéia aproximada do tamanho da expansão do mundo helênico. Quantas cidades teria fundado Selêucos? E quantas outras Lisímaco, Cassandro e Ptolomeu? A relação que Droysen nos oferece é dividida por regiões.

As colônias da Ásia menor.

Lugar históricamente de confronto e encontro entre o oriente e o ocidente, foi marcadamente helenizado a partir de Alexandre.

1.Nicomédia, 261 a C. na Bítinia.
2. Antigonia, rebatizada Nicaea por Lisímaco, era uma colônia grega pré-existente. "Esta cidade nova refletia estritamente os gostos da época helenística em matéria de urbanismo", nos diz Droysen [1761].
3. Prusíade-sobre-o mar, reconstruída por Prusias sobre as ruínas de Cios.
4. Broussa, cidade de Dion Crisóstomo, obra também de Prusias, cunhado de Felipe da Macedônia.
5. Amastris, na costa da Paphlagonia.
6. Berenicéa, a Heracléia rebatizada pelos Lágidas após a primeira guerra síria.
7 e 8. Timaea e Crátia ou Cressa, fundada pelos príncipes da Bítinia.
9. Pharnacia, na região do Ponto.
10 e 11. Eupatoria, duas delas com o mesmo nome e também no Ponto.
12. Polemion, na região do Ponto. É posterior ao tempo dos diadocos.
13. Laodicéia, idem. Fundada após 246.
14. Ariarathia. A Capadócia, no seu interior, só se abriu à cultura helênica a partir de 162, no reinado de Ariarathe V.
15 e 16. Duas Eusébias. Capadócia. Pelo rei Ariarathe V.
17. Archelais. Pelo último rei da Capadócia.
18 a 22. A Frígia e a Licônia viram o surgimento de Laodicéia, Philomélion, Docimeion, Lisíada e Sinada.
23. Stectorion. Provavelmente na Frígia.
24. Peltae, Frígia.
25. Eumênia, Frígia.
26. Eumênia da Cária.
27. Dionisópolis, Frígia.
28. Apaméia Cibotos, Frígia.
29. Apolônia, Frígia.

[1761] Op. cit., p. 1114.

30. Antiochia de Psídia.
31. Seleucia. Frígia.
32. Blaundos, fronteira da Lídia.
33. Cadi. Frígia.
34. Aezani. Frígia.
35. Diocléia. Frígia.
36. Lisimachia. Região da Lídia.
37. Hella ou Helenópolis, Lídia.
38. Attalia. Lídia.
39. Filadelphia. Lídia.
40. Thyatire, Lídia.
41. Nacrasa, Lídia.
42. Antiochia sobre o Meandro, na Cária.
43. Antiochia, rebatizada Alabanda.
44. Eumênia da Cária (fundada na época de Atalo, o general de Alexandre).
45. Plistarquia (Cária).
46. Stratonice (Cária).
47. Atalia, na costa da Pamphilia.
48. Selêucia, na costa da Pamphilia.
49. Ptoloméia, na costa da Pamhpilia.
50. Antioquia da Cilícia.
51. Arsinoé da Cilícia.
52. Berenice da Cilícia.
53. Seleucia no Calycadnos (Cilícia).
54. Elaeoussa (Cilícia).
55. Tarso na Cilícia. Também chamada Antioquia e Epifania.

Na região da Síria

Eis o que nos conta Droysen genericamente sobre a região:

> "O número de colônias gregas fundadas ao longo do litoral forneceu ao Helenismo um meio cômodo de penetrar no interior da península, tanto que, no tempo de César, a helenização da região estava perfeitamente acabada e os idiomas locais tinham praticamente desaparecido. Nos campos sírios, entre os montes da Armênia, o Eufrates e os desertos da Arábia, a helenização só começa com Alexandre, mas os estabelecimentos greco-macedônios se multiplicaram em seguida até absorverem completamente os elementos indígenas em certos pontos" [1762].

O que de mais relevante nos informa Droysen, é que ao lado da fusão de culturas no processo de transferência da cultura grega para o oriente, houve também o aniquilamento da cultura local. Notadamente, de línguas sírias. Ou seja, os gregos, paladinos da civilização, fizeram-se bárbaros em muitas ocasiões. Pois há de existir *barbarismo* maior do que aniquilar uma civilização?

56. Selêucia fundada por Selêucos I.
57. Heracléia.
58. Antiochia.
59. Cyrrhos.

[1762] Op. cit., p. 1116.

60. Alep.
61 Heracléia.
62. Nicatoris.
63. Nicópolis.
64. Zeugma.
65. Selêucia.
66 Adiaman ou Antiochia de Taurus.
67. Antiochia do Eufrates.
68. Antiochia do Oronte, "A mais esplêndida cidade síria"[1763].
69. Leucate.
70. Orthosia.
71. Apaméia sobre o Axios.
72. Larissa.
73. Domninos.
74. Lisíada.
75. Chalcis (entre o Oronte e o mar).
76. Selêucia (emtre o Oronte e o mar).
77. Mégara (entre o Oronte e o mar).
78. Apolônia (entre o Oronte e o mar).
79. Chalcis na Chalcidica.
80. Maronéia ou Oropos na Chalcídica.
81. Laodicéia (Coele-Síria).
82. Damasco (Coele-Síria).
83. Leucate (Coele-Síria).
84. Hippos (Coele-Síria).
85. Gadara (Coele-Síria);
86. Antiochia (Coele-Siria).
87 a 97 Decápolis (Coele-Síria).
98. Filadelphia (Coele-Síria).
99. Filotera (Coele-Síria)
100. Berenice (Coele- Síria)
101. Gaza (Coele-Síria).
102. Aretusa (oele-Síria).
103. Ptoloméia (Coele-Síria).
Região do Tigre e do Eufrates
104. Anthemusíada.
105. Batnae.
106. Europos.
107. Callinicon.
108. Nicefórion.
109. Nisibe.
110. Edesse.
111. Selêucia da Babilônia.
112. Apaméia.
113 e 114. Alexandria, destruída pelas águas, reconstruída com o nome de Antiochia.

[1763] Idem.

115. Selêucia (outra).
116. Laodicéia.
117. Artemita.
118. Nicaea.
119. Filadélfia.

O plateau do Irã, a Índia e a Bactriana

120. Antioquia de Chosroes (Média)
121. Heracléia Aquiana (Média).
122. Rhaga (Média).
123. Laodicéia (Média).
124. Charax (Média).
125. Apaméia (Média).
126. Calíope (Região da Partia).
127. Hecatonfilos ou Hécatompylos (Região da Partia)
128. Eumênia (Região da Partia).
129. Charis ou Achaia na Partiana (Região da Partia).
130. Antiochia da Margiana.
131. Antioquia da Scítia.
132. Eucratidia na região do Touran.
133. Antioquia Tharmata (Índia).
134. Demetríada na Arachosia.
135. Eutidemia (Índia).

A África e a Arábia (região controlada pelos Lágidas)

136. Arsinoéia.
137. Berenice.
138. Ptoloméia.
139. Ilha de Sarapis (Arábia)
140. Ilha de Zenóbios (Arábia)

Cento e quarenta o nosso número final. Número, que ademais, está longe de uma fidelidade histórica. Porque não há unanimidade entre os autores, porque o conceito de cidade se confundia algumas vezes com o de um simples posto militar avançado e porque uma cidade rebatizada continua sendo a mesma sob determinados pontos de vista. O que os autores afirmam com maior clareza, é que a helenização tomou grande parte do caminho andado por Alexandre e se concentrou mais na parte ocidental, rareando ao chegar no oriente. São as palavras derradeiras de Droysen sobre o processo:

> "Vinte anos após a morte de Alexandre, a região do Indu estava abandonada; em breve, a Bactriana e a Ásia, por sua vez, deixariam o orbe helenístico. O domínio ecoado até Selêucos brevemente se reduziria à bacia do Tigre e do Eufrates, onde se contavam mais de quarenta cidades gregas. Os Lágidas, sóbrios em suas fundações urbanas, se voltaram para o sul para assentarem uma prosperidade material sempre crescente sem risco de agressão ou de conflito. A irrupção do Helenismo na Arábia deve ter sido o evento mais considerável após a conquista de Alexandre. Podemos perguntar como a Grécia pode fornecer, em tão poucos anos, tantos colonos e criar todas as peças dos estabelecimentos que tão rápido fincaram raízes. É a marca de uma virtuosidade incomparável dos gregos, à qual os próprios romanos não chegaram. Sem dúvida, as colônias gregas anteriores forneceram contingentes não negligenciáveis de colonos. Quanto ao sucesso e à rapidez de enraizamento dessas colônias, podemos ver a sua

origem na marcha do próprio Alexandre, o qual aboliu toda diferença entre vencedores e vencidos: a disparidade de origem dos colonos, os laços mais do que frouxos com a metrópole favoreciam a assimilação (nos dois sentidos) entre as populações autóctones e os colonos. Os selêucidas parecem ter sido os mais fiéis ao princípio da liberdade das cidades imperiais; e ainda, foi a comunidade urbana – a *polis* – que forneceu a moldura desta eclosão da cultura helenística"[1764].

E para finalizar, um registro de predicação cultural miscigenada:

"É evidente que, ao redor das cidades verdadeiramente fundadas por Alexandre, o rei deixou a todas um pouco de guarnições e que essas não contribuíram mediocremente à aproximação entre os povos do oriente e os gregos, o que lhe era tão caro. Acaso seu império tenha se esboroado com a sua morte, a civilização grega implantada no meio dos bárbaros sobreviveu à dissolução do império e podemos reconhecer em Alexandre o mérito de ter sabido utilizar os restos do Império persa e apreciar em seu justo valor a atividade dos gregos para desdobrar uma energia criadora e organizadora que lhe sobreveio durante os séculos"[1765].

Anexo 14
CARTA A PÍTOCLES

Epicuro a Pítocles, oportunamente.

1(84). Cleon me trouxe uma carta tua, na qual tu estás em amizade conosco, justo retorno de nosso interesse por ti; tu tentas, não sem sucesso, te lembrar dos raciocínios que tendem à vida feliz, e enfim tu me pedes para te enviar, a respeito dos meteoros, uma exposição concisa e recapituladora, a fim de te lembrares facilmente. Meus outros escritos, de fato, são difíceis de reter, se bem que, dizes-tu, tu os tenhas continuamente em mãos. Quanto a nós, recebemos teu pedido com prazer e concebemos agradáveis esperanças. (85) Da mesma forma, após ter escrito todo o resto, eu concluo, como tu pediste, com esta exposição sumária, a qual deve ser útil igualmente a muitos outros, e, sobretudo, àqueles que apenas recentemente se interessaram pela autêntica ciência da natureza e àqueles que estão presos muito profundamente no círculo de qualquer uma das ocupações correntes. Trate então de bem apreender aquilo que se segue, e, tendo-o na memória, faça dele objeto de um estudo diligente, conjuntamente com os outros pontos tratados no pequeno resumo enviado a Heródoto.

2. Antes de tudo é preciso se persuadir de que o conhecimento dos fenômenos do céu, quer os consideremos em conexão com outros, quer independentemente, não possui outro fim que a ataraxia e uma firme confiança, assim como todas as outras pesquisas. (86) Não é preciso querer forçar o impossível nem ter a respeito de todas as coisas uma teoria semelhante aos raciocínios sobre os gêneros de vida ou àqueles que dizem respeito à solução dos outros problemas físicos, por exemplo, aquele que diz que tudo é corpo e natureza intangível, ou que os elementos são indivisíveis e todas as coisas do mesmo

[1764] Op. cit., p. 1118.

[1765] Op. cit., p. 1113.

gênero que só possuem uma maneira de concordar com os fenômenos, o que não é o caso para os fenômenos do céu, os quais admitem múltiplas causas para sua produção e muitas determinações de sua essência em acordo com as sensações. Pois não é preciso estudar a natureza a partir de axiomas vazios e de atos legisladores, mas como o pedem os fenômenos. (87) Nossa vida, de fato, não tem necessidade de desatino e das opiniões vazias, mas de se desenrolar sem complicações. Ora, nós obtemos a maior serenidade a respeito de todas as coisas que se explicam de uma forma múltipla em acordo com os fenômenos quando deixamos subsistir, como o convém, aquilo que é dito de verossimilhante a seu propósito; mas quando admitimos uma explicação e rejeitamos outra que está igualmente em acordo com o fenômeno, é evidente que nos afastamos de toda ciência da natureza para cairmos no mito.

3. Certos fenômenos que se produzem perto de nós trazem indícios a propósito do que acontece no céu, a partir dos quais vemos como eles se processam, o que não é o caso dos fenômenos no céu, pois esses aqui podem ser produzidos de múltiplas maneiras. (88) Entretanto, é preciso observar a manifestação de cada um deles e explicá-los a partir do que se une a eles e a partir daquilo que não é contradito fazê-lo, de alguma maneira, pelos fenômenos que se produzem próximos a nós. (tradução literal: e que não é contradito se fazer, de múltiplas maneiras, pelos fenômenos que se produzem próximos a nós. Explicação: explicar os fenômenos do céu a partir de fenômenos na terra que não contradigam as explicações dos fenômenos no céu).

4. Um mundo é um certo envelope de céu envolvendo os astros, a terra e todos os fenômenos; envelope desdobrado no infinito e terminando em uma zona limite rara ou densa - a *dissolvedora*[1766], tudo o que nela se encontra, conhecerá a ruína-, em rotação ou estado estacionário, de forma redonda, triangular ou qualquer que seja: todos esses casos são, de fato, possíveis, pois nenhum dos fenômenos contradiz esse mundo aqui, no qual não é possível perceber a linha que o limita. (89) Que tais mundos sejam infinitos em número, podemos apreender pelo pensamento, e também que um tal mundo possa nascer seja em um mundo, seja em um intramundo -como nós chamamos o intervalo entre os mundos-, em um espaço em grande parte vazio, mas não em uma vasta extensão de vazio puro, como alguns o dizem; certos germes apropriados tendo afluído, vindos de um só mundo, ou intramundo, ou de vários, que pouco a pouco realizam as adjunções, as repartições, os deslocamentos para um outro lugar oportunamente, recebendo, das regiões que os contêm, as correntes de átomos apropriados, até o acabamento e a estabilidade, em tudo à medida na qual as bases do edifício podem admitir tais adjunções. (90) Pois não basta que exista um agrupamento de átomos e um turbilhão no vazio, no qual, como se acredita, um mundo pode, sob o efeito da necessidade, nascer e se desenvolver até que ele se choque com um outro, como o diz um desses (Demócrito, de acordo com Conche, *Lettre a Pythoclès*, p. 193) que chamamos de "físicos". Pois isso está em contradição com os fenômenos.

5.O sol, a lua e os outros astros não foram formados separadamente para em seguida serem englobados pelo mundo com tudo o que ele nele conserva, mas eles foram formados ao mesmo tempo e receberam seu crescimento pelo favor de aportes e de turbilhões de certas substâncias de partes minúsculas, da natureza do sopro ou do fogo, ou das duas simultaneamente: pois isso é o que sugere a sensação.

[1766] No original francês, o trecho aparece assim: laquelle dissoute, tout ce qui est en elle connaîtra la ruine. Mas me pareceu mais adequado criar um neologismo para designar *aquela que dissolve*.

6. (91) A grandeza do sol e dos outros astros é, relativamente a nós, tal qual ela aparenta: nela mesma, ela é ou maior do que aquilo que vemos ou um pouco menor ou igual. Pois é assim também que nossos fogos terrestres percebidos à distância são vistos segundo a sensação. E toda objeção sobre este ponto será facilmente resolvida se nos apegamos às evidências, o que nós mostramos em nossa obra *Sobre a natureza*.

7. (92) Os nascimentos e os poentes do sol, da lua e dos outros astros podem se produzir por inflamação e por extinção, o meio ambiente sendo tal e em cada um dos lugares que aquilo que dizemos se realiza: pois nenhum dos fenômenos o contradiz. Igualmente por emersão acima do horizonte terrestre, e de novo ocultação, o que dizemos pode se realizar; pois nada, do mesmo modo, nos fenômenos se opõe. Quanto a seus movimentos, não é impossível que eles sejam devidos a uma revolução do céu inteiro, ou, sendo este imóvel, a uma revolução própria engendrada pela necessidade desde a origem, o nascimento do mundo, quando eles se levantaram no céu; (93) e também, pelo efeito do calor, a uma propagação do fogo indo, continuamente, de um lugar a um lugar vizinho.

8. Os movimentos de retorno do sol e da lua podem se produzir em conseqüência de uma inclinação do céu constrangido a esta posição de maneira periódica, e igualmente pela oposição de correntes do ar, ou porque a matéria apropriada que se inflama continuamente pouco a pouco definha, ou porquê, desde a origem, foi destinado a esses astros uma revolução tal que eles se movessem como em hélice. Pois todas essas explicações, e aquelas aparentadas a essas, não estão em desacordo com nenhum dado evidente se, nas questões particulares deste gênero, nos atendo sempre ao possível, somos capazes de restaurar cada umas dessas explicações ao acordo com os fenômenos sem nos deixarmos impressionar pelos artifícios servis dos astrônomos.

9. (94) Os decréscimos e retornos à plenitude da lua podem se produzir seja pela revolução deste corpo, seja pelas configurações do ar; seja ainda pelas ocultações e por todas as formas pelas quais os fenômenos que chegam próximos a nós nos convidam a dar conta desta mudança de aspecto, se ao menos, estando-se enamorado do método de explicação única, e de uma única explicação, não rejeitamos os outros precipitadamente, não tendo examinado o que é possível e o que é impossível ao Homem conhecer, tendo-se, por causa disso, o desejo de conhecer o impossível. (primeira versão: e por causa disso tendo o desejo de conhecer o impossível. Tradução literal: e por causa disso, desejando conhecer o impossível). Além disso, é possível que a lua tenha sua própria luz, tanto quanto possível que ela a receba do sol. (95) Próximo a nós, com efeito, vemos muitos objetos terem sua própria luz, enquanto muitos a recebem de outras fontes. E nenhum dos fenômenos celestes faz obstáculo a isso, se temos sempre em memória o método das explicações múltiplas e se temos em conjunto, sob perspectiva, as hipóteses e as causas que estão de acordo com elas, sem voltar os olhos para o que não está conforme a elas, cuja importância é exagerada tolamente, e sem cair de uma maneira ou de outra na explicação única. A aparência de face na lua pode ser devida seja à diversidade das partes, seja à interposição de qualquer coisa, seja a todos os outros modos de causalidade dos quais podemos constatar o acordo com os fenômenos. (96) Pois, no caso de todos os fenômenos celestes um tal método de pesquisa não deve jamais ser abandonado. Se, de fato, entramos em conflito com o que é evidente, jamais poderemos participar da verdadeira ataraxia.

