

THIAGO HARRISON FELÍCIO

A PRIMAZIA DA PHRÓNESIS SOBRE A PHILOSOPHÍA EM EPICURO

CAMPINAS

2014

i

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

THIAGO HARRISON FELÍCIO

A PRIMAZIA DA PHRÓNESIS SOBRE A PHILOSOPHÍA EM EPICURO

ORIENTADOR: prof. Dr. João Carlos Kfourí Quartim de Moraes

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas,
para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA POR THIAGO
HARRISON FELÍCIO E ORIENTADA PELO PROF. DR.
JOÃO CARLOS KFOURI QUARTIM DE MORAES
CPG, 03/07/2014

CAMPINAS

2014

iii

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

F334p Felício, Thiago Harrison, 1986-
A primazia da phrónesis sobre a philosophía em Epicuro / Thiago Harrison
Felício. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: João Carlos Kfourti Quartim de Moraes.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Epicuro. 2. Prudência. 3. Epicurismo (Filosofia grega) . 4. Filosofia antiga . 5.
Ética. I. Moraes, João Carlos Kfourti Quartim, 1941-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The primacy of the phrónesis over the philosophía in Epicurus

Palavras-chave em inglês:

Prudence

Epicureanism (Greek philosophy)

Philosophy, Ancient

Ethics

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora:

João Carlos Kfourti Quartim de Moraes [Orientador]

Flávio Ribeiro de Oliveira

Sidney Calheiros de Lima

Data de defesa: 03-07-2014

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 03 de julho de 2014, considerou o candidato THIAGO HARRISON FELÍCIO aprovado.

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

Prof. Dr. João Carlos Kfourí Quartim de Moraes

João Carlos Kfourí Quartim de Moraes

Prof. Dr. Sidney Calheiros de Lima

Sidney Calheiros de Lima

Prof. Dr. Flavio Ribeiro de Oliveira

Flavio Ribeiro de Oliveira

Prof. Dr. Marcelo Perine

Prof. Dr. Ignácio César de Bulhões

Resumo

Investigamos o tema da primazia da φρόνησις sobre a φιλοσοφία na *Carta a Meneceu*, em algumas *Máximas* e *Sentenças* de Epicuro, e em alguns testemunhos tardios. No passo 132, de *Carta a Meneceu*, lemos que a φρόνησις é mais preciosa do que a φιλοσοφία, sendo que a primeira é tida como uma sabedoria prática e contínua, indispensável à vida do sábio, e a segunda como um saber teórico e igualmente como um *exercício*, cujo principal objetivo é livrar o homem dos temores oriundos de vãs opiniões, atuando de maneira terapêutica, à semelhança de um remédio. Comparando as noções que a *Carta* nos revela com outras passagens que fazem referência a tais termos, podemos constatar que em nenhum momento Epicuro demonstra desprezo pela φιλοσοφία. Então, como podemos localizar e compreender os motivos que o levam a declarar a primazia de uma sabedoria sobre a outra? Para responder a essa pergunta, buscamos tanto os comentários de intérpretes já consagrados da tradição quanto os de intérpretes mais recentes. Além disso, traduzimos a *Carta a Meneceu* e algumas passagens do corpus epicurista.

Palavras-chave: phrónesis, philosophía, sabedoria prática, prazer, Epicuro

Abstract

We did an investigation of the theme of the primacy of the phrónesis over the philosophía in the Letter to Menoeceus, in some of the Maxims and Sentences of Epicurus and in some late testimonies. In the line 132 of the Letter to Menoeceus we read that the phrónesis is more precious than the philosophía. The phrónesis is taken as a practical and continuous wisdom, essential to the life of the sage, whereas the philosophía is taken as a theoretical wisdom and also as an "exercise", whose main goal is to free the man from the fears of vain opinions, acting in a therapeutic way, as a medicine. Comparing the notions which the Letter reveals with other passages that make reference to such terms, we note that Epicurus doesn't show contempt for the philosophía. So how can we locate and understand the reasons why the philosopher declares the primacy of the phrónesis over the philosophía? To answer this question we researched both comments of interpreters already enshrined in the tradition as the comments of the latest interpreters. In addition we translated the Letter to Menoeceus and some passages of the Epicurean corpus.

Keywords: phrónesis, philosophía, practical wisdom, pleasure, Epicurus

Sumário

1. Introdução: -----	1
2. Parte I: phrónesis e philosophía em Carta a Meneceu -----	7
2.1 Prefácio à tradução de Carta a Meneceu-----	7
2.2 Tradução de Carta a Meneceu -----	9
2.3 Comentário de Carta a Meneceu-----	15
3. Parte II: phrónesis e philosophía nas Máximas e Sentenças -----	35
3.1 Máxima 5; Sentença Vaticana 5, 28-----	35
3.2 Sentença 45-----	38
3.3 Sentença 27, 54; Máxima 11, 12-----	39
3.4 Máxima 25; Passo 31-----	46
3.5 Sentença 78, 52, 23; Máxima 27-----	48
3.6 Sentença 41-----	54
3.7 Sentença 76-----	57
3.8 Sentença 22; Máxima 19-----	58
4. Parte III: Testemunhos tardios e Carta a Heródoto -----	61
4.1 PHerc. 346, col. II 1-5; Diógenes de Enoanda (Fr. 21)-----	61
4.2 PHerc. 1251, col. XIV 1-14-----	62
4.3 Hermarco (fr. 34)-----	64
4.4 Polítrato (PHerc. 336/1150)-----	66
4.5 Colotes (PHerc. 208)-----	68
4.6 Lucrecio e a ciência correta da natureza-----	71
4.7 Sexto Empírico (XI, 169); Porfírio (§ 28)-----	73
4.8 Diógenes Laércio (Passo 120a)-----	75
4.9 Carta a Heródoto (72 e 73); Sexto Empírico (Contra os Matemáticos, X, 19)-----	75

4.10 D. Laércio (passo 135); Cícero (De Fato); Plutarco (De Pythiae Oraculis)-----	80
5. Conclusão-----	87
6. Bibliografia-----	89
7. Apêndice: Texto em grego de Carta a Meneceu-----	99

À minha namorada, Maíra Bittencourt.

Agradecimentos

Ao meu orientador, João Quartim de Moraes, que sempre corrigiu meus trabalhos com bastante atenção e rigor. Abriu-me as portas de sua casa para que eu tivesse acesso à bibliografia epicurista. Do outro lado do planeta, conseguiu a bibliografia que me faltava aqui no Brasil.

À Banca Examinadora, que se prontificou a