10. Os eclipses do sol e da lua podem ser devidos ou à sua extinção, como vemos que isso se produz entre nós, ou ainda à ocultação por determinados outros corpos - a terra ou algum outro corpo celeste deste gênero. É preciso assim abraçar sob um mesmo olhar as explicações aparentadas umas às outras, e pensar que o concurso de muitas ao mesmo

tempo não é impossível. (97) Quanto à regularidade de seu movimento periódico, ela deve ser compreendida como aquela de certos fenômenos que se produzem perto de nós; e que de maneira nenhuma seja feito apelo, por isso, à natureza divina, mas que essa seja deixada livre de toda função e em sua inteira beatitude. Se assim não for feito, toda a pesquisa das causas dos fenômenos celestes será vã, como já aconteceu a alguns, os quais, não estando atados ao método da explicação possível, caíram no delírio de pensar que as coisas só podem se produzir apenas de uma maneira e de rejeitar todas as outras explicações conforme àquilo que é possível, arrastados assim ao inconcebível e incapazes de abraçar sob um mesmo olhar o conjunto dos fenômenos que é necessário receber como sinal.

11. (98) As variações na extensão dos dias e das noites podem se produzir seja porque os movimentos do sol acima da Terra são mais rápidos e de novo mais lentos, seja porque a extensão dos espaços a percorrer é variável e que o sol percorre alguns mais rapidamente, outros mais lentamente, como observamos para determinados fenômenos próximos a nós, com os quais é preciso que esteja em acordo o que dizemos sobre os fenômenos celestes. Aqueles que adotam uma só explicação se põem em conflito com os fenômenos, e falham em não colocar a questão da possibilidade, para o Homem, de os explicar.

12. Os sinais anunciadores do tempo podem ser devidos seja às coincidências, como se dá com os animais visíveis entre nós, seja às alterações e mudanças do ar: pois essas suposições estão uma e outra em não-desacordo com os fenômenos. (99) Mas em que casos a causalidade opera segundo uma, e em que casos, segundo outra, não é possível ver.

13. As nuvens podem se formar e se ajuntar em seguida seja devido à ação do ar sob a pressão dos ventos, seja devido aos emaranhados de átomos próprios a produzir este resultado se retendo entre eles, seja da reunião de correntes saídas da terra e das águas; e não é impossível que as formações de nuvens se produzam ainda de muitas outras maneiras. Então, as águas que caem das nuvens podem resultar seja de uma pressão de umas sobre as outras, seja de uma alteração nelas, (100) e ainda de um aporte dos ventos vindos através do ar dos lugares apropriados, o aguaceiro mais forte se produzindo a partir de certos amontoados nebulosos próprios para produzir tais precipitações.

14. As trovoadas podem se produzir por conseqüência seja do redemoinho do vento nas cavidades das nuvens, como ocorre em nossos recipientes, seja do estrondo nas nuvens provocado pelo fogo misturado ao vento, seja da ruptura das massas nebulosas e do descarte dos restos, seja do atrito lateral e da quebra de nuvens que tomaram a consistência do gelo. Tal se dá tanto para esse ponto particular como para o conjunto: os fenômenos nos convidam a dar muitas explicações.

15. (101) Os raios igualmente se produzem de múltiplas maneiras. De fato, pelo atrito e o choque das nuvens, os corpúsculos produtores do fogo, escapando, engendram o clarão; ou a ação insufladora dos ventos faz jorrar das nuvens os corpúsculos de modo que eles produzem esse clarão; ou eles são formados por resultado da compressão das nuvens seja umas pelas outras, seja pelos ventos; ou a luz espalhada pelos astros e aprisionada pelas nuvens, comprimida em seguida pelo movimento dessas e dos ventos, escapa através delas; ou bem a luz mais sutil é filtrada através das nuvens; ou as nuvens formadas de fogo se ajuntam ao mesmo tempo em que as trovoadas ressoam, produzidas pelo movimento do fogo; ou o vento entra em combustão por conseqüência da intensidade do movimento e da violenta rotação; (102) ou as nuvens, estando rompidas pelos ventos, os átomos produtores de fogo sendo expulsos, provocam a aparição do raio. E será possível descobrir facilmente muitas outras explicações, contanto que nos apeguemos sempre aos fenômenos, e que sejamos capazes de abraçar sob um mesmo olhar, com eles, o que lhes é semelhante. Em

um tal aglomerado de nuvens de tempestade, o raio precede o trovão, seja porque, ao mesmo tempo em que o vento se abate sobre as nuvens, os elementos próprios a produzir o raio são expulsos, sendo que somente mais tarde o vento rolando produz esse estrondo, (tradução literal: mas que, mais tarde somente, o vento rolando produz esse estrondo), seja porque, caindo um e outro simultaneamente, o raio se move em nossa direção com uma rapidez maior ao passo que o trovão segue mais lentamente, (103) como no caso das pessoas vistas à distância desferindo golpes.

16.O relâmpago pode se produzir em conseqüência de numerosos ajuntamentos de ventos, de sua rotação violenta, de seu abrasamento, pela ruptura de uma parte da massa e sua queda muito violenta através dos espaços inferiores, ruptura devida ao fato de que os lugares vizinhos são tornados mais densos pela compressão das nuvens. Ele pode igualmente se produzir pela própria queda do fogo em turbilhão - da maneira pela qual o trovão também pode se produzir-, fogo tornado mais abundante, atiçado mais fortemente pelo vento e rompendo a nuvem pelo fato de não poder recuar para os espaços vizinhos por causa da compressão contínua - o mais freqüentemente contra uma montanha elevada, pois é lá que os relâmpagos mais se precipitam - das nuvens umas contra as outras. (104) E o relâmpago pode ainda ser produzido de muitas outras formas: que somente o mito seja excluído! E ele o será se seguirmos exatamente os fenômenos nas inferências a respeito das coisas escondidas.

17. Os ciclones podem ser produzidos por uma nuvem que, empurrada por um vento intenso, desce, mudando de forma, pelos espaços inferiores e é carregada pela violência do vento ao mesmo tempo em que um vento exterior a empurra de lado; ou ainda por um vento que se põe a girar em círculo, ao passo que o ar é empurrado do alto para baixo e que se produz um fluxo abundante de ventos que não podem escorrer lateralmente por conta da compressão do ar no seu entorno. (105) Quando é sobre a terra que desce o ciclone, ele se forma a partir dos tornados, de todas as diversas formas cuja geração tem lugar a partir do movimento do vento; quando é sobre o mar, ele se forma das trombas.

18. Os terremotos podem ser produzidos pelo aprisionamento do vento na terra e seu contato com ela deslocada em pequenas massas às quais ele imprime um movimento contínuo, o que provoca o abalo da terra; e esse vento provém ou de fora ou, nas cavernas subterrâneas, do desabamento das bases do solo empurrando em forma de vento o ar comprimido. Os terremotos podem ainda ser produzidos pela propagação do movimento devido à queda de numerosos solos e a seu impacto, quando eles vêm chocar as partes mais compactas e mais sólidas da terra. (106) Existem além muitas outras maneiras pelas quais esses movimentos da terra podem ser produzidos. (É possível que os ventos se formem quando, com o tempo, alguma coisa de estranho se introduza pouco a pouco e de um modo contínuo no ar; e também por conseqüência do ajuntamento de uma grande massa de água. O resto dos ventos se forma pela queda nas numerosas cavidades de um pequeno número de massas e a propagação de seu movimento).

20. O granizo se forma em conseqüência de um congelamento muito forte em um meio formado de elementos da natureza do vento vindos de todos os lados para se ajuntar e pela fragmentação; ou em função de um congelamento mais moderado de elementos da natureza da água e, ao mesmo tempo, da ruptura, o que produz simultaneamente sua compressão e sua separação, em relação ao fato de que o congelamento sobrevém por partes e em massa ao mesmo tempo. (107) Quanto à forma redonda do granizo, não é impossível que ela seja devida ao fato de que em todos os seus lados as asperezas se fundam, ou ao fato de que,

como dissemos, quando da sua formação, os elementos da natureza da água ou da natureza do vento o englobe de uma maneira igual, de todos os lados e em cada parte.

21. A neve pode ser formada pela água que escorre das nuvens em partículas finas, graças aos poros proporcionais, à compressão das nuvens apropriadas e à semeadura pelo vento; esta água se congela em seguida durante sua queda porque, nas regiões situadas abaixo das nuvens, o meio atravessado a resfria fortemente. É possível ainda que, por conseqüência de um congelamento no seio das nuvens com uma porosidade uniforme, se produza uma tal emissão de neve pelas nuvens aquosas e contíguas que se pressionam umas contra as outras, as quais, agindo por uma espécie de compressão, produzem o granizo, o que acontece, sobretudo, na primavera. (108) Também é possível que, pelo choque mútuo de nuvens congeladas surja este agregado que constitui a neve. E existem outras maneiras ainda pelas quais a neve pode se produzir.

22. O orvalho se forma quando as partículas contidas no ar, aquelas que são próprias a dar nascimento a uma umidade desta sorte, se ajuntam, ou quando as partículas sobem aos lugares úmidos ou contendo água - lugares nos quais o orvalho, sobretudo, se forma-, em seguida se concentrando e se unindo, produzindo a umidade que cai nos lugares baixos, exatamente como freqüentemente, próximo a nós, ocorre, da mesma maneira, fenômenos análogos. (109) [A geada se produz] quando o orvalho sofre uma espécie de congelamento por causa do frio da atmosfera.

23. O gelo se forma seja pela impulsão para fora da água dos átomos de forma redonda e a reunião dos átomos de figura desigual e angulosa que se encontram na água, seja pela adjunção vinda de fora dos átomos dessa última espécie, que tendo expulsado um certo número de átomos redondos, determinam, em se agregando, o congelamento da água.

24. O arco-íris se produz pela clareação, sob o efeito do sol, do ar carregado de água, ou por uma combinação particular da luz e do ar, capaz de dar nascimento às qualidades distintivas das cores, seja de todas, seja de uma só espécie: essa aqui então, raiando, por sua vez, as regiões do ar vizinhas, toma a coloração variada que nós vemos graças à clareação das diferentes partes. (110) Quanto ao aspecto circular do arco-íris, ele é devido ao fato de que em todos os seus pontos ele é percebido por nossos olhos a uma distância igual, ou ao fato de que os átomos do ar, ou aqueles que, nas nuvens, provêm do mesmo ar, se ajuntam sob uma tal forma que esta reunião apresente a aparência de um círculo.

25. O halo em volta da lua provém do fato de que o ar, sendo levado de todos os lados para a lua, ou bem repulsa os fluxos que emanam de um modo igual a ponto de dispor em volta do astro o círculo nebuloso sem solução de continuidade, ou bem repulsa simetricamente de todos os lados o ar que envolve a lua de maneira a dispô-lo em volta dela em um anel redondo e denso. (111) O halo se forma em certas partes somente, seja porque uma certa corrente o forçou do exterior, seja porque o calor tomou posse de certas passagens apropriadas, de maneira a produzir tal efeito.

26. Os astros cabeludos (os cometas) fazem sua aparição seja porque, em certos lugares do céu, a certos intervalos de tempo, o fogo é alimentado por um ajuntamento de matéria apropriada, seja porque, a determinados intervalos de tempo, o céu toma, acima de nós, um certo movimento próprio, de tal sorte que os astros desse gênero fazem sua aparição, seja porque eles mesmos, em certas épocas, se lançando por causa de certas condições circunvizinhas, chegam em nosso céu e se tornam visíveis. Seu desaparecimento tem lugar em virtude de causas opostas a essas aqui.

27. (112) Certos astros *voltam ao seu lugar;* o que não acontece somente pelo fato de que esta parte do mundo está em repouso[1767], em volta da qual o resto gira, como alguns o dizem, mas também pelo fato de que um turbilhão de ar forma um círculo em torno deles, o que os impedem de fazer o percurso como os outros; ou igualmente devido ao fato de que a matéria para eles apropriada não se encontra nos lugares vizinhos, mas naquele lugar no qual nós os vemos fixados. E isso pode ainda se fazer de muitas outras maneiras, se somos capazes de raciocinar de acordo com os fenômenos.

28. Que determinados astros erram aqui e ali - se, todavia, seus movimentos são em realidade errantes-, ao passo que outros não se movem dessa maneira, (113) pode provir do fato de que eles foram forçados, na origem, a se moverem em círculo de modo tal que uns são levados pelo mesmo turbilhão que volta com regularidade, os outros por um outro que apresenta certas irregularidades; mas pode ser também que, nos lugares aos quais eles são levados, exista, em um reduto, correntes de ar regulares que os empurram sempre na mesma direção (na extensão da qual elas os fazem queimar uniformemente) a um outro reduto, de correntes irregulares, tais como aquelas que produzem as mudanças de direção que vemos. Dar a estes fatos uma só causa, sendo que os fenômenos pedem muitas, é insensato e esta é a prática inadequada dos zeladores da vã astronomia, que jogam no vazio as causas de certos fenômenos, no momento em que, em hipótese alguma, liberam a natureza divina de tais funções.

29. (114) Que certos astros sejam vistos deixados para trás por outros, isso pode provir do fato de que, ainda que percorrendo o mesmo círculo, eles são levados em ronda mais lentamente, ou do fato de que eles se movem no sentido oposto, atirados para trás pelo mesmo turbilhão, ou do fato de que são levados em ronda, uns através de um espaço maior, outros através de um menor, sempre efetuando em círculo o mesmo percurso. Dar uma explicação única dessas coisas só convém àqueles que desejam, pelos relatos de prodígios, maravilhar a multidão.

30. As estrelas que dizemos cair[1768] podem se formar, em parte, pelo choque mútuo das estrelas com elas mesmas e pela queda dos fragmentos, lá onde se produz um sopro de vento, como nós dissemos também a propósito dos raios; (115) ou por uma reunião de átomos produtores do fogo, quando a associação da matéria adequada é feita da maneira conveniente à realização deste efeito, e um movimento na direção definida pelo impulso inicial tal qual ele resulta da reunião dos átomos; ou por um ajuntamento do vento em certos agrupamentos densos de natureza nebulosa e seu abrasamento em função do rolamento sobre si mesmo, em seguida ao estouro do envelope que o cerca completamente ao redor, e sua investida através desse lugar pelo qual se dirige a impulsão do movimento. E existem outras maneiras pelas quais esse resultado pode ser obtido sem se recorrer aos mitos.

31. Os signos anunciadores do tempo dados por certos animais são devidos a um encontro de circunstâncias. Pois não são os animais que exercem qualquer ação necessária sobre a produção do tempo ruim; não existe, igualmente, estabelecida em qualquer parte, uma natureza divina observando as partidas desses animais e em seguida executando o que tais signos anunciam. (116) Pois uma tal loucura não saberia ser o fruto do primeiro animal aparecido, por pouco que ele tenha de inteligência, e menos ainda daquele que possui a perfeita beatitude.

[1767] Aqui Epicuro refere-se, naturalmente, ao ponto de vista do observador.
[1768] Isto é, as estrelas cadentes; nota do tradutor.

32. De tudo isso, Pítocles, lembra-te, assim tu te livrarás amplamente do mito e tu poderás conhecer as coisas aparentadas a essas aqui; mas, sobretudo, aplica-te ti mesmo ao estudo dos princípios, do infinito e das coisas do mesmo gênero, e ainda dos critérios, das afecções e daquilo em vista do qual fazemos tais raciocínios. Pois essas visões de conjunto te permitirão, antes de tudo, ver facilmente as causas dos fenômenos particulares. Mas quanto àqueles que não amam essas coisas acima de tudo, eles não saberão nem as bem conhecer nem entrar em possessão daquilo em vista do qual é preciso conhecê-las.

Anexo 15
CARTA A HERÓDOTO
Epicuro
Obras completas
Cátedra, Letras universales
Traducción José Vera
Madrid, 2004

Epicuro a Heródoto, oportunamente.

(35) Caro Heródoto, para os que não são capazes de dar conta pormenorizadamente de cada uma das questões tratadas por mim nos escritos relativos à Natureza nem tão pouco de compreender meus livros mais volumosos unidos a elas, lhes preparei como coisa suficiente um resumo total de minha obra de investigação, com o propósito de que retenham em suas mentes minhas conclusões, e, ademais, as mais gerais, para que sejam capazes de se ajudarem a si mesmos nas questões principais ao longo dos diversos momentos de sua vida, ajuda que guarda correlação com o grau de intensidade com o qual abordem o estudo teórico da Natureza. E inclusive também nessa temática é mister que recordem de maneira suficiente, no exame que levem a cabo da totalidade absoluta, os caracteres básicos e fundamentais da totalidade absoluta de minha obra de investigação. Pois temos uma necessidade suprema do enfoque global, e, em compensação, não tanto do parcial.

(36) Conseqüentemente, é necessário começar a caminhada, e com vistas a chegar ao enfoque global é mister forjar continuamente na memória esse importante caráter básico, operação a partir da qual se fará realidade o principal enfoque cognitivo sobre as coisas concretas e, por conseqüência, o conhecimento sutil das coisas particulares também revelará todas as propriedades das coisas gerais sempre que os caracteres do estudo efetuado fiquem bem compreendidos e sejam recordados. Posto que igualmente uma propriedade fundamental de todo conhecimento preciso de uma pessoa dotada de perfeição é o fato de estar capacitada para por em prática com agudeza os enfoques de seus conhecimentos parciais, sendo reduzidos assim a elementos e fórmulas simples. Pois não é possível que se faça real a ninguém a massa de conhecimentos requeridos para dominar as realidades absolutas a menos que essa massa de conhecimentos seja capaz de compreender dentro de si por meio de breves fórmulas o conjunto de dados suscetíveis de serem pormenorizados.

(37) Daí deriva o fato, em razão do qual o método assinalado é útil para todos os que estão relacionados com a investigação da Natureza, de que a clareza global na investigação da Natureza, a qual infunde mais do que qualquer dessas operações tranqüilidade à vida, recomenda que se tenha um compêndio e um esquema básico, como os assinalados, do conjunto de conclusões parciais a que se chegou em nosso estudo pormenorizado.

Pois bem, caro Heródoto, antes de tudo, é mister dar por compreendidos os significados inerentes aos significantes, com o propósito de dispor dos meios para concretizar as questões que são tidas como conclusões finais ou estejam submetidas à investigação ou sejam de difícil solução, o que se alcança aplicando esses significados a essas questões, e para que assim não nos reste questão alguma sem concretizar ao levarmos nossas demonstrações ao infinito, ou, em outro caso, manejemos significantes vazios de significados.

(38) Pois é forçoso que seja compreendido inicialmente o significado correspondente a cada significante e que esse significado não requeira mais demonstração, se é que temos que dispor de um critério ao qual referir a questão objeto de investigação ou a de difícil solução e também a dada por sabida. E se é mister comprovar toda questão por sua referência às *sensações* e concretamente aos enfoques que acompanham às questões, produzidos seja pela reflexão seja por qualquer outro critério, então é mister comprovar igualmente toda questão por sua referência aos *sentimentos* que se originem nessa operação, com o objetivo de dispor de critérios com os quais interpretaremos não apenas o presumível, mas também o incerto.

Logo, uma vez que tenhamos dado conta desses princípios, já é mister que, com a ajuda deles, reflitamos acerca das questões incertas.

Por um lado, o primeiro princípio é aquele que diz que nada nasce do que não existe, posto que, se assim fosse, qualquer coisa nasceria de qualquer coisa, sem necessitar de nenhuma semente.

(39) Por outro lado, se as coisas que vão desaparecendo se consumissem passando ao que não existe, então também todas as coisas teriam perecido, ao não existirem as coisas nas quais dissolver-se.

E temos que dar por garantido igualmente que o universo sempre foi tal como é agora, e que sempre será assim, posto que não há nada em que se transformar, pois fora do universo não há nada que, quando nele se introduzisse, poderia causar a mutação.

Passando a outro ponto, temos que dar por garantido também (tirado dos escólios: "Epicuro afirma isso não apenas no *Grande Compêndio*, mas da mesma forma no livro primeiro de *Sobre a Natureza*") que o universo existe. De fato, que existem, por um lado, os *corpos*, o atesta em todos os aspectos a própria sensação, critério por referência ao qual é forçoso deduzir, mediante o raciocínio, o incerto, justamente como anteriormente antecipei.

(40) Por outro lado, se não existisse o que denominamos *vazio, espaço e realidades intangíveis*, os corpos não teriam lugar algum no qual estar nem tão pouco pelo qual se mover, precisamente como está claro que se movem. Porém, fora dessas realidades não há nada, e não há modo de que sejam imaginadas outras, nem por meio da compreensão nem por um procedimento equivalente aos dados suscetíveis de compreensão, sob a condição de que sejam tomadas como seres completos e não interpretadas como se interpretam as propriedades ou acidentes dessas realidades realmente existentes.

E também temos que dar por garantido que alguns corpos são *compostos* e outros são aqueles a partir dos quais se formam os compostos.

(41) Esses últimos corpos são os *átomos*, que devem ser indivisíveis e imutáveis, se é que não hão de estar condenadas todas as coisas a consumirem-se reduzidas ao que não existe, senão se, cheias de resistência, hão de subsistir em meio às dissoluções dos corpos compostos, em um estado de plenitude de sua natureza se são corpos que não dispõem de meios ou maneiras de serem dissolvidos. A conseqüência obrigatória deste último é que os princípios indivisíveis ou átomos são realidades do grupo dos corpos.

Passando a outro ponto, temos que dar por garantido também que o universo é infinito, posto que o finito tem limite e, por sua vez, o limite se percebe que está contraposto a algum outro extremo. A conseqüência é que o universo, ao não possuir limite, não tem fim, e ao não ter fim, será infinito e não finito.

E temos que dar por garantido igualmente que o universo é infinito tanto no número de corpos como na magnitude do vazio.

(42) Pois se o vazio fosse infinito e, em compensação, os corpos limitados, os corpos não permaneceriam quietos em nenhum lugar, ao contrário, perambulariam pelo vazio infinito ao não dispor dos meios que lhes servissem de suporte e acolhida nos rebotes[1769]. E se o vazio fosse limitado, então os corpos infinitos não teriam lugar algum no qual instalar-se.

E, além disso, os átomos, corpos indivisíveis e completos, a partir dos quais se formam e nos quais se dissolvem os corpos compostos, não são suscetíveis, ao que toca suas formas, de serem abarcados pelas diferenças dessas, posto que não é possível que se formem tão numerosas diferenças reais com base nas mesmas formas se essas se deixam abarcar. E também, se nos referimos a todas e a cada uma das configurações que podem adotar os átomos, resulta que as configurações iguais são completamente infinitas, todavia, no tocante a suas diferenças, não são completamente infinitas, senão somente interpretadas como se fossem infinitas...

(43)... (Escólios: "De fato, mais no interior desta obra, afirma-se que a divisão das qualidades dos corpos não alcança o infinito, e tal explicação é dada porque as qualidades experimentam mutações"), se não se quer projetar essas diferentes configurações dos átomos também no tocante a seu tamanho completamente até o infinito.

E os átomos se movem continuamente (escólios: "E mais à frente nesta obra afirma-se que eles se movem também com igual velocidade, pois tanto o mais leve quanto o mais pesado deixam o vazio em uma passada igual") durante toda a eternidade, e alguns deles se distanciam uns dos outros um grande trecho, ao passo que outros retêm seu próprio impulso se coincidem estar inclinados sobre a trama de átomos ou recobertos pelos laços desses.

(44) Assim, por um lado, a natureza do vazio, que é a que delimita cada átomo em sua individualidade, faculta esse processo, ao não estar capacitada para produzir um meio de descanso, e, por outro, a dureza que assiste por princípio aos átomos faz com que saiam despedidos impetuosamente a uma distância proporcional ao choque com outros átomos, até um lugar no qual o emaranhado de átomos permita a retomada do processo depois de um novo entrechoque. E não existe um princípio nesta série de processos, sendo seus causadores os átomos e o vazio. (Escólios: "E mais à frente no livro afirma-se que tão pouco assiste qualidade alguma aos átomos, exceto *forma, tamanho e peso*. E que a cor dos átomos muda segundo a sua posição o afirma as *Doze ações básicas*, e que não assiste aos átomos toda classe de tamanhos, pois ao menos jamais foi visto um átomo que ateste isso").

(45) Justamente tão importante razão como a enunciada proporciona, se são recordados continuamente todos seus elementos, o fundamento suficiente para a compreensão da natureza dos seres.

Passando a outro ponto, temos que dar por garantido que existem igualmente infinitos mundos, uns iguais a este e outros distintos, pois os átomos, ao serem infinitos, como anteriormente se demonstrou, se deslocam até mesmo aos lugares mais distantes, posto que os átomos dessa natureza, com os quais poderia se formar ou por meio dos quais poderia ser constituído um mundo, não se esgotam nem com um só mundo nem com mundos

[1769] Dos choques, bem entendido. Nota do tradutor.

limitados nem com quantos sejam como esses nem com quantos sejam diferentes desses. A conseqüência disso é que não existe nada que impeça a infinitude dos mundos.

(46) E temos que dar por garantido que existem igualmente arquétipos de formato igual aos sólidos, separados, por sua finura, dos corpos visíveis, por um grande hiato. Pois não é impossível que ao redor dos corpos visíveis se formem emanações semelhantes a eles nem que se formem umas realidades semelhantes adequadas à elaboração de seu vazio e finura, nem eflúvios que conservem as sucessivas posições e graus, os mesmos que possuíam também nos sólidos. E nos referimos a esses *arquétipos* com o nome de *imagens*.

E temos que dar por garantido também que o deslocamento das imagens através do vazio, ao realizar-se sem que vá a seu encontro nenhum corpo que se choque com elas, cobre em um tempo inconcebível toda distância suscetível de ser abarcada pela mente. Pois entrechoque e ausência de entrechoque de corpos guarda correspondência recíproca com a lentidão e a rapidez respectivamente.

(47) Não temos que dar por boa, de modo algum, se julgamos os tempos de chegada de cada imagem por meio da razão, a idéia de que as referidas imagens chegam de uma vez, como ocorre com os corpos sólidos em movimento aos mais diversos lugares (pois isso é coisa contrária ao ato discursivo). E, contado o processo de acordo com a sensação que temos do tempo, são estes, os corpos sólidos em movimento, os que chegam simultaneamente aos mais diversos lugares, ainda que iniciem o movimento a partir de qualquer ponto do infinito no qual estejam separados uns dos outros e não a partir de um lugar ao qual restrinjamos nós mesmos o movimento, pois a potência do contrachoque de cada corpo sólido será proporcional à distância que percorrerá, ainda que admitamos que a rapidez do movimento não sofra contrachoques até certa distância. É útil, pois, reter na mente esse princípio básico também. Conseqüentemente, que as imagens tenham se servido de uma fineza insuperável, nenhum testemunho das coisas visíveis o contradiz. De onde segue que elas possuem, outrossim, uma rapidez insuperável, ao terem todo movimento feito à sua medida para que nenhuma delas contrachoque com o mundo infinito ou para que contrachoquem poucas, apesar de que no caso de numerosos átomos seu movimento seja adequado para que contrachoquem um pouco também com infinitos átomos tão logo se ponham em movimento.

(48) Junto a esses dados temos que reter na mente que a velocidade da formação das imagens corre parelha com a velocidade do ato mental de imaginá-la. De fato, não apenas se produz uma corrente emanada de qualquer parte dos corpos, a um ritmo de notável continuidade, corrente que não aparece à vista por meio de nenhum sinal em razão de que o vazio produzido nos corpos por essa corrente se preenche com uma matéria equivalente, corrente que conserva a posição e a ordem que os átomos tinham no corpo sólido durante muito tempo, ainda que comece a se diluir em algum momento, todavia também se produz no entorno das imagens que vão se formando, substâncias, à grande velocidade, por não se requerer que a complementação das imagens se faça em profundidade, e, ademais, existem alguns outros modos geradores de realidades como essas enunciadas.

Pois se analisamos como retrair, a partir das realidades objetivas, a força das coisas que operam em nosso interior (com o que analisamos também como retrair as afinidades sensoriais entre elas e nós), nenhum dos processos desta nossa explicação se contradiz com o testemunho de nossas sensações dos mesmos.

(49) É preciso também nos apegarmos à idéia de que nós vemos e entendemos as formas das realidades objetivas por meio da irrupção em nós de parte dessas realidades. Pois não existem objetos que possam gravar sua zona externa, referida à constituição que lhes é

própria de cor e forma, nem se valendo para isso do ar, intermediário entre nós e eles, nem tão pouco se valendo dos raios ou de quaisquer outras correntes que partem de nós para eles, ao invés disso, da mesma maneira que irrompem em nós alguns arquétipos, assim irrompem em nós, a partir das coisas, concretamente desde sua cor e desde a forma adequada a elas, as formas, que produzem um movimento veloz até chegar, segundo o tamanho correspondente, à visão ou à intuição;

(50) logo, a imagem que irrompe em nós produz, em razão desse seu movimento veloz, a impressão de um todo único e contínuo, e o conjunto de emoções que emanam do objeto base as conserva em si mesma em proporção ao correspondente impacto procedente do mesmo objeto base, impacto que depende da configuração profunda dos átomos no interior do corpo sólido. E a impressão que recolhemos, em nossas apreciações mediante um ato discursivo ou mediante os órgãos sensoriais, seja da forma dos corpos seja de seus acidentes, pertence ao corpo sólido se ela é produzida em plena adequação à grossura que vem do corpo; mas, em outro caso, isto é, se ocorre diminuição da forma em comparação com a grossura do corpo sólido, então essa forma pertence à imagem do corpo sólido.

A mentira e o erro se encontram entre as suposições sempre a serem confirmadas ou não serem confirmadas por um testemunho, surgindo a mentira e o erro precisamente quando essas suposições não são confirmadas logo pelo testemunho da imagem inamovível que existe dentro de nós mesmos, imagem conectada com a apreensão imaginativa do corpo sólido, mas que guarda relativamente a esse uma diferença, imagem por referência à qual surge a mentira quando a suposição inicial não é confirmada logo por esta imagem.

(51) Portanto, por um lado, a equivalência das imagens captadas como em fotografia (isso se sucedendo seja entre sonhos seja por algumas outras apreensões próprias do ato discursivo ou dos demais critérios) com os seres autênticos e aos que nos referimos com o nome de *verdadeiros* não se daria nunca se os pontos de referência com os quais comparamos essa equivalência não fossem algo real também. E, por outro lado, o erro não se daria se não captássemos dentro de nós mesmos também alguma outra imobilidade de imagem, conectada com o corpo sólido, mas guardando com relação a ele uma diferença. Pois bem, no caso do suposto inicial não ser confirmado ou ser contradito pelo testemunho dessa imagem conectada com a apreensão imaginativa do corpo sólido, mas que guarda relativamente a ele uma diferença, surge a mentira, e no caso em que ele seja confirmado ou não seja contradito por esse testemunho, a verdade.

(52) Assim, pois, igualmente essa doutrina é preciso reter na mente, e muito tenazmente, para que nem os critérios que operam se baseando nas forças das coisas que atuam dentro de nós sejam destruídos nem o erro, garantido como tal, do mesmo modo por referência às mencionadas forças, confunda tudo.

Passando a outro ponto, temos que dar por garantido que o fato da audição é coisa própria de um sopro procedente do objeto que fala ou que ressoa ou que faz ruído ou que produz de alguma maneira uma sensação acústica. E a corrente se difunde em partículas providas de elementos iguais ao todo original, conservando essas partículas algum tipo de comunhão de sensações de forma solidária entre si, ao mesmo tempo que sua própria unidade específica, que remonta até o objeto emissor e que reproduz em nós ao final a sensação própria do objeto emissor de uma maneira bastante completa; e, se de uma maneira tão fiel isso não acontece, ela torna clara somente a parte exterior.

(53) Pois sem fazer remontar ao objeto emissor algum tipo de comunhão de sensações que dele emanam não se daria, ao fim, em nós essa sensação similar à original. Por conseguinte, temos que crer não que o ar por si só adota uma determinada forma por efeito da voz

emitida ou também por efeito de fenômenos de origem semelhante (pois o ar dista muito de experimentar esse processo por efeito da voz), mas que o impacto que se ocasiona dentro de nós cada vez que emitimos um som produz igual ao impacto uma descarga de determinadas partículas, que ao fim vão terminar em uma corrente de ar, impacto que é quem em última instância nos proporciona a sensação auditiva. Certamente também temos que conceber a idéia de que o odor, exatamente como a audição, não produziria jamais sensação alguma do fenômeno se não tivesse determinadas partículas, que se põem em movimento a partir do objeto emissor, feitas na justa medida como se para por em funcionamento esse órgão sensorial[1770], umas sendo confusas e de aparência diferente do original, mas outras inconfundíveis e apropriadas.

(54) Certamente também temos que pensar que os átomos não possuem nenhuma qualidade das coisas visíveis exceto forma, peso e tamanho e tantas coisas que por necessidade sejam co-naturais à forma. Pois toda qualidade muda, e, em compensação, os átomos não mudam em nada, precisamente porque é preciso que subsista em meio das dissoluções dos corpos compostos alguma coisa sólida e indissolúvel, que é a que não se reduzirá a nada nem trará do nada as mudanças, mas que as tratará em muitos corpos como simples transposições e em alguns como acessos e recessos.

Daqui se deriva a necessidade absoluta de que os elementos que não experimentam transposições sejam incorruptíveis e não possuam a natureza própria do ser que muda, a não ser massas e configurações próprias. Pois também é necessário que essas características subsistam.

(55) De fato, nas coisas que em nosso alcance são submetidas a um processo de transformação de figura segundo o desmantelamento da sua matéria, se observa que sua figura continua presente nessas coisas, ao passo que suas qualidades não continuam presentes no objeto que se transforma (exatamente como se observa que aquilo, sua figura, permanece), sendo que as qualidades desaparecem da totalidade do corpo.

Pois bem, esse elemento que permanece é o bastante para produzir as diferenças entre os corpos compostos, justamente porque se não há de desaparecer tudo, é absolutamente necessário que ao menos algo subsista, e que esse algo, se não há de ficar coisa alguma, se corrompa reduzindo-se ao nada.

Passemos a outro ponto. Com o propósito de que as coisas visíveis não aportem testemunho contrário, realmente não se deve supor que nos átomos exista todo tipo de tamanho, mas se deve supor que existem determinadas variações de tamanho, posto que se lhe assiste essa característica, se dará conta melhor das questões relativas aos sentimentos e às sensações.

(56) A idéia da existência de todos os tamanhos de átomos não é boa para explicar as diferenças de qualidade (ainda que passemos por alto que, nesse caso, os átomos tivessem chegado até nós deixando-se ver, o que não se observa que ocorre) nem cabe imaginar de que maneira se faria visível um átomo.

Além dessas constatações temos que pensar que no corpo concreto não existem partículas infinitas em número nem de todos os tamanhos. De modo que não apenas se deve rechaçar a teoria da divisão dos átomos até o infinito progredindo através dele por átomos cada vez menores, para não fazer desse modo inconsistentes todas as coisas nem, mediante esse esboroamento dos átomos, vermo-nos forçados, em nossas intenções de compreensão das coisas completas, a reduzir o que tem existência ao que não a tem, além do que, não se deve

[1770] Isto é, o nariz. Nota do tradutor.

admitir que nos corpos concretos tenha lugar a movimentação de átomos de uns corpos a outros nem até o infinito nem a átomos cada vez menores.

(57) Pois, por um lado, no caso de que alguém diga alguma vez que existem em um corpo concreto partículas de átomos infinitas em número ou de todos os tamanhos, não cabe imaginar como isso é possível. E, além do mais, esse corpo, que é concreto, como seria limitado pelo que toca a seu tamanho? Pois é evidente que as massas dos átomos, infinitas, são de um determinado tamanho, e esses corpos concretos a partir dos quais surgiriam essas massas infinitas de átomos, seja de que tamanho forem, resultariam ser algo infinito em tamanho. E, por outro lado, é um fato que contamos com uma parte extrema e definida do corpo concreto limitado, ainda que ele não seja suscetível de ser observado em si mesmo a olho nu. Pois bem, dado esse fato, não cabe menos senão interpretar que é igualmente definida também a parte do corpo que segue a primeira parte, e, avançando sucessivamente da parte contígua à que lhe precede, chegar, com a mente, até o fim do ser, infinito segundo essa errônea interpretação.

(58) E o mínimo, no átomo, perceptível no ato da sensação, é preciso pensar que nem é tal como o corpo, que permite movimentos de um lugar a outro, nem que em todos os aspectos é totalmente distinto, mas guarda certas características comuns com os corpos que passam de um lugar a outro, porém não possuindo como esses corpos possibilidade de divisão das partes. Ao contrário, quanto à causa da semelhança entre eles, acreditamos que dividiremos o mínimo sensível do átomo em algumas partes, umas para cá e outras para lá, sendo preciso que essas partes divididas resultem do mesmo tamanho que o mínimo inicial. E comprovamos essas partes mínimas desses corpos que passam de um lugar a outro, uma após a outra, começando pelo corpo primeiro e não em igual número de partes nem assimilando os tamanhos de umas partes de um corpo maior com o tamanho de outras partes de um corpo menor, mas essas partes mínimas contabilizam o número de suas unidades de tamanho adequando-o ao tamanho peculiar de cada uma delas, isto é, as partes maiores contabilizando maior número de mínimos e as menores, menor número. Na mesma proporção que o mínimo sensível, temos que pensar que se serviu também o mínimo que se oculta no átomo.

(59) Pois é claro que o mínimo que existe no átomo difere por seu menor tamanho do mínimo comprovado pelo ato da sensação, mas temos que pensar que se serviu da mesma proporção, justamente porque esclarecemos, de acordo com a proporção de antes e com o apenas calcular uma coisa pequena por uma grande, que também o átomo tem tamanhos distintos.

Em adição ao anterior, é mister pensar que essas unidades mínimas e simples constituem o limite extremo dos tamanhos distintos, unidades que procuram, segundo a dedução racional aplicada aos objetos invisíveis, a unidade básica de medida dos corpos visíveis maiores e menores. Pois a conjunção de características comuns que assiste aos corpos visíveis com os átomos imutáveis é bastante para que uns e outros efetuem paralelamente o processo assinalado até aqui, mas um deslocamento de lugar paralelamente entre ambos não é possível que surja dessas unidades mínimas que possuem movimento.

(60) Temos que dar por certo também, no que toca ao espaço infinito, que não cabe referir-se a um espaço acima ou a outro abaixo como o mais alto ou o mais baixo. Sabemos com certeza que o espaço situado acima de nossa cabeça, ao ser suscetível de prolongação desde o ponto em que nos encontramos até o infinito, jamais se mostrará a nós, por razão dessa sua infinitude, como esse suposto ponto mais alto; e tão pouco aparecerá a nós que um espaço que forma parte do espaço que pode ser imaginado até o infinito esteja por sua

vez acima e abaixo em relação ao mesmo espaço que continuamente é suscetível de ser prolongado até o infinito. Esse suposto, de fato, é impossível de ser imaginado. Segundo ele, é coisa de tomar como um único movimento aquele que, por cima de nós, é suscetível de imaginar-se que chega até o infinito, e também como único o de abaixo, ainda que o móvel que parte de nós chegue dez mil vezes, ao largo dos espaços situados acima de nossa cabeça, até os pés dos seres acima, ou chegue outras dez mil vezes à cabeça dos que estão abaixo do móvel que a partir de nós se dirige para baixo. Pois o movimento tomado em conjunto, o imaginamos contrapor absolutamente cada sentido dele a seu outro sentido.

(61) E certamente também é forçoso que os átomos sejam de uma rapidez idêntica, sempre e quando se dirijam a um lugar através do vazio, e que nenhum objeto contrachoque com eles. Pois nem os átomos pesados se dirigirão para lá mais rapidamente que os pequenos e leves sempre e quando nenhum objeto contrachoque com eles então, nem os menores mais rapidamente que os grandes, dado que têm todo lugar de movimento adequado à sua medida, sempre e quando nenhum objeto contrachoque com eles. Nem o movimento para cima, nem os movimentos em sentido oblíquo devidos aos choques, nem os movimentos para baixo devidos ao próprio peso dos átomos são mais rápidos uns que os outros, pois tanto quanto alguns dos tipos de átomos, os mais pesados e os mais leves, conservem seu próprio movimento, durante todo esse espaço de tempo conservará, cada um, um movimento que avança à mesma velocidade que o pensamento, até que chegue a contrachocar, seja por causas externas, seja pelo próprio peso, contra a potência do corpo que o golpeie.

(62) Passando a outro ponto, ao relativo à rapidez do movimento dos corpos compostos, ainda que os átomos sejam de idêntica rapidez por se moverem para um só lugar, dos átomos que existem nos corpos formados por aditamentos diversos e por moverem-se no mais breve tempo contínuo se dirá, entretanto, que cada um é mais veloz que o outro no caso de que esses corpos compostos não contrachoquem em um só instante, comum para todos; instante concebido como se concebem os instantes pela razão, mas com certa e à distinta freqüência, até que a continuidade do movimento caia sob o domínio concreto dos sentidos. Pois o suposto aplicado e relativo às coisas invisíveis, a saber, que os instantes concebidos pela razão hão de ter movimento contínuo, não é verdade aplicado aos corpos compostos, já que todo o comprovado diretamente pela sensação ou captado por apreensão mediante a inteligência é verdadeiro tanto um como o outro.

(63) E, em conseqüência do que se disse, é preciso comprovar, por referência ao problema das sensações e dos sentimentos (pois assim a garantia estará asseguradíssima) que a alma é um corpo formado à base de partículas finíssimas estendidas pelo corpo inteiro, e sumamente parecido a um sopro de ar que leva em si certa mescla de calor e, em um sentido, parecido a um desses dois elementos, e, em outro, ao outro. É a alma a parte que, em razão de suas partículas finíssimas, experimentou enorme diferenciação inclusive desses mesmos elementos aos que se parece, e, em função dessa sua finura especial, compartilha também, e mais, os mesmos sentimentos com o resto do corpo agregado a ela. E, isso é claro, as faculdades da alma, os sentimentos internos, a facilidade para emocionar-se, a capacidade de discernimento e aquilo do qual se formos privados, morremos, conformam todo esse ser da alma. E em verdade é preciso reter na mente a idéia de que a alma guarda em si o mais importante agente das sensações.

(64) Verdadeiramente a alma não teria conseguido essa função de agente das sensações se não estivesse recoberta de alguma maneira pelo resto do corpo a ela agregada. E esse resto do corpo a ela agregada, que é quem lhe facilita essa função de agente da sensação, fica

também provido da participação da coisa essa representada por esse atributo que lhe chega da alma, mas não provido de todas as propriedades que ela possui. Por isso, uma vez que a alma se separou do corpo, esse não tem a faculdade da sensação, pois tão pouco antes havia possuído dentro de si mesmo por direito próprio essa faculdade da sensação, sendo que unicamente a facilitava a esse outro ser, que havia convivido junto com ele, a alma, a qual, por causa da sua faculdade de sensação, completada ao máximo em torno de si graças ao movimento que lhe assiste, depois de fazer efetiva imediatamente a favor de si mesma a propriedade sensitiva, a transmite, justamente como se disse, também ao corpo, em razão do mútuo contato e da comunidade de sentimentos que existe entre corpo e alma.

(65) Justamente por essa razão a alma, embora se encontre dentro do corpo, não se faz jamais um ser insensível, ainda que algum membro do corpo tenha se separado, mas, ainda que algum membro do corpo o leve a perder completamente a alma porque a correspondente parte protetora do corpo tenha se dissolvido, seja por inteiro seja em um membro determinado, sempre que a alma continua presente ali ela reage com veloz sensibilidade. Em compensação, o resto dos elementos que compõem o corpo, ainda que continue presente, inclusive todos seus membros, não tem sensibilidade se foi aleijado do corpo o ser que é a alma, seja qual for a quantidade de átomos que colaborem na constituição da alma.

E temos que dar por garantido também que, se o resto do corpo é dissolvido, a alma se dispersa e já não tem as mesmas faculdades nem tão pouco se move, com o que resulta que não possui tão pouco sensibilidade.

(66) Pois não é possível imaginar que a alma conserva a faculdade da sensação se não está imersa no contexto citado, nem funciona com os movimentos citados quando a capa do corpo que a protege e envolve já não é tal. Em compensação, ao estar a alma dentro dessa capa constituída pelo corpo, tem os referidos movimentos (escólios: "Epicuro disse em outros livros também que a alma está composta por átomos muito suaves e sumamente redondos, bastante diferentes dos do fogo, e que, por sua vez, a parte irracional da alma é a que se dissemina pelo resto do copo, e que a racional está no tórax, como é claro a se julgar pelo medo e a alegria, e que o sonho é coisa das partes da alma que, disseminadas pelo organismo inteiro, se concentram em um lugar ou correm de um lugar a outro e que logo chocam com... E que o sêmen é levado pelo conjunto de corpos coexistentes").

(67) Passando a outro ponto, temos que dar conta, ademais, precisamente, do seguinte: de que o incorpóreo (escólios: "Epicuro se expressa, de fato, atendo-se ao uso mais corrente do termo") consiste naquilo que poderia ser imaginado existente por si só à exceção do vazio. E o vazio não pode ser nem sujeito agente nem objeto paciente, mas unicamente facilita através de si o movimento para os corpos. Daí se segue que os que pretendem convencer que a alma é corpórea se comportam estupidamente, posto que não poderia fazer nem padecer nada se fosse tal como asseguram esses. Porém, a realidade é que essas são as duas funções que distinguem com toda força os atributos relativos à alma.

(68) Pois bem, todas essas reflexões acerca da alma, se alguém as retroage e as põem em relação com os critérios constituídos pelos sentimentos e as sensações, recordando o dito ao princípio deste capítulo[1771] sobre a alma, comprovará que estão perfeitamente resumidas nos arquétipos, até o ponto de poderem ser precisadas de forma detalhada e com segurança por esses arquétipos.

[1771] Cf. 63, 1 e ss. Nota do tradutor espanhol.

Bem, por outro lado, tanto as formas como as cores e os tamanhos, e também o peso e todas as demais qualidades com as quais nos referimos ao corpo como se estivessem metidas nele, seja por todas e cada uma de suas partes, seja por um desses dois lugares, pela zona visível ou pela reconhecida pelo critério da sensação, temos que fazer a idéia de que nem são seres que existem independentemente por si sós (pois não é possível confirmar essa presunção)...

(69)... Nem de que não existem em absoluto, e a idéia de que nem são entidades incorpóreas distintas do corpo e preexistentes, nem que são partes desse; todavia, temos que pensar que o total absoluto do corpo é um ser que conserva absolutamente sua própria entidade graças a todas as qualidades referidas, e isso não em forma tal que dê a impressão de que é um corpo composto (situação essa última que se dá quando se constitui um conglomerado maior seja à base de entidades de tamanho elementar seja de entidades de tamanho inferior ao tamanho do total absoluto do conglomerado), porém, temos que pensar somente, e isto lhe asseguro, que o total absoluto do corpo é um ser que conserva graças à soma total dessas qualidades sua própria entidade permanente. E todas e cada uma dessas qualidades estão sujeitas a alguns enfoques de interpretação e diferenciações próprias, mas devido ao fato de que o total do conglomerado corporal lhes acompanha sempre e não se separa delas sob nenhuma circunstância, resulta que a coisa essa das qualidades mencionadas recebe sua denominação segundo o desígnio global do corpo de que se trata.

(70) Certamente também acontece aos corpos acompanhá-los muitas vezes, mas não permanentemente, contingências que nem estão no número dos seres invisíveis nem são incorpóreas. Segue-se daí que quando utilizamos o termo *contingências* [1772] em sua acepção mais habitual, estamos tornando evidente que as contingências não têm a natureza do ser completo, natureza que, depois de ser submetida a um processo de síntese em função de seu caráter complexo, chamamos *corpo* [1773], nem a das qualidades que acompanham permanentemente a esse, sem as quais não é possível que seja imaginado o corpo. E cada uma dessas contingências poderia receber um nome de acordo com certos elementos de juízo que leve o ser complexo,

(71) mas esse ato de lhes dar nome é imaginável somente quando, seja em que momento for, se comprove que cada uma dessas contingências esteja acontecendo, dado que as contingências não acompanham permanentemente ao corpo. E não se deve excluir do mundo da realidade a seguinte evidência, a saber, que o que está submetido à contingência, justamente o que por outro nome chamamos corpo, não tem a natureza do todo absoluto nem a das qualidades que o acompanham permanentemente e, por outro lado, tão pouco se deve considerar que são seres independentes (pois tão pouco se deve imaginar isso nem pelo que toca a essas entidades nem às qualidades permanentes), mas se deve dar por assentado, precisamente, o que ademais é evidente, que todos os corpos são seres contingentes e que não os acompanham permanentemente, nem tão pouco têm designado, um posto fixo por parte da natureza circundante, todavia, segundo a maneira em que a sensação determine por si só a peculiaridade dos corpos, assim esses são vistos.

(72) Certamente também o seguinte é mister entender bem. A saber, a entidade *tempo* não se deve examinar como se examinam as demais realidades que existem nos objetos, as que examinamos colocando-as em relação com as faculdades de conhecimento prévias que comprovadamente se encontram dentro de nós mesmos; mas se deve considerá-lo

[1772] Grifo do tradutor.
[1773] Grifo do tradutor.

colocando-o em relação com sua própria evidência, de acordo com a qual falamos de *muito tempo* ou *pouco tempo*, aplicando por razão de parentesco ao tempo essa realidade. E nem se deve abandonar as designações habituais do tempo para substituí-las por outras na idéia de que são preferíveis, contudo, se deve utilizar aquelas que, referidas ao tempo, se nos oferecem espontaneamente; nem se deve aplicar a nenhuma outra coisa o significante que concerne ao tempo, como se essa outra coisa tivesse o mesmo significado que o significante *tempo* (pois também há quem faz isso), todavia, devemos julgá-lo somente pelo significado ao qual associamos e ao qual aplicamos sobretudo o significante *tempo*.

(73) De fato, não precisa de demonstração, mas de reflexão, o seguinte: o significante *tempo* o associamos aos dias e às noites e à suas subdivisões, e igualmente também aos sentimentos e à ausência de sentimentos, e às comoções e à quietude, dando-nos conta assim de que este mesmo fenômeno do tempo é uma contingência que engloba a essas outras contingências (escólios: "E Epicuro afirma isso também no livro segundo de sua obra *Sobre a Natureza* e no *Grande Compêndio*").

Em adição às afirmações anteriores é preciso pensar que os mundos e todo ser composto e limitado providos de uma estreita semelhança formal com as coisas observadas a olho nu se originaram a partir do infinito, depois de terem se desprendidos todos esses seres citados, tanto os maiores como os menores, de suas próprias concentrações, e pensar assim mesmo que se dissolvem de novo, uns com mais rapidez e outros com mais lentidão, experimentando esse processo uns por umas causas e outros por outras.

(74) (Escólios: "Assim, pois, é claro que Epicuro afirma também que os mundos são suscetíveis de desaparecer toda vez que transmutam seus componentes. Também em outros lugares afirma que a Terra se assenta no ar").

Ademais, temos que pensar que os mundos não têm necessariamente uma só configuração, mas diferentes. (Escólios: "Epicuro fala disso no livro duodécimo"). Pois temos que pensar que uns são esferóides e outros ovóides e outros de distintas formas, porém, não que têm uma forma qualquer nem tão pouco que tenham se constituído a partir do infinito seres vivos distintos dos que conhecemos. Pois em um mundo caberia inclusive que não se tivesse concentrado o tipo das sementes que compõem os seres animados e as plantas e todo o demais que aqui se vê a olho nu, mas outras distintas, e que, em compensação, em tal outro não teria podido realizar-se esse mesmo fenômeno, isso tão pouco poderia demonstrá-lo ninguém. Pelo contrário, temos que admitir que em todos os mundos foram criadas da mesma maneira as mesmas sementes, e da mesma forma também na Terra.

(75) Passando a outra coisa, temos que assumir certamente também a idéia de que a natureza é ensinada e obrigada a coisas numerosas e de todo tipo sob impulso dos próprios acontecimentos, e que o raciocínio precisa depois os dados trazidos por ela e chega a descobrimentos em umas questões mais depressa e em outras mais lentamente, e em algumas à força de períodos e tempos do tamanho desses períodos e tempos nascidos de e à medida do infinito, e a outros em períodos e tempos menores.

Daqui resulta também que os nomes surgiram no princípio não por convenção, mas porque a própria natureza dos nomes, ao experimentar por cada povo sentimentos particulares e ao captar percepções particulares, emite de uma maneira particular o ar conformado por e à medida de cada um dos sentimentos e percepções, com o que em qualquer momento poderia se dar a diferença lingüística segundo os distintos lugares que ocupam os povos.

(76) E sucedeu que mais tarde cada povo conveio por acordo geral fixar nomes particulares com vistas a que as expressões resultassem no momento de ser expressas

menos equívocas entre si e mais breves. E com respeito a alguns objetos não conhecidos da massa, sucedeu que o grupo que os conheciam, ao tempo que os introduzia entre a massa, levou com ele sons obrigados a serem pronunciados por todos, mas outras pessoas, depois de eleger por um ato de cálculo racional em substituição desses sons outros adequados ao significado principal, explicaram esses objetos por essa denominação racional.

E certamente em corpos situados no espaço ente o céu e a terra nem é mister pensar que seus deslocamentos, revoluções, eclipses, ascensão e declive e os fenômenos parelhos a esses começaram porque não interveio nessa tarefa nenhum ser que os designou ou designará e que por sua vez tenha toda felicidade além da imortalidade, pois não se compadece de cuidados, preocupações, excitações e alegrias com a felicidade, mas que esses estados anímicos se dão em situações de debilidade, medo e necessidade de ajuda ao próximo; nem tão pouco pensar que esses corpos do espaço, visto que seu fogo concentrado possui a máxima felicidade, se encarregam por gosto das evoluções citadas. Porém, é mister guardar em relação a esses corpos todo tipo de veneração se atendo a todas as denominações que tocam a tais conceitos, a menos que nos assistam razões emanadas dos próprios corpos que contradigam a veneração. Pois se não agimos assim, a própria contradição ocasionará na alma a maior perturbação. Precisamente daí é mister considerar o caráter, intrincado desde sua origem, próprio dos fenômenos antes mencionados, como devido a uma participação, comum a todos esses corpos, em movimentos de rotação que tiveram lugar no momento do nascimento do mundo, e também que nesse então essa inexorável lei natural e as revoluções adquiriram seu desenvolvimento completo.

{De 76 o texto passa inexplicadamente a 78, pulando o 77, então a partir daqui teremos duas marcações, a da edição espanhola, e a da seqüência lógica}. (78 ou 77) E certamente também é mister convencer-se de que é função da ciência da natureza dar conta da causa que explica as questões decisivas, e de que a felicidade se fundamenta no conhecimento da problemática concernente aos corpos celestes; bem, nisso e em conhecer quais naturezas são essas que se observam a olho nu correspondentes aos corpos celestes situados ali no espaço sideral e as correspondentes também a todos os seres afins a esses, tudo isso com vistas a alcançar a precisão que leva à felicidade.

E, além disso, é mister convencer-se de que em tais questões não cabe a teoria que explica um fenômeno de diversas maneiras e que diz que o que se sucede de uma maneira também pode se suceder de qualquer outra, mas é mister pensar que no ser imortal e feliz não há absolutamente nada que lhe produza agitação ou perturbação. Que essa explicação é absolutamente correta é possível compreendê-lo por simples discernimento mental.

(79 ou 78) E, por outro lado, é mister admitir que os conhecimentos baseados na descrição do declive, ascensão, eclipses e todos os fenômenos dos corpos celestes afins a esses não contribuem em nada à felicidade que proporciona o Conhecimento; mas os que conhecem esses pormenores e ignoram qual é sua natureza e quais suas causas fundamentais têm exatamente igual medo como se não tivessem esse suplementar conhecimento pormenorizado, e talvez mais medo, o que ocorre quando o assombro procedente desse conhecimento adicional não é capaz de lidar com a solução e a configuração da incógnita das questões fundamentais.

Justamente por isso, por conseguir essa solução e configuração, descobrimos que são várias as causas fundamentais das revoluções, declives, ascensões, eclipses e evoluções semelhantes, exatamente como nos feitos particulares,

(80 ou 79) ou, o que é o mesmo, não cabe pensar que a utilização dessas explicações não tenha logrado toda a precisão que contribui com nossa imperturbabilidade e felicidade.

Portanto, ao mesmo tempo que observamos e comprovamos de quantas maneiras diversas resulta o mesmo fato ante nossa própria comprovação, devemos dar uma explicação das causas fundamentais dos corpos celestes e de todo o incerto, mostrando desprezo para os que não conhecem sequer que uma determinada coisa é ou vai ser de uma só maneira, nem que os acidentes acontecem de mais de uma maneira (com cuja interpretação dão a impressão de distanciar-se do fundo desses problemas) e que, ademais, ignoram inclusive com que explicações não é possível alcançar a imperturbabilidade. Assim, pois, no caso de que acreditemos que isso cabe, a saber, que os acidentes dos corpos celestes tais como as revoluções se sucedem de uma forma mais ou menos concreta, e nos dermos conta igualmente das explicações com as quais é possível alcançar um estado de imperturbabilidade, sempre que conheçamos este fato, a saber, que ele se sucede de mais de uma maneira, alcançaremos esse estado de imperturbabilidade exatamente igual inclusive ao que alcançaríamos se soubéssemos que ele se sucede de uma forma mais ou menos concreta.

(81 ou 80) E, ademais, do conjunto total desses dados, é preciso dar-se conta do seguinte fato tão importante, de que a turbação principal vem às almas dos homens por eles considerarem que os seres celestiais são bem-aventurados e imortais e que têm simultaneamente apetências, realizam ações e produzem motivações contrárias a esses supostos atributos; e por esperarem ou suporem, deixando-se levar pelos mitos, a existência de algum terror eterno ou bem se deixando levar pela insensibilidade que existe no fato de alguém estar morto, por terem medo como se fosse algo essa insensibilidade em nós mesmos, e por sofrerem essas experiências em virtude não de idéias fundamentadas, mas de certa excitação completamente irracional, de onde resulta que as pessoas, ao não definirem bem esse terror, são vítimas de uma turbação igual ou inclusive superior ao medo que sentiriam de haverem dado inclusive por fundamentados esses terrores.

(82 ou 83) A imperturbabilidade consiste em estar livre de todas essas inquietudes e em ter na mente a lembrança permanente dos princípios gerais e fundamentais.

De onde resulta que temos que prestar atenção a todos os elementos de juízo, tanto aos que nos assistem permanentemente como às sensações percebidas em um momento determinado; às sensações comuns a todos em problemas comuns a todos, e aos elementos particulares em problemas particulares, e temos que prestar atenção também a todo tipo de evidências presentes em cada um dos elementos de juízo. Pois se prestamos atenção a todos esses elementos de juízo, daremos conta satisfatória e acertada das causas a partir das quais se originaram a turbação e o medo, e ao darmos conta satisfatória das causas relativas aos corpos celestes e aos demais eventos cotidianos, nos livraremos de todas as coisas que aterrorizam em grau extremo aos demais que não seguem essas regras. Essas são, caro Heródoto, as doutrinas capitais explicativas da natureza do universo, as que te foram resumidas

(83 ou 82) de maneira tal que essas razões (recolhidas, em minha opinião, com cuidada precisão) possam ser capazes, ainda que alguém não chegue a todo o conjunto de precisões pormenorizadas, de que esse alguém consiga uma fortaleza incomparável em relação às demais pessoas. De fato, dará por si só explicações claras a muitas questões particulares se ele as submeter à rigorosa análise fixada por esses princípios gerais, e esses mesmos, fixados na memória, serão uma ajuda contínua.

Pois esses ensinamentos são de tal calibre que inclusive os que estudam em um momento dado problemas particulares conseguem, se decidem resolvê-los ao ditado de interpretações como as assinaladas, uma infinidade de êxitos na compreensão da natureza universal. E em

relação às questões que resistem a essas soluções por não serem levados às suas últimas conseqüências os referidos princípios gerais ou por serem as questões submetidas a exame sem utilizar vocábulos, efetuam eles em um instante o curso completo das regras gerais que levam ao sossego.

Anexo 16

AS SENTENÇAS VATICANAS

São 63 sentenças vaticanas, assim chamadas porque é a biblioteca do Vaticano que detém o seu original. Sua numeração, entretanto, é irregular, indo, com falhas, do número 4 ao 81. O que se explica pelo fato de que as sentenças faltantes estejam em outras obras, mormente nas do próprio Epicuro (*Kúriai dóxai* ou *Máximas capitais*) e de Metrodoro, seu discípulo.

Elas podem ser divididas em dois grupos, aquele que se refere à felicidade, direta ou indiretamente, e aquele que trata de outros assuntos que não a felicidade, como a justiça e os costumes, perfazendo um total de 27 sentenças.

Relativamente ao primeiro grupo, o da felicidade, contam-se 36 sentenças, destacando-se que inclui-se aí a amizade, porque ao longo das *Sentenças vaticanas* ela é alçada à condição indispensável para uma vida feliz.

8 são as sentenças que citam literalmente a amizade, e que, portanto, a têm como tema. São elas: 23, 28, 34, 39, 52, 56, 66,78. As demais 28 referem-se à felicidade: 4, 9, 14, 17, 18, 19, 21, 25, 27, 31, 33, 35, 37, 38, 41, 43, 44, 46, 48, 52, 55, 61, 68, 71, 73, 77, 79 e 81. Sendo que a sentença 52 lida especificamente com os dois temas[1774].

Relativamente à questão da felicidade, o que informam as *Sentenças vaticanas*? Quais as novidades que trazem - se é que o fazem - relativamente à *Carta a Meneceu* e às *Máximas capitais*?

Se na *Carta a Meneceu* ficamos sabendo o que constitui a felicidade, como chegar a ela, através do *Tetraphármakos*, que é o resumo das indicações filosóficas de Epicuro para a saúde da alma, e se nas *Máximas capitais* temos a confirmação das idéias presentes na *Carta*, além da introdução de outros temas, como a teoria o conhecimento (por exemplo, XI, XII e XXIV, *Máximas capitais*, op. cit., p. 235 e 239), o que diferencia as *Sentenças vaticanas*, no recorte de trabalho aqui realizado, é a introdução de novo tratamento a um tema velho ou mesmo de novos temas (em comparação aos dois textos anteriores). São eles: honra, opinião pública, contaminação da felicidade, auto-suficiência, os limites físicos de uma comunidade, a impossibilidade da felicidade solitária, crítica aos maus hábitos e à cultura, a condenação da riqueza, a alegria e o riso, *a defesa do suicídio*, a associação entre bem e fortaleza e mal e fraqueza, a morte, a única situação para a qual não se encontra defesa, *elogio à filosofia não pelo saber, mas pelo prazer de seu processo*, a importância da experiência e o aproveitamento do tempo presente.

A sentença número 4 nada traz de novo, reafirma a idéia já presente na *Carta* do caráter passageiro ou mortal das dores. A de número 9 idem, o assunto está presente tanto na *Carta*

[1774] Sentenças vaticanas, Exortação de Epicuro, ed. *Les Belles Lettres*, tradução e comentários de Marcel Conche, p. 249.

quanto nas *Máximas* (número XVIII, p. 237). O assunto é a idéia de que a necessidade é um mal.

A sentença 14 parece trazer uma novidade. Que é a do conselho para aproveitar o momento presente, já que os homens não são criaturas do amanhã e a vida adiada é a vida perdida. "Nascemos uma vez, não é possível nascer duas vezes e é preciso não mais ser para a eternidade: você, entretanto, que não é do amanhã, adia a alegria; a vida acaba pelo atraso e cada um de nós morre atarefado" (*Sentenças vaticanas*, op. cit., p. 251).

O assunto da sentença 17 está ao começo da *Carta a Meneceu*, mas vale uma nota. Se ninguém é velho ou jovem demais para ser feliz, como diz a carta, por outro lado, segundo a sentença, o velho seria mais feliz do que o jovem, porque o jovem se perderia pelos caminhos da vida até se encontrar, e o velho, experiente, se colocaria longe desses descaminhos, ancorando na gratidão os bens sonhados e acumulados durante a vida. Quer dizer, todo feliz precisa ser infeliz antes de atingir a felicidade. O que, em compensação, invalida o dito no primeiro parágrafo da *Carta a Meneceu*. Todavia, como se trata de uma máxima, as afirmações devem ser lidas com certa flexibilidade, e o que deve ser ressaltado é, de fato, que muitos jovens se perdem na ânsia de viver e os velhos, por esse motivo, não se perdem mais.

O tema da sentença 18 é a paixão amorosa e como suprimi-la, o que foi tratado à página 42 deste trabalho (*3. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca*). "Se suprmimos a visão, os encontros e a vida em conjunto, a paixão amorosa desaparece" (p. 251 da edicaode Conche).

A sentença 19 é como que uma extensão da 17, outra vez ressalta a importância da experiência: "O velho esquecido do bem passado se encontra no mesmo estado de alguém que nasce hoje" (op. cit. p. 253).

A de número 21 trata dos desejos e seus limites, assunto já bastante trabalhado nesse estudo. Notando que ela nos lembra que não se deve cometer violência contra a natureza, mas persuadi-la. O que é feito com a satisfação dos desejos necessários e dos naturais no limite do corpo e com a repulsão dos desejos artificiais.

A sentença 25 novamente fala de limite, e o mais importante é a defesa subliminar da vida simples: "A pobreza, medida pelo fim da natureza, é grande riqueza; a riqueza sem limite é grande pobreza" (idem).

A de número 27 quer nos ensinar que no aprendizado da filosofia, o prazer vem no decorrer do processo, ao passo que nas outras atividades, o prazer acontece depois dele, e com sofrimento. Quer dizer, a Filosofia pode nos poupar de muitos sofrimentos na vida. E, o que é uma inovação, é possível obter prazer com o pensar, coisa não admitida até o momento por Epicuro, pois segundo suas idéias, a Filosofia procura a felicidade, então o prazer aconteceria exclusivamente ao final do processo e não durante ele, ao longo da busca da felicidade promovida pela Filosofia. Seria interessante caracterizar no que a erudição difere dessa movimentação intelectual da Filosofia na busca da felicidade e assim conhecer porque ela não traria o prazer. Supor que ela não traz o prazer é coisa lógica, uma vez que Epicuro a condena em diversos momentos de seus textos.

A sentença de número 31 nos informa que a morte é a única situação para a qual não se encontra defesa, em todas as outras é possível reforçar a segurança. Ela é importante para justificar a moral do retraimento de Epicuro e seu isolamento no Jardim. Conceitualmente ela esquece que, por exemplo, a prudência é um meio eficaz de evitar a morte.

Aquele que não tem fome, não tem sede e nem frio e tem a esperança de continuar assim, rivaliza com Zeus pela felicidade. Diz-nos a máxima 33, que começa com a frase "(Eis) o

grito da carne". Então devemos entender que na carne se encontra a felicidade e no espírito, as maiores chances da infelicidade. Contradição com o dito à pagina 73? Aonde se aponta que a Renault importa mais para a felicidade uma alma tranqüila do que um corpo sem dor? Esse importar mais significa, na verdade, um apontamento de que os problemas do corpo são mais fáceis de resolver do que os da alma. Ou seja, reforça-se a idéia de que no corpo está a solução e na alma, o problema.

A sentença número 35 volta ao problema do limite ao dizer que não devemos estragar as coisas presentes desejando coisas ausentes, uma vez que elas um dia foram pedidas por nós mesmos. (Semelhança com Sêneca, os *atarefados*, ver p. 13, *2d. Sobre o uso do tempo*).

Em 37 temos a associação entre a fraqueza e o mal e a fortaleza e o bem. A natureza deve, conseqüentemente, se fazer forte sempre, se quiser o bem. Para tal ela conta com a ajuda dos prazeres, que lhe conservam, ao passo que as dores lhe ameaçam.

Em 38, uma novidade em relação ao tema do suicídio. Se no capítulo 3, *Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca*, p. 45 deste trabalho, se disse que Epicuro nem tocou no tema, o que é verdade para a *Carta* e paras as *Máximas Capitais*, as *Sentenças Vaticanas* vão mudar essa imagem.

Aqui o suicídio aparece defendido, embora com restrições. Epicuro diz que tal ato é aceitável para os não sábios e em situações extremas, mas para o sábio, não existem situações extremas, então ele não lhe cabe. A menos que Sêneca tenha usado de falsa modéstia quando falou que não era um sábio, a sua atitude lhe cabe perfeitamente.

A sentença de número 41 introduz no domínio da felicidade um elemento que parece ser a fim dela ao comum dos homens e que agora perturba de certo modo a imagem de serenidade da filosofia epicurista: o riso. Felicidade e alegria são coisas muito próximas uma da outra para a maior parte dos homens, mas é enquanto exceção que surge no texto de Epicuro: "É preciso rir e ao mesmo tempo filosofar e governar a casa e usar de todas as outras coisas que nos são próprias, e jamais cessar de proclamar as máximas da reta filosofia" (op. cit., p. 257). Alegria equivale à felicidade? A serenidade, o equilíbrio, que parece ser o resultado da prática do que prega o mestre de Samos, é o seu sinônimo? Provavelmente não. A alegria não equivale à serenidade, aliás, elas me parecem antitéticas, enquanto uma é extremo, a outra é ponderação. Do mesmo modo, a felicidade não equivale absolutamente à alegria, pelo menos uma característica lhes separa, a duração, a alegria é breve e a felicidade possui longa permanência, no sábio é perene. Neste sentido de brevidade, aproximam-se alegria e prazer (veja-se a página 19 deste trabalho, *2. O conceito de felicidade em Epicuro*). Sêneca reforça a idéia: Mesmo a alegria nascida da virtude, ainda que seja um bem, não faz parte do bem absoluto. O que também ocorre ao entusiasmo e à tranqüilidade, que igualmente são bens que existem enquanto conseqüência da felicidade, não enquanto sua causa. (*3. Comparação entre os conceitos de felicidade de Epicuro e Sêneca*, p. 37).

A sentença 43 traz a condenação final da riqueza: "Amar a riqueza infringindo a justiça é ímpio, sem infringi-la, é feio; pois é indecoroso poupar sordidamente, mesmo respeitando a justiça" (op. cit., p. 259). Via de regra, os juízos de Epicuro são juízos fundamentados em alguma coisa palpável, na vida prática, na existência social mundana; a novidade aqui é a emissão de um juízo de valor desvinculado de qualquer contraparte material. Como eu posso poupar sordidamente se eu o faço respeitando a justiça? O espírito da economia, que é prudência contra os tempos ruins, ofende à boa moral de que modo? Só pode ser no mesmo sentido que nos fala Renault relativamente à ambição e à própria riqueza, no sentido de que pode trazer a inveja dos outros e de que revela uma alma desequilibrada

(confira-se p. 60 deste trabalho). Todavia, tal razão não me é suficiente. A poupança ou o acúmulo para tempos difíceis é parte de uma prudência que garante sim uma vida melhor em tempos difíceis e bons. Epicuro parece confundir aqui este sentido positivo da riqueza com a mera avareza. A se julgar por essa máxima, estariam proibidos os ricos de entrar em seu paraíso no Jardim, ou deveriam se despojar de todas suas riquezas se lá desejassem entrar. Por outro lado, no conceito de pobreza ou vida simples de Epicuro, bem cabiam o ócio e os escravos.

A sentença 44 louva a auto-suficiência, o que é um complemento à sentença anterior. Ela diz, no fundo, que a maior riqueza é aprender a bastar-se.

A de número 46 apresenta uma crítica direta à cultura, pedindo que os maus costumes sejam banidos, uma vez que durante muito tempo eles manifestaram sua presença perniciosa: ”Expulsemos completamente os maus hábitos, como homens maus que nos fizeram muito mal durante longo tempo” (idem). Claro que Epicuro se referia ao meio social, sem o qual não teria uma referência para julgar o que é bom ou ruim, ainda mais em sua mente prática (a simples dualidade prazer-dor não é capaz de dar conta, sozinha, de um problema tão complexo). O ponto é particularizar este *meio social*. Estaria falando ele do modelo clássico de vida dos helenos? Ou do novo modo de vida trazido pelos macedônios? De ambos?

A sentença 48 volta a falar em limite, mostrando que enquanto os homens estão na busca da felicidade, as etapas posteriores da marcha devem ser superiores às anteriores, mas uma vez chegado o fim, ou a felicidade, eles devem saber que não há mais, não há além. Devem contentar-se com o bem chegado. (Para mais sobre o caso, confira-se p. 68 deste trabalho).

A 52 revela o entusiasmo de Epicuro relativamente à amizade: “A amizade faz sua ronda em torno do mundo habitado como um arauto despertando a todos para lhes dizer o quanto são felizes”. Daí se deduz que felicidade solitária é uma impossibilidade para Epicuro. Apesar de seu clamor por auto-suficiência. Aparente contradição que se resolve pensando que há coisas que solitariamente nem a mais independente das almas pode conseguir.

Em 55 Epicuro quer nos mostrar que os episódios infelizes devem ser curados pela lembrança do que foi perdido e pela ciência de que o passado não pode ser mudado. Uma perpétua lembrança para que o acontecimento não se repita.

A sentença de número 61 assinala a importância da proximidade física entre os membros da comunidade à qual se pertence: esta proximidade, refletida especificamente na visão, quando harmoniosa, faz com que surja entre os seus membros o sentimento de zelo. Aí está uma das justificativas possíveis para o afastamento de Epicuro da vida citadina: por suas próprias dimensões, uma cidade não seria capaz de fornecer os elementos necessários para uma vida harmoniosa entre todos os seus membros.

A questão do limite reaparece na 68: “Nada é suficiente para aquele ao qual o suficiente é pouco” (op. cit., p. 265).

Em 71, uma investigação sobre a natureza dos desejos: Epicuro recomenda a seguinte pergunta: O que me acontecerá se os meus desejos forem realizados? E se não forem? Sabedoria para lidar tanto com a frustração quanto com a alegria da realização, que igualmente pode ser perturbadora.

A sentença 73 quer nos fazer crer que um mal pode derivar o bem, prevenindo contra males da mesma natureza, algo semelhante ao que ocorre na sentença 55: “Mesmo o fato de que certas dores se produzam no corpo é útil para nos deixar alerta contra outras dores do mesmo gênero” (idem).

A sentença 77: “O maior fruto da auto-suficiência é a liberdade” (op. cit., p. 267). Do

mesmo universo da sentença 44, e, por conseqüência, também do da 43. Quer dizer, não se pode ser feliz sem a independência e a liberdade é marca dos seres felizes.

A penúltima sentença relativamente à felicidade, 79, nos ensina que aquele que não carrega qualquer perturbação não se faz uma carga nem para si mesmo e nem para os outros. Ou seja, a sanidade anímica, a conquista da felicidade, não é um bem individual apenas, mas representa igualmente um ganho para a coletividade, pelo simples fato de que esta alma feliz não irá lhe trazer prejuízos. Por outro lado, existem pessoas sensíveis a ponto de se contaminar com a simples visão de um sentimento, refletindo a alegria ou o horror que na verdade lhes são exógenos.

A derradeira sentença, a de número 81, insiste na idéia de limite para o estatuto da felicidade, introduzindo a questão da honra e da opinião pública. Os fenômenos que dependem de causas sem limites definidos, não podem ser satisfeitos. Tais como a honra, a opinião pública e a riqueza, e, conseqüentemente, eles não podem libertar a alma da desordem e tão pouco engendrar a alegria legítima.

Quanto à amizade, o que nos dizem as Sentenças vaticanas?

A sentença 23 nos diz "Toda amizade é desejável por ela mesma, entretanto, ela tem seu começo na utilidade" (*Sentenças vaticanas*, p. 253).

Aqui se confirma a suspeita de que também para Epicuro a amizade traz a dimensão do simples afeto gratuito (confira-se a página 74 deste estudo). E a nota de Marcel Conche reitera a idéia: "O desejo da amizade é *necessário para a felicidade*. No entanto, a amizade não é um simples meio para um fim outro, pois, visto que nós não vivemos a felicidade isoladamente, mas em conjunto, ela mesma é um aspecto da felicidade" (idem, nota 2).

A leitura ordinária da amizade é esta, uma combinação de ajuda mútua com a alegria do encontro. Epicuro não se distingue dos demais humanos neste aspecto do seu pensamento. A sutil distinção nele está no reconhecimento de que mesmo a troca do afeto é uma utilidade.

A sentença 28 nos mostra que a amizade tem o seu tempo correto de ocorrência. Não pode ser precipitada a adesão a um amigo, nem lenta demais. No primeiro caso, porque revela inconsciência do que é a própria amizade, e no segundo, falta de vontade ou covardia (op. cit., p. 255, nota 1). Devido à sua profundidade, os amigos devem ser maduros a ponto de conhecer seus prazeres e seus deveres. Definitivamente a amizade não é apenas a reunião alegre de pessoas para compartilhar momentos descontraídos da existência, julgando o mundo a partir de pontos de vista em comum.

A de número 34 diz que a maior ajuda que um amigo pode dar a outro não é nada de material, mas a confiança de que quando ele precisar, receberá essa ajuda.

Em 39 temos mais desdobramentos da questão da utilidade no universo da *philia*. A utilidade deve estar presente nas relações filiais, contudo, nem sempre, bem como não pode estar sempre ausente; de modo poético diz a sentença: "Não é amigo nem aquele que procura sempre o útil, nem aquele que jamais o ajunta à amizade, pois o primeiro, com o benefício, faz tráfico daquilo que se dá em troca, e o outro destrói a boa esperança para o futuro" (op. cit. p. 257).

A sentença 52 foi analisada logo acima, quando se falou de felicidade. Trata-se de mais uma loa de Epicuro relativamente à amizade. Seria interessante saber que tipo de atividades ele e os seus discípulos realizavam no Jardim, além das aulas. Comiam juntos? Dormiam juntos? Realizavam atividades produtivas, como a criação de animais e a plantação? Não se

cansavam uns dos outros?[1775] Conche enriquece a interpretação da sentença: (*A amizade faz sua ronda em torno do mundo habitado como um arauto despertando a todos para lhes dizer o quanto são felizes*)..."(Felizes) Como os deuses. Toda festa grega possui um caráter religioso. Epicuro deseja preservar a festa. Então os deuses lhe são necessários. Como se trata da festa do mundo e da vida mortal, lhe faltam os deuses mundanos: nós mesmos, como membros de uma comunidade de alegria. Pois somos nós mesmos, juntos, os mestres da alegria, e que nos celebremos mutuamente como deuses. Quanto aos deuses clássicos, eles são *nossos convidados*" (op. cit., p. 261, nota 1) .

56: "O sábio sofre igualmente no caso de tortura sua ou da tortura do seu amigo" (Op. cit., p. 261). A frase sugere que quanto maior a sabedoria, mais profundo o grau de comprometimento da amizade. Esse comprometimento não embotaria a percepção das coisas ao ponto da injustiça? Na defesa do amigo não se passaria por cima de outros valores lídimos? Na introdução do seu livro, Renault nos pinta um retrato de Epicuro que sugere a possibilidade de que ele seria capaz de passar por cima da verdade por conta da felicidade, então, a idéia não é descabida[1776].

A sentença 66 quer nos ensinar que, diante do luto de um querido de um amigo, não se deve chorar, mas meditar, *meditar com ele os preceitos de Epicuro sobre a morte* (Conche, nota 1, op. cit., p. 265). Ou seja, o melhor mitigador para a dor da morte seria a reflexão, não as lágrimas.

Por fim, a sentença de número 78, na qual a amizade é associada à sabedoria. A amizade é um bem mortal, e a sabedoria, imortal. Porque um amigo pode morrer e a sabedoria se fundamenta sobre aquilo que não perece. Se não é a verdade tal coisa, é ela que direciona para esse fundamento não perecível (confira-se nota 2, op. cit., p. 267) e não explicado, mas que deve ser o modo de vida.

Porém, o ponto central da sentença não é o modo correto de vida, mas *quem* o procura. Porque aqui encontra-se um fatalismo, que, no final, pode significar que a felicidade não é para todos. Diz ela: "O homem bem nascido se entrega, sobretudo, à sabedoria e à amizade: das quais uma é um bem mortal e a outra, um bem imortal" (op.cit., p.267). A questão a colocar é Quem é esse bem nascido? E ser bem nascido significa o quê precisamente? A sentença não esclarece. É a nota de Conche (a citada nota 2), que lança alguma luz sobre o problema: "É o homem *bem nascido* que procura sabedoria e amizade: sabemos, de fato, *que não é possível atingir a sabedoria a partir de toda constituição corporal e nem a partir*

[1775] Long nos ajuda a ter mais clara a dinâmica das relações cotidianas no Jardim: "A comunidade que Epicuro fundou diferia da Academia e do Liceu em importantes aspectos. Seu análogo moderno não é uma faculdade ou instituição de pesquisa, mas uma sociedade de amigos vivendo de acordo com princípios comuns, num retiro da vida civil. A amizade tinha uma significância ética particular no Epicurismo, e o Jardim providenciava as condições para sua realização...É duvidoso que o Jardim, durante o tempo de vida de Epicuro, tenha oferecido muito daquilo que pode ser chamado de treinamento formal para os futuros epicuristas. Aqueles que se comprometiam com Epicuro eram menos estudantes *estudando para um curso* do que homens e mulheres dedicados a um certo estilo de vida...Epicuro claramente inspirava o mais severo olhar em seus associados e personificava os valores de sua própria filosofia. Mas se no Jardim faltava o currículo formal da Academia, seguramente podemos dizer que seus membros devotavam muito tempo à leitura e discussão dos livros de Epicuro; suas *Máximas capitais* provavelmente eram decoradas (e) alguns membros deveriam estar engajados na preparação e cópia de trabalhos tanto para consumo interno como para disseminação aos epicuristas fora de Atenas". Op. cit., pp.15 e 16.

[1776] Por exemplo: Não é a verdade que persegue Epicuro, ou, ao menos, se ele a persegue, não é por ela mesma, mas somente na medida em que ela é indispensável à vida feliz. Para ele, a verdade não passa de um meio: o fim a que ele se propõe é a felicidade. Renault, op. cit. p. 12.

de todas as pessoas (D.L. X,117)". Quais são os que ficam do lado de fora do grupo dos bem nascidos? Há alguma eugenia aqui? A classificação, evidente, não se particulariza, para não gerar ruídos de contradição e acusações de elitismo. Mas Epicuro teria uma classificação dos homens tal qual os gregos em geral, que se achavam tão especiais no mundo, a se tomar como referência Aristóteles? Ou estaria ele se remetendo aos fisicamente incapazes, como os doentes mentais? E se a felicidade é uma composição de sabedoria e amizade, ou uma derivação da sabedoria, estes seres diferentes do grupo dos bem nascidos estariam fadados à infelicidade?

Partindo da leitura exclusiva das *Sentenças Vaticanas*, como poderíamos conceber o perfil do homem feliz?

Um homem feliz seria aquele que não se importa com honra, glória e a opinião pública, que se preocupa com a própria saúde mental porque sabe que a sua ausência pode contaminar o meio social, ou seja, ele preocupa-se com o mundo, ainda porque o mundo igualmente pode atingi-lo; ele procura sempre a independência e o controle de sua vida-o que, entre os mortais comuns, já e um grande passo para a felicidade-, busca o domínio de um território próprio, que o isole das ameaças do mundo, no qual vai construir um local de harmonia com os seus, o que todos fazem em pequena escala, em suas casas, ele sabe que não pode ser feliz sozinho e que portanto não pode declarar guerra indistintamente à toda humanidade, ele repele os maus hábitos da cultura que o cerca, o que é bem mais fácil do que vencer toda a humanidade, ainda porque nem toda ela é desprezível, ele não procura a riqueza, porque esta gera inveja e atrito com os outros homens e porque o afastaria da verdade de que se deve viver com pouco, ele se alegra e ri com os seus, provavelmente porque isso solidifique a amizade e porque certamente faz bem, ele entende o suicídio dos não sábios, mas se fosse um sábio, jamais faria isso, porque um sábio não se mete em situações extremas, ele se faz forte, porque a fraqueza está associada ao mal, um homem fraco se faz vítima do mundo, ele entende que a morte é inelutável, o que lhe obriga a conviver com ela, ele pratica a filosofia porque isso lhe ensina e lhe dá prazer, aprende com a própria história e com a história alheia (trata-se de observação e não de estudo da disciplina) e, por fim, aproveita o tempo presente, porque sabe do caráter efêmero dos fenômenos da vida.

Some-se a essas características a ciência de que a amizade é indispensável para a vida feliz, e, sendo assim, o homem feliz conhece que a amizade é útil e prazerosa, que a amizade implica em compromisso, deixando a sensação de segurança no amigo, ele sabe que a amizade tem que ser natural, não forçada, acontecendo na disposição de espírito favorável dos envolvidos, portanto, a amizade pede uma simpatia. Por fim, o homem feliz sabe que se associam a sabedoria e a amizade: a sabedoria é exercida entre os amigos e a amizade é uma sabedoria, a união reflete uma combinação perfeita entre um bem imortal, a sabedoria, e um bem mortal, a amizade.

TABELA COMPARATIVA ENTRE EPICURO X SÊNECA

Data de nascimento e morte

EPICURO: 340-270 a C.
SÊNECA: 4 a C. – 65 d C.

Local de nascimento e morte
EPICURO: Samos, ilha grega no mar Egeu. Morte: Atenas.
SÊNECA: região de Córdoba, atual Espanha. Morte: a suspeita oficiosa é de que tenha sido em Roma, mas pode ter sido em Tusculum, região sul da Itália.

Origem social
EPICURO: Seu pai era militar, mas ele vivia muito bem para os padrões modernos, nunca precisou trabalhar, tinha escravos. A mãe possivelmente fosse uma 'curandeira'.
SÊNECA: Elite, seu pai era um rico orador.

Condição civil
EPICURO: Solteiro. Até o fim.
SÊNECA: Casado por duas vezes, a segunda, com uma adolescente, Paulina, filha do destinatário do *Da Brevidade da vida*, e se imaginamos que a idade padrão da adolescência é 14 anos, ele tinha 54 anos a mais.

Formação acadêmica
EPICURO: Estudou com Pamphilus, um platonista e Nausífanes (Long, p. 14 e 15)
SÊNECA: Estudou em Roma e foi introduzido no Estoicismo possivelmente por Atalo e Sotion.

Número de obras produzidas:
EPICURO: 6, que chegaram, em fragmentos ou inteiras até nós (*Carta a Heródoto*, *a Pítocles* e *a Meneceu* são as obras inteiras, Long, p. 18). Porque na verdade Epicuro foi muito prolífico, tendo escrito, segundo Long (p. 17), mais de 300 rolos de papiro.
SÊNECA: 23: 9 (dramaturgia) +14 (filosofia).

As obras produzidas:
EPICURO: As sobreviventes (integralmente): *Carta a Meneceu, Carta a Heródoto, Carta a Pítocles*; (parcialmente): *Máximas capitais, Sentenças Vaticanas e Da natureza*.
A lista dos livros mais importantes de Epicuro segundo Laércio (*Vida e obra*, op. cit., p. 207, livro X): 1. Da natureza (37 livros), 2. Dos átomos e do vazio, 3. Do amor, 4. Resumo de um tratado contra os físicos, 5. Contra os megáricos, 6. Dúvidas, 7. Opiniões principais, 8. Sobre o que é necessário procurar e do que é necessário fugir, 9. Dos fins, 10. Do cânon e do critério, 11. Querédma, 12. Dos deuses, 13. Da santidade, 14. Hegésianax, 15. Das Vidas (quatro livros), 16. Da justiça, 17. Neócles, 18. Para Themista, 19. Banquete, 20. Eurilóquio a Metrodoro, 21. Da visão, 22. Do ângulo no átomo, 23. Do tato, 24. Do destino, 25. Para Timócrates: Sobre as paixões, 26. Prognóstico, 27. Protréptico, 28. As imagens, 29. Sobre a idéia, 30. Aristóbulo, 31. Da Música, 32. Da justiça e das outras virtudes, 33. Das oferendas e da Graça, 34. Polimédes, 35. Timócrates (três livros) 36. Metrodoro (cinco), 37. Antidoro (dois), 38. Para Mitra, acerca das doenças, 39. Calístolas, 40. Da

realeza, 41. Para Anaxímenes, Cartas. Tivessem sobrevivido todos, o papel de Epicuro, bem como o da Filosofia Helenística, seria maior na História da Filosofia de Cultura.

Anthony Long acrescenta mais um, o que é espantoso para mim, e que se chama *Contra Teofrasto*, o seguidor de Aristóteles. É a primeira ocorrência de tal título de Epicuro nos seus estudiosos. Espero encontrar confirmação mais adiante. O conteúdo de tal obra é desconhecido (Long, *Hellenistic Philosophy*, p. 9).

SÊNECA: dos 23 títulos que produziu, 9 são peças de teatro e 14 estão inseridas no universo filosófico: 1. Da brevidade da vida, 2. Da vida feliz, 3. Carta a Lucilius, 4. Do ócio, 5. Da tranqüilidade da alma, 6. Da Providência, 7. Da Constância do sábio, 8. Consolação a Políbio, 9. Consolação a Helvia (sua mãe), 10. Consolação a Márcia, 11. De ira, 12. De clementia, 13. Dos benefícios, 14. As questões naturais, 15. A fúria de Hércules, 16. As troianas, 17. As fenícias, 18. Fedra, 19. Medea, 20. Tiestes, 21.Agamenon, 22. Édipo e 23 Apocolocyntosis divi Claudii (Sátira do divino Cláudio).

Conceitos principais
EPICURO:
Felicidade = Composição de *ataraxia* com *aponia.*
Amizade = utilitarismo e desejo gratuito de estar com o semelhante.
Prolêpsis = prenoção formada no espírito do sujeito a partir da repetição de uma experiência particular. É uma idéia mal acabada. E, portanto, fonte de erro.
Logos = razão, espírito. Presente tanto nos homens como no universo em geral.
Physis = natureza. Para os estóicos compreende todos os elementos e fenômenos no universo, os seres vivos e os inanimados. É regida por um princípio ativo que, em última instância, é divino. Quer dizer, o mundo sensível é um desdobramento do nível ontológico superior (na própria escala do sistema estóico). Pode ser entendido também como principio de crescimento.
Ennoia = conceito geral para as opiniões surgidas naturalmente nos homens e aquelas dessas derivadas. A leitura de Sharples sugere que se atrele particularmente ao Estoicismo (p. 20 de Sharples).
Koinai ennoiai = noções comuns que supostamente pertenceriam a toda a humanidade, por exemplo, a idéia de deus. Sharples acentua a sua presença dentre os estóicos (p. 20), mas sabemos que Epicuro também fazia uso delas.
Lekton (estóico) = Trata-se de um desenvolvimento na forma da linguagem. Diz que alguma coisa é dita, não se tratando, portanto, nem do objeto do qual se fala, nem da palavra emitida nem do próprio pensamento, visto que esse não é enunciado.
Quarta natura ou quarta natureza = ou quarta natureza da alma. Ou a quarte parte da natureza da alma. Uma adição posterior a Epicuro que identifica um quarto elemento componente da alma. São as partes componentes segundo essa adição: o fogo, que dá ao corpo o seu calor, o vento, que produz o movimento, o ar, que provoca o repouso e a quarta natureza, inominada, que permite a sensação. Ela possui tal propriedade porque é formada pelos menores átomos.
Ekpurôsis = conflagração universal, nos ciclos estóicos, nos quais deus, através de um grande abrasamento, absorve tudo nele mesmo antes de recriar o mundo; para os epicuristas, a destruição inevitável do mundo.

Sabedoria = condição ideal aos estóicos que leva à felicidade perfeita. Como há de se imaginar, muito difícil de alcançar, particularmente eu diria impossível, e mesmo os estóicos não apontaram sequer um só sábio que tivessem conhecido. É um desenvolvimento do espírito, ou da inteligência, a partir das condições básicas oferecidas pela natureza. O que vale dizer que a cultura representa um papel importante na filosofia estóica. Tanto no Estoicismo quanto no Epicurismo, não se associa ao virtuosismo intelectual.
Virtude = No Estoicismo corresponde à sabedoria. E assim como no Epicurismo, equivale a uma arte de saber viver, cujo propósito é a felicidade.
Animus = o centro das sensações e do pensamento, a alma da alma para Lucrécio. Localiza-se no peito e é composto pelos átomos mais redondos e minúsculos. Reina sobre todo o corpo.
Aphasia = o silêncio pirroniano alcançado após se admitir que não existem opiniões vencedoras.
Clinamen = o desvio atômico na física epicurista. O termo é posterior a Epicuro e também posteriormente foi usado como justificação para a liberdade humana. Provavelmente Epicuro o tenha introduzido em sua física para se opor ao determinismo de Demócrito.
Divisio carneadia = resumo reducionista das opiniões sobre o soberano bem, uma arma anti-estóica.
Epimarturésis = *confirmação* que permite dar à opinião o status de evidência e assegurar que existe coincidência entre a sensação e a prenoção. É, portanto, um critério de verdade. Pertence ao Epicurismo.
Epoché = suspensão do julgamento. Inovação introduzida por Arcesilau quando se tornou escolarca da Nova Academia. O que quer dizer que sua origem é cética. Fundamenta-se sobre a isostenia ou igualdade de opiniões e a subversão dialética. É, pois, a contraparte da *aphasia*.
Hormé = élan ou impulso vital. O guia dos homens para viver sem o concurso da racionalidade. Em latim: impetus.
Eulogon = ação refletida ou à qual se pode dar uma justificativa razoável. Por outro lado, aquilo que parece racionalmente fundamentado. Porque pode ser a razão, nesse caso, o seguimento de uma orientação da natureza.
Nomos empsuchos = a lei encarnada na figura do rei, antiga concepção grega da Lei. Daí se pode imaginar a tirania e a injustiça decorrentes. Fica mais difícil conceber um governo, nesses termos, preocupados universalmente com seus governados.
Oikeion = a impossibilidade de um animal não desejar aquilo que é adequado à sua natureza. Por extensão, no Homem, a impossibilidade de ele não aderir a algo que lhe é evidente. Lucrécio é a referência. O primeiro sentido igualmente se aplica aos homens.
Oikeiôsis = adequação de um ser à sua própria natureza. Primitivamente no sentido natural. Posteriormente adequação à realidade social interessante à sua preservação. No homem pode culminar na sabedoria.
Oikeiotés = sentimento de parentesco. De acordo com a ultrapassada concepção de certos exegetas (Lévy. p. 160), o ponto de partida do *oikeiôsis* seria o *oikeiotés* peripatético. A tese mais adotada (idem) é a de que o *oikeiôsis* tenha origem estóica.
Phantasia = em latim, *visum*. Representação, impressão ou imaginação.

Phantasma = imagem falsa ou ficção. Diferencia-se da phantasia na medida em que esta tem por causa um objeto real exterior ao sujeito, chamado *phantaston*. Portanto, a causa do *phantasma* é interna, existe somente na mente do indivíduo.
Tetraphármakos = conceito fundamental de Epicuro, o seu remédio para as almas doentes. Prescreve não temer os deuses, não temer a morte, saber que o bem é fácil de alcançar e como vencer a dor, através da ciência de que as coisas ruins são breves no tempo ou toleráveis na intensidade.
Eidolôn = o termo utilizado por Epicuro para designar *imagem*.
Eidôla = efluências ou emanações de um *emaranhado de átomos* da superfície de um objeto para os sentidos ao ser percebido.

SÊNECA:
Felicidade = Resultado da observação e obediência à natureza interior, rejeição da opinião alheia, aproveitamento dos bons eventos do mundo, aceitação do inevitável e uso correto do tempo.
Adiaphoron: o prazer é indiferente, algo que não é bom nem ruim, conceito remetido a Zenão (Long, p. 116, Aullus Gellus IX, 5, 5, SVF I 195). Ou seja, o prazer é um *adiaphoron* ou algo indiferente.
Katékonta: officia, em latim, ou, deveres. O uso correto das coisas preferíveis e as ações convenientes que se devem tomar. Tanto do ponto de vista pessoal quanto do social. Do ponto de vista pessoal, o que é conveniente ao sujeito, por exemplo, conservar a própria saúde. Do ponto de vista social, cumprir as obrigações familiares e as civis.
Katorthôma = a realização do *katékon* ou dever dentro do espírito de justiça; próprio somente ao sábio. Ou seja, fazer a coisa certa pelo princípio da correção e não por dever. A singularidade é introduzida por Cícero. Mas ele desconsidera que homens não sábios em alguns momentos podem ter esse espírito de fazer a coisa certa apenas por fazê-la e não por compulsão ou conveniência.
Eupatheiai = emoções positivas; opostas às paixões. São em número de três: a alegria, a circunspecção e a vontade. São controladas pela razão e disponíveis somente ao sábio.
Hexis = aquilo que permite a uma coisa ser aquilo que ela é. Trata-se do princípio ativo do mundo aplicado às coisas particulares.
Heteroiôsis = modificação da parte diretriz da alma provocada pela presença de um objeto exterior a ela.
Katégorémata = predicados. Utilizados na Lógica estóica. Ou, toda declaração feita a propósito de um ou mais sujeitos (ou objetos) aos quais o conjunto constitui uma proposição. No caso mais simples, o *lekton* é constituído de um sujeito no nominativo e de um verbo que constitui então o predicado.
Phitanos = em latim, *verisimilis*. A representação que suscita um leve movimento na alma e que pode ser verdadeira, falsa, verdadeira e falsa, nem verdadeira, nem falsa. Para Carneades, a representação *phitané* é aquilo que permite ao individuo agir e se aproximar o mais possível da verdade (Lévy, p. 199).
Pneuma = Na física estóica, o sopro responsável por animar os corpos, o princípio ativo do universo. Em última análise, sua origem está em Deus. Mistura de ar e fogo (para Crisipo, ao menos). Está identificado com a alma. Ele se move e move os corpos que penetra. Nos

corpos inanimados é apenas o seu princípio de coesão, nas plantas, o seu princípio de crescimento ou *physis*.
Prokoptôn = *procedens* em latim. Progresso em direção à perfeição moral, orientação no sentido de uma vida mais conforme aos preceitos da natureza. De modo geral, atitude sem muita importância para os primeiros estóicos, que faziam questão de acentuar a perfeição do sábio, no último período, principalmente com Sêneca, ganha revitalização.
Teresis biotiké = Conceito pertencente ao universo cético; quer dizer *respeito pelas regras da vida*. As quais seriam em número de quatro: as indicações da natureza, que nos permitem sentir e compreender, o constrangimento das afecções, que fazem que tenhamos que beber e comer, a tradição dos costumes e das leis e o ensinamento das artes, pois o cético não fica inativo nas artes às quais se consagra.
Tupôsis = impressão. No estoicismo de Zenão, a impressão da representação na alma. Substituída em Crispo pelo *heteroiôsis*.

SEMELHANÇAS

A observação do aproveitamento das três dimensões do tempo, passado, presente e futuro, através da imaginação e da memória.

As semelhanças são a *natureza da felicidade*, objetivo da existência humana, a *maestria de si mesmo* ou independência relativamente aos eventos do mundo, a *questão da virtude e do prazer*, o *problema do tempo* e *os limites do pensamento*, sua utilidade e o prazer que possa dele advir.

A solução para o problema da felicidade é o retiro. Tanto em Epicuro como em Sêneca. O retiro da vida pública e igualmente o afastamento, o quanto se possa da vida civil. Porque a sociedade está plena de ameaças à tranqüilidade individual.
A questão da sanidade, presente na Carta a Meneceu: "Não existe qualquer momento que não seja favorável a um estudo capaz de trazer a saúde: ora, muitas pessoas não estudam em circunstâncias que deveriam impeli-las a fazê-lo" (op. cit., p. 786, Carta 72 a Lucilius. Também na p. 787).

"De onde se deduz que para Sêneca o acesso à sabedoria se dá através da Filosofia. Tal idéia está presente já em Epicuro, e agora não sou apenas uma voz solitária a afirmá-lo, o próprio Bréhier vem em meu auxílio (op. cit., p. 786, nota 3): "A afirmação de que a filosofia deve estar presente em todos os momentos da vida era familiar também a Epicuro (*Se tu és jovem, não demores à filosofar, se tu és velho não cesses de filosofar*, Carta a Meneceu, início). Esta afirmação se explica pelo papel de princípio diretor da conduta que assume a Filosofia tanto no Epicurismo quanto no Estoicismo" (*Cartas a Sêneca*, p. 6).

DIFERENÇAS

As diferenças se localizam no tratamento que os autores dão à morte e à amizade. Sêneca abertamente defende o suicídio se este representar a opção pelo melhor, se for coerente com uma vida virtuosa. Epicuro defende o suicídio do não sábio, coerentemente tendo morrido sob terrível sofrimento. A autodestruição para Sêneca, parece-me, cabe mais àquele que compreende a dinâmica da situação e vê no seu ato particular coerência com o todo, com a

natureza.

Sêneca nada ou quase nada escreve relativamente à amizade, a não ser quando fala da companhia de filósofos, e de filósofos do passado, ou seja, mortos. Desejando, de fato, a companhia de suas idéias. Ou ainda, quando deseja condenar o tempo perdido na espera de um amigo. Ao passo que Epicuro a coloca no mais alto nível das relações entres os humanos, uma condição necessária para a felicidade. E, em ambos os casos, temos coerência entre pensamento e vida: a vida feliz ideal de Sêneca pede o retiro do mundo, a fuga de suas paixões e ameaças, e este retiro é solitário, feito com livros e idéias. Sêneca não teve as condições ideais para realizar tal fuga, condenado que foi por Nero. A coerência se localiza então na história, que oprimiu o pensador a ponto de ele compor uma teoria que lhe justificasse ou indicasse um modo de escape semelhante. Já a vida feliz de Epicuro foi realizada, porque ela pedia o isolamento do mundo junto a um grupo de pessoas que partilhasse os mesmos ideais; posição que assinala um espaço mais amplo de salvação em um mundo que é, quase todo ele, hostil.

Sêneca não lida com o conceito de amizade. Se este aparece em seus textos, aparece associado à perda de tempo e à perversidade ou falsidade dos amigos.

O que leva Epicuro a perguntar pela felicidade é a busca da identidade no começo do período helenístico. O que leva Sêneca a perguntar pela felicidade é a sobrevivência individual ao final do período helenístico.

TABELA COMPARATIVA ENTRE EPICURISMO X ESTOICISMO

Quantos são os epicuristas?

26.

Quantos são os estóicos?

31.

Quais são os epicuristas?

Época grega: 1. Epicuro · 2. Polyaenus · 3. Metrodoro · 4. Leontion · 5. Carneiscus · 6. Idomeneo · 7. Hermarco · 8. Colotes · 9. Polystratus · 10. Dionisio de Lamptrai · 11. Basilides · 12. Philonides · 13. Diógenes de Tarso · 14. Apolodoro · 15. Demetrio Lacon · 16. Zenão de Sidon

Época romana: 17. Amafinius · 18. Rabirius · 19. Titus Albucius · 20. Phaedrus · 21. Philodemus · 22. Lucrecio· 23. Patro · 24. Catius · 25. Siro · 26. Diógenes de Oenoanda

Quais são os estóicos?

Primeiro período: 1. Zenão de Cício · 2. Perseu · 3. Aristo · 4. Sphaerus · 5. Herillus · 6. Cleanto · 7. Crisipo · 8. Zenão de Tarso · 9. Crates de Mallus · 10. Diógenes da Babilônia · 11. Apolodoro · 12. Antipater de Tarso.

Segundo período: 13 Panécio · 14. Dardano · 15. Mnesarca · 16. Hecaton · 17. Posidônio · 18. Diodotus · 19. Geminus · 20. Antipater de Tiro · 21. Atenodoro Cananita

Terceiro período: 22. Sêneca · 23. Cornuto · 24. Musonius Rufus · 25. Euphrates · 26. Cleomedes · 27. Epiteto · 28. Hierócles · 29. Sextus · 30. Junius Rusticus · 31. Marco Aurélio.

Principais conceitos
Os convenientes estóicos e o *sygénikon* epicurista.

A república de Zenão e o modo de vida de Epicuro
Zenão tinha uma vida integrada à sociedade ateniense, Epicuro vivia recluso em sua comunidade.

Para Epicuro, a alma ainda mantém sua unidade e características durante certo tempo após a morte; para alguns estóicos, também. Veja-se a nota à p. 171 de Long: Muitos estóicos supunham que a alma, a qual é separada do corpo quando da morte, sobrevive por um tempo limitado. Confira-se R. Hoven, *Stoïsme et Stoïciens face au problème de l'au delà* (Paris, 1971).

"Em Posidônio nós encontramos filosofia e ciência reunidas como elas não haviam sido desde o tempo de Teofrasto. Posidônio realmente estava consciente da falta de relação entre o Estoicismo e as ciências empíricas, a qual havia tão bem se desenvolvido no período inicial helenístico? Podemos dizer que seu procedimento universalista foi motivado por uma insatisfação com a estreiteza e o academismo da filosofia contemporânea, sobretudo, do Estoicismo"? (Long, op. cit., p. 218).

O que nos está informando Long com esse pensamento?

Que existe uma descontinuidade na filosofia helenística, especificamente, no Estoicismo. Com uma queda na qualidade da conexão entre filosofia e ciência empírica, e, suponho, com uma queda na qualidade da própria ciência empírica. Posidônio teria sido uma figura que tentou resgatar a relação entre filosofia e ciência empírica, e, desse modo, resgatar o próprio nível da filosofia helenística, decaído em pelo menos um aspecto. Essa diferença parece ser mais presente quando se compara Epicurismo e Estoicismo, de acordo com a referência de Long. E quando se fala de ciência, e, mormente, de ciência empírica, o segundo, de fato, parece estar bem aquém do primeiro, já que este olhava para o mundo e seus fenômenos e tinha uma base materialista, ou o atomismo.

Particularmente, acho que mal se pode chamar a ciência estóica de ciência. Porque ela me parece dispensar qualquer base material. Quer dizer, não saiu do nível das especulações teóricas e não foi para o concreto, o que é dever de todo cientista de fato, ou do cientista na versão como ele é conhecido hoje. Ficar tecendo comentários sobre a essência das coisas cuja importância é apenas a coerência interna de tais comentários, na verdade é a pré-ciência, e, em certo sentido, a anti-ciência. Long se aprofunda no problema: "Epicuro assume, como qualquer cientista deve assumir, que existem certas uniformidades na natureza que servem de parâmetro para aquilo que é evidente e para aquilo que é não-evidente. Obviamente, daí não segue, pelo segundo axioma, que uma proposição que é consistente com algum fenômeno evidente *deva* ser também verdadeira relativamente a algo não-evidente. Mas a ciência não pode operar meramente por proposições que são necessariamente verdadeiras. Ela deve proceder por generalizações empíricas que são rejeitadas como e quando novas evidências refutam as hipóteses prévias. Os estóicos sustentavam que todas as inferências deveriam ser estabelecidas através de argumentos os

quais são dedutivamente válidos. Porém, o raciocínio dedutivo por ele mesmo nunca será suficiente para estabelecer um postulado científico. Porque as premissas que geram uma conclusão dedutiva sobre dados observáveis precisam ser generalizações empíricas ou ao menos estarem ultimamente baseadas em postulados desta forma. Em algum ponto o cientista deve fazer uma inferência indutiva na base da evidência, e para Epicuro esse ponto é alcançado quando as observações parecem apoiar a crença de que não é provável que alguma instância para contradizer o postulado geral será encontrada" (op. cit., p. 28).

Na questão da compreensão da natureza enquanto princípio inteligente, ver nota 56, p. 74, na integra.
Para o Estoicismo, a natureza é inteligente e dirige tudo e todo universo (p.164, Long). Para o Epicurismo, a natureza é caótica e regida pelo acaso. Acaso que, não obstante carrega uma necessidade de ver todos os possíveis arranjos atômicos executados.
Conceito de matéria, p. 57, nota 45.
Oikeiôsis X sygenikón X adequação à natureza
Uma interpretação de Crisipo, encontrada em Diógenes Laércio, acerca da primeira manifestação dos seres, tanto daqueles recém chegados ao mundo quanto daqueles que nele já se encontram, confere uma outra luz ao universo do *sygenikón* e do *oikeiôsis*. Para Crisipo, a manifestação original não é a busca pelo prazer ou afastamento das dores ou daquilo que é nocivo; ela é uma adequação à própria natureza. No entanto, essa adequação à própria natureza não corresponderia exatamente à dinâmica do *sygenikón* e não seria exatamente o *oikeiôsis*, termo não utilizado no caso? No texto, não aparece tal conexão. Diz Long: "O ponto de partida da ética estóica é o *impulso primário* da criatura recém-nascida" (op. cit., p. 185). E a seguir, fala Laércio: "Os estóicos dizem que um animal têm na auto-proteção o objeto de seu impulso primário, uma vez que a natureza desde o começo o torna querido para si mesmo, como Crisipo diz em seu primeiro livro *Dos propósitos*: 'A primeira coisa que é cara para todo animal é sua própria constituição e a consciência dela; porque não seria provável que a natureza fizesse o animal estranhar a si mesmo, nem que, tendo feito isso, ela não tenha lhe dado nenhuma atitude de estranhamento ou de afeição. Segue-se então que tendo constituído o animal, a natureza o tornou caro a si mesmo; conseqüentemente, o animal rejeita o que é prejudicial e persegue o que é apropriado (ou semelhante) a si mesmo'. A asserção de que o prazer é o objeto do impulso primário dos animais foi provada falsa pelos estóicos. Porque o prazer, alegam eles, se ele realmente existe, é um produto secundário quando e somente quando a natureza por si mesma procura e adota as coisas que são apropriadas à constituição dos animais; assim, o prazer é como o desabrochar dos animais e o florescer das plantas. A natureza não faz distinção absoluta entre plantas e animais, porque a natureza também dirige as plantas, independentemente de impulso e sensação, e em nós determinados processos de tipo vegetativo tomam lugar. Contudo, visto que os animais possuem a faculdade adicional do impulso, através do uso do qual eles vão em procura do que lhes é apropriado, está em acordo com a natureza para os animais serem dirigidos pelo impulso. E uma vez que a razão em acordo com uma mais perfeita prescrição foi atribuída aos seres racionais, a vida de acordo com a razão certamente se torna em acordo com a sua natureza; porque a razão sobrevém como o artesão do impulso (*Vida e obras...* VII 85-6)" (Long, op. cit., p. 185). Parece-me que todas as três posições, o *sygenikón*, o *oikeiôsis* e a *adequação à própria natureza* (esta é a definição estrita de *oikeiôsis*) referem-se à mesma coisa; o problema está na nomenclatura dada para a definição do impulso primeiro dos seres. Porque procurar o prazer e evitar o

nocivo se identifica com a adequação à natureza própria. E, por outro lado, se o termo *oikeiôsis* tivesse sido usado no trecho de Crisipo acima ou mencionado de algum modo por Long, simplificaria mais as coisas.

A definição do filósofo estóico para Long: "Como um filósofo natural, o estóico descreve os efeitos de seu sistema, como um lógico, ele analisa o que pode ser dito sobre ele e as verdades que ele sanciona, e como um filósofo moral, ele olha para suas implicações relativamente ao bem-estar humano e sua conduta" (op. cit., p. 207).

LINHA DO TEMPO
Para uma melhor situação dos acontecimentos nas escolas helenísticas, .

CRONOLOGIA
EPICURISMO
310-306 a. C.: Epicuro começa a ensinar em Mitilene e Lampsaco
306/305: Instalação da escola epicurista em Atenas
290: Ruptura de Timócrates com Epicuro
271/270: Morte de Epicuro, ascensão de Hermarco ao escolarcato
201: Basilide de Tiro se torna escolarca
110: Zenão de Sidon sucede a Apolodoro como escolarca do Jardim
79/78: Cícero e Ático ouvem Zenão em Atenas
75: Ascensão de Fedre ao escolarcato

ESTOICISMO
301/300 a C.: Fundação do Pórtico por Zenão
262/261: Morte de Zenão, ascensão de Cleanto ao escolarcato
230/229: Morte de Cleanto, ascensão de Crisipo ao escolarcato
entre 208/204: Morte de Crisipo, ascensão de Diógenes de Tarso ao escolarcato
156-155: Diógenes de Babilônia, sucessor de Diógenes de Tarso, participa da embaixada ateniense em Roma com Carneades e Critolaos
150(?): Ascensão de Antipater de Tarso ao escolarcato
144: Chegada de Panécio a Roma
140-139: Panécio acompanha Cipião Emiliano no Egito
135: Nascimento de Posidônio de Apaméia
129: Morte de Antipater - Ascensão de Panécio de Rodes ao escolarcato
110/109: Fundação de uma escola estóica por Posidônio em Rodes - Dardanos e Mnesarca sucedem a Panécio – Morte de Panécio
87/86: Posidônio embaixador de Rodes junto a Marius
78/77: Cícero ouve Posidônio em Rodes
51: Morte de Posidônio

A NOVA ACADEMIA E ANTÍOCO
Entre 268 e 264 a C.: Arcesilau se torna escolarca

244/243 ou 241/240: Morte de Arcesilau, ascensão de Lácida ao escolarcato
208/207: Morte de Lácida
163/162: Chegada de Clitômaco a Atenas
155: Conferências de Carneades em Roma por ocasião da embaixada
137/136: Carneades abandona o escolarcato a um homônimo
127/126: Clitômaco se torna escolarca
110/109: Clitômaco morre, ascensão de Fílon ao escolarcato
87/86: Reação violenta de Antíoco aos livros romanos de Fílon
84/83: Morte de Fílon
69/68: Morte de Antíoco

PIRRONISMO E NEOPIRRONISMO
Entre 365 e 360 a C.: Nascimento de Pirro
334: Pirro participa da expedição de Alexandre
entre 320 e 315: Nascimento de Timão
entre 275 e 270: Morte de Pirro
entre 230 e 225: Morte de Timão
por volta de 80: Enesidemo teria escrito seus *Pyrrhoneioi logoi*

A CRONOLOGIA DE ALEXANDRE
Oferecida por Peter Green (op. cit., p. xxxiii), permite contextualizar historicamente o *declarado* período pré-helenístico. A mim, estão aí já presentes os elementos *produtores* do pensamento filosófico helenístico. Serve igualmente para referenciar os acontecimentos filosóficos e assim permitir ilações com mais propriedade.

356 Alexandre nasce em Pela, antiga capital da Macedônia. Provavelmente entre 20 e 26 de julho.
Felipe captura Potidaea.
Parmenio (o grande general de Felipe que igualmente acompanharia Alexandre) derrota os peonios e os ilírios.

354 Demóstenes ataca a idéia de uma cruzada contra a Pérsia.
Provavelmente no meio do verão Felipe captura Metona e perde um olho na batalha.

352 Artabazus e Memnon se refugiam sob Felipe, o qual agora emerge como um líder em potencial para a cruzada contra a Pérsia.

351 A frota de Felipe ameaça navios atenienses.
Aparece a *Primeira Filípica* de Demóstenes.

348 Em agosto Felipe captura Olinto.
Esquines tenta unir os estados gregos contra Felipe e falha.

346 Março: Atenas enviada uma embaixada para lidar com Felipe.
Parmênio sitia Halus.
Abril: ratifica-se a paz de Philocrates.

A segunda embaixada ateniense permanece até julho.
Julho: Felipe ocupa as Termófilas.
Agosto: Felipe admite um assento no Conselho Amphictiônico e preside os Jogos Pítios.
Isócrates publica *Felipe*.

344 Felipe apontado como o vitalício arconte da Tessália.

343 Assinado o pacto de não-agressão entre Felipe e Artaxerxes Ocus.
Julgamento e absolvição de Esquines.

343/2 Aristóteles é convidado para ser o tutor de Alexandre na Macedônia.

342/1 O irmão de Olímpia, também de nome Alexandre, a falta de criatividade nos gentílicos próprios era uma característica dos macedônios, ascende ao trono do Épiro com o apoio de Felipe.

340 Um congresso de aliados tem lugar em Atenas.
Alexandre é deixado como regente na Macedônia: nessa oportunidade ele investe contra os Maedi (tribo da porção norte da Macedônia) e funda Alexandropolis.
Campanha de Felipe contra Perinto e Bizâncio.

339 Em setembro Felipe ocupa Elatea.
Surge o *Panatinaico* de Isócrates.

338 (provavelmente em 2 de agosto): A Batalha de Queronéia.
Alexandre entre os embaixadores em Atenas.
Felipe se casa com Cleópatra, sobrinha de Atalo ou Atalus, outro de seus generais.
Olímpia e Alexandre no exílio.

337 Durante a primavera a Liga Helênica se reúne em Corinto.
Alexandre é chamado de volta a Pela.
No outono, em Corinto, a Liga ratifica a cruzada contra a Pérsia.

336 Na primavera Parmenio e Atalo são mandados para a Ásia Menor a fim de operações militares preliminares.
Junho: ascensão de Dario III Codomannus.
Cleópatra dá a Felipe um filho.
Casamento de Alexandre de Épiro com a filha de Olímpia.
Assassinato de Felipe.
Alexandre ascende ao trono da Macedônia.
Fim do verão: Alexandre convoca encontro da Liga Helênica em Corinto; é confirmado como o capitão-geral da cruzada anti-Pérsia.

335 No começo da primavera Alexandre vai para o norte lidar com a Trácia e a Ilíria.
Revolta de Tebas.

334 Alexandre e a força de ataque parte para a Ásia Menor (março-abril).

Maio: A batalha de Granicus.
Reorganização geral das cidades gregas na Asa Menor.
Cero e captura de Mileto.
No outono, a conquista de Halicarnassos.

334/3 Alexandre avança através da Lícia e Pamphilia.

333 A coluna de Alexandre move-se pelo norte em direção a Celanae e Gordium.
Morte de Memnon no começo da primavera. Memnon era um grande guerrerio mercenário grego a serviço de Dario.
Reunião das forças persas na Babilônia.
O episodio do Nó Górdio.
Alexandre marcha para Ancira e a partir daí para o sul, em direção aos Portões Cilicianos.
Dario, a partir da Babilônia, se move para o oeste.
Em setembro Alexandre alcança Tarso; aqui ele fica doente.
Dario cruza o Eufrates.
Possivelmente entre setembro e outubro acontece a Batalha de Issus.
Alexandre avança para o sul através da Fenícia.
Marathus: a primeira oferta de paz feita por Dario.

332 Possivelmente em janeiro, a submissão de Biblos e Sidon.
Começa o sítio de Tiro.
Possivelmente em junho, a segunda oferta de paz por Dario é recusada.
29 de julho: a queda de Tiro.
Setembro-outubro: a captura de Gaza.
Possivelmente em 14 de novembro Alexandre é coroado como faraó em Memphis.

331 No começo da primavera Alexandre visita o oráculo de Amon em Shiva (Siwah).
Entre 7 e 8 de abril, a fundação de Alexandria.
Alexandre retorna a Tiro.
Entre julho e agosto, Alexandre alcança Thapsacus no Eufrates; Dario move suas forças principais a partir da Babilônia.
18 de setembro: Alexandre cruza o (rio) Tigre.
A oferta final de paz de Dario é rejeitada.
30 de setembro ou 1 de outubro: a Batalha de Gaugamela.
A partir de Arbela os macedônios avançam sobre a Babilônia, a qual capitula em meados de outubro.
Revolta de Agis derrotada em Megalopolis.
No começo de dezembro Alexandre ocupa Susa sem oposição.

331/0 Alexandre força os Portões Susianos.

330 Possivelmente em janeiro Alexandre alcança e saqueia Persépolis.
Possivelmente em maio Alexandre queima os templos etc em Persépolis.
Começo de junho: Alexandre parte para Ecbatana.
Dario foge para a Bactria.

Os aliados gregos são dispensados em Ecbatana; Parmenio aí é deixado, com Harplaus como tesoureiro.
A perseguição de Dario é retomada, através dos Portões Caspios.
Julho (após o dia 15): Dario é encontrado assassinado perto de Hecatompylus.
Bessus (o assassino de Dario) auto-proclama-se "Grande rei" na Bactria.
A marcha para Hyrcania começa (julho-agosto).
Fim de agosto: marcha para Drangiana (Lago Seistan).
A "Conspiração de Philotas".
Marcha através da Arachosia destino Parapamisidae.

329 Março-abril: Alexandre cruza o Hindu Kush através da passagem Khawak.
Abril-maio: Alexandre avança para a Bactria. Bessus foge através do Oxus.
Junho: Alexandre alcança e ultrapassa o Oxus; veteranos e voluntários tessalianos são dispensados.
Rendição de Bessus.
Alexandre avança para Maracanda (Samarcanda).
Revolta de Spitamenes, aniquilação do destacamento macedônio.

329/8 Alexandre interrompe o aquartelamento de inverno em Zariaspa.
Execução de Bessus.

328 Campanha contra Spitamenes.
Outono: assassinato de Cleiton, o negro.

328/7 Derrota e morte de Spitamenes.

327 Primavera: captura da Rocha Sogdiana.
Casamento de Alexandre com Roxane.
Recrutamento de 30.000 *sucessosres* persas.
A "Conspiração dos *pajens*" e o fim de Calístenes.
Começo do verão: Alexandre cruza novamente o Hindu Kush pela passagem Kushan: começa a invasão da Índia.

327/6 Alexandre alcança Nysa (Jelalabad); o "Episódio de Dionísio".
Captura de Aornos (Pir-Sar).

326 Avanço para Taxila.
Batalha de Hydaspes (Jhelum) contra o rajá Porus.
Morte de Bucéfalo.
Provavelmente em julho: motim em Hyphasis (Beas).
Retorno a Jhelum; reforços vindos da Grécia.
Começo de novembro: marinha e tropas descem o rio.

326/5 Campanha contra cidades brâmanes; Alexandre ferido seriamente.

325 Revolta na Bactria: 3.000 mercenários liberados na Ásia.
Alexandre alcança Patala, constrói marinhas e estaleiros.
Provavelmente em setembro: a marcha de Alexandre através do deserto Gedrosiano.
Deserção de Harpalus da Ásia Menor para a Grécia.
O expurgo dos sátrapas começa (dezembro).
Nearchus (comandante da frota marítima de Alexandre) e a frota marítima alcançam Harmozia, ligando-se a Alexandre em Salmous (Gulashkird).
Chegada de Craterus vindo da Drangiana.

324 Janeiro: Nearchus e a frota zarpam para Susa.
O episódio da Timba de Ciro.
Alexandre retorna a Persépolis.
Dirige-se a Susa, demorada estadia aqui (fevereiro-março).
Primavera: chegada de 30.000 *sucessores* persas treinados.
O casamento em massa de Susa.
Março: O Decreto dos exilados e o Decreto da deificação.
Craterus apontado para suceder Antipater como regente e liderar as tropas rumo à casa.
Alexandre desloca-se de Susa para Ecbatana.
Morte de Hephaestion.

323 Assassinato de Harpalus em Creta.
Campanha de Alexandre contra os cossaeanos (Cossaeans) e retorno à Babilônia (primavera).
Alexandre explora o Canal Pallacopas; sua viagem de barco através dos pântanos.
Chegada do filho de Antipater, Cassander, para negociar com Alexandre.
29/30 Maio: Alexandre adoece após uma festa e morre em 10/11 de junho.

Democharés 355-275 a C.
307-303 – proeminente posição
Em 303, banido por ridicularizar o decreto que louvava Demétrio
Em 298 volta a tenas
Em 295, nova explusao
Lachares 299-292, tirano de Atenas (296-292?)
Demetrio captura Atenas, após Lachares abandon-la, 294-3
288/5escapara para Lisimacia, após Sestus ser capturado

Entre 336 e 334, Licurgo, o orador, governou Atenas
322 guerra lamiana com a vitoria de antipater em Cranon
322-318 o comando de Atenas foi entregue a Phocion
Em 318, quando a democracia é restaurada, ele é morto.
Em 317, Cassandro faz a 'alianca' com Atenas
Entre 317 e 307, aproximadamente, demterio de falére fica no poder.
Entre 307-287, Demetrio Poliocertes(nascido em 337- morto em 283). Segundo a Britanica, rei da macedônia entre 294 e 288.

Exílio de Aristóteles
Expulsão de Epicuro de Atenas
Nascimento de Demóstenes
Morte de Demóstenes
1000 a C., aproximadamente, fundação de Roma
Entre 1000 e 509, monarquia
650 a C., aproximadamente, Roma é dominada pelos etruscos
509 a C. expulsão do último rei etrusco e Deposição do rei Tarquínio, o soberbo, começo da república
27 a C. Fim da República, Otávio Augusto torna-se imperador
476 d. C. Fim do império com a invasão dos bárbaros sobre os territórios romanos
359 ou 333 a C. Nascimento de Zenão
340 a C. Nascimento de Epicuro
338 a C. Batalha de Queronéia
Exílio de Epicuro Em torno de 323 a. C.
180 a C. Nascimento de Panécio de Rodes
135 a C. Nascimento de Posidônio
110 a C. Morte de Panécio
51 a C. Morte de Posidônio
310-306 a. C.: Epicuro começa a ensinar em Mitilene e Lampsaco
306/305: Instalação da escola epicurista em Atenas
301/300 a C.: Fundação do Pórtico por Zenão
290: Ruptura de Timócrates com Epicuro
271/270: Morte de Epicuro,
Ascensão de Hermarco ao escolarcato
201: Basilide de Tiro se torna escolarca
110: Zenão de Sidon sucede a Apolodoro como escolarca do Jardim
79/78: Cícero e Ático ouvem Zenão em Atenas
75: Ascensão de Fedre ao escolarcato
262/261: Morte de Zenão, ascensão de Cleanto ao escolarcato
230/229: Morte de Cleanto, ascensão de Crisipo ao escolarcato
entre 208/204: Morte de Crisipo, ascensão de Diógenes de Tarso ao escolarcato
156-155: Diógenes de Babilônia, sucessor de Diógenes de Tarso, participa da embaixada ateniense em Roma com Carneades e Critolaos
150(?): Ascensão de Antipater de Tarso ao escolarcato
144: Chegada de Panécio a Roma
140-139: Panécio acompanha Cipião Emiliano no Egito
135: Nascimento de Posidônio de Apaméia
129: Morte de Antipater - Ascensão de Panécio de Rodes ao escolarcato
110/109: Fundação de uma escola estóica por Posidônio em Rodes - Dardanos e Mnesarca sucedem a Panécio – Morte de Panécio
87/86: Posidônio embaixador de Rodes junto a Marius
78/77: Cícero ouve Posidônio em Rodes
51: Morte de Posidônio

Entre 268 e 264 a C.: Arcesilau se torna escolarca
244/243 ou 241/240: Morte de Arcesilau, ascensão de Lácida ao escolarcato
208/207: Morte de Lácida
163/162: Chegada de Clitômaco a Atenas
155: Conferências de Carneades em Roma por ocasião da embaixada
137/136: Carneades abandona o escolarcato a um homônimo
127/126: Clitômaco se torna escolarca
110/109: Clitômaco morre, ascensão de Fílon ao escolarcato
87/86: Reação violenta de Antíoco aos livros romanos de Fílon
84/83: Morte de Fílon
69/68: Morte de Antíoco
Entre 365 e 360 a C.: Nascimento de Pirro
334: Pirro participa da expedição de Alexandre
entre 320 e 315: Nascimento de Timão
entre 275 e 270: Morte de Pirro
entre 230 e 225: Morte de Timão
por volta de 80: Enesidemo teria escrito seus *Pyrrhoneioi logoi*
Exílio de Sêneca
106 a C. Nascimento de Cícero
49 a C. Início da Guerra civil romana
45 a C. Fim da Guerra civil romana, com a vitória de Julio César
43 a C. Morte de Cícero
121 d C.Nascimento de Marco Aurélio
180 d C. Morte de Marco Aurélio
135 a C. Nascimento de Epiteto
55 a C. Morte de Epiteto
383 a C. Nascimento de Felipe
380 a C Nascimento de Dario III
375 a C. Nascimento de Olimpias, filha de Neoptolomeus I, rei dos molossos
316 a C. Morte de Olimpias
356 a C. nascimento de Alexandre
340 a C. fundação de Alexandrópolis
338 a C. Batalha de Queronéia
336 a c. Morte de Felipe
334 a C. Batalha de Granicus
333 a C. Batalha de Issus
331 a C Batalha de Gaugamela
331 a C. Fundação de Alexandria (Egito)
330 a C morte de Dario III
330 Incêndio de Persépolis
326 a C Vitória sobre o rajá Porus
325 a C. Início da viagem de retorno de Alexandre
324 Casamento de Alexandre com Roxane
Os casamentos de Susa
323 a C. Morte de Alexandre

30 a C. Fim da dinastia Lágida no Egito com a morte de Cleópatra. Data formal de encerramento do período helenístico.
4 a C. Nascimento de Sêneca
65 d C. Morte de Sêneca
99 a C. Nascimento de Lucrécio
55 a . morte de Lucrécio.
55 Nascimento de Epiteto
130 Morte de Epiteto
121 Nascimento de Marco Aurélio
180 Morte de Marco Aurélio
Nascimento de Nero
Fim da dinastia Julio Claudiana

BIBLIOGRAFIA

EPICURO
Carta a Meneceu
Máximas capitais
Sentenças Vaticanas
Carta a Pítocles
Lettres et maximes de Epicure
PUF, 1991

_____Carta a Heródoto
Epicuro, obras completas
Cátedra, Letras universales
Traducción José Vera
Madrid, 2004

SÊNECA
Da vida feliz
Da brevidade da vida
Les Belles Lettres, Collection Universités de France
Tradução e organização de A.Bougery,1923

LÉVY, C.
Les Philosophies Hellénistiques
Librairie Génerale Française, 1997

RENAULT, M.
Epicure
Ed. Delaplane, Paris, coleção Epimethée

LONG, A.
Hellenistic Philosophy, Stoics, Epicureans, Scpetics,
University of California Press, 1986

SHARPLES, R.
Stoics, Epicureans and Scpetics
London, Routledge, 1996.

ROBIN, L.
La pensée hellénique, des origines a Epicure
Paris, PUF, 1942

GREEN, P.
Alexander of Macedon, A historical Biography
University of California Press 1991.

DROYSEN, J.G.
Histoire de l1Hellénisme
Bouquins, 2003

MOREAU, J.
Stoicisme, Épicurisme, tradition hellenique
Paris, Vrin, 1979

PLATÃO
A república
Filebo
Mênon
Leis
Teeteto
in Ouevres completes
Paris, Belles Lettres, 1931

ARISTÓTELES
Ética a Nicômaco
Editora UNB.
4 edicao, 2001

LAÉRCIO, D.
Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres
Garnier Frères,
Edição de Robert Gemaille

DESCARTES, R.
Correspondance,
Edição de Charles Adam e P. Tannery
Librairie Philosophique J. Vrin, 1989

BASLEZ, M.
Histoire politique du monde grecq antique
Nathan Université, Paris, 1994

NIZAN, P.
Les Matérialistes de l'Antiquité, Démocrité, Epicure, Lucrèce.

Paris: Éd. Sociales Internationales, 1938.

FARRINGTON, B.
A doutrina de Epicuro.
Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967 (Tradução de Edmond Jorge)

BRÉHIER, E.
Les Stoïciens
Bibliotèque de la Pléiade
Gallimard, 1962
História da Filosofia,
Librairie Felix Alcan, 1928.

CÍCERO
De finibus, introdução, feita por Jules Martha,
Belles Lettres, 1928.
Da república,

MOMIGLIANO, A.
Philippe de Macédoine (Essai sur l'histoire grecque du IV siècle av J.C.)
Editions de l'Éclat, 1992

MARCO AURÉLIO
Pensamentos
Les Belles Lettres, Collection Universités de France
Tradução e organização de A.Trannoy,1953
Bibliotèque de la Pléiade, tradução Émile Bréhier, 1962.

CONCHE, M.
Lettres et maximes de Epicure
PUF, 1991

Bilingüe
Epicure, Doctrines et maximes
Tradução de Maurice Selovine
Ed. Herrmann, 1965

TÁCITO
Anais
Les belles lettres, tradução de Henri Goelzer, 1953

GASSENDI, P.
Vie et moeurs d´Epicure. Trad. Sylvie Taussig
Paris, Alive, 2001.

MORA FERRATER, J.
Dicionário de Filosofia
Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971
BLACKBURN, S.
Dicionário de filosofia Oxford
Jorge Zahar ed., 1997, RJ.

Heródotos,
História, tradução de Mário da Gama Kury
UNB, 1985

E. Bevan,
Stoïciens et Sceptiques,
trad. franç. Ch I et II; M. Pohlenz, *Gestalten aus Hellas*, ch. XIV.
Les belles lettres, 1927

Lycurgue,
Contre Léocrate et fragments,

ed. e tradução Félix Durrbach,
Paris, Les Belles Lettres, 1932 (reimpressão 2003).

Diodorus Siculus, XVIII.8-11)
Westlake, H. D. The Aftermath of the Lamian War. "Classical Review 63", 1949
Oxford Classical Dictionary (1970). pp 535. Dobson. J. & pp 331. Cawkwell, G
Dicionário grego-portugues de Isidro Pereira, p. 139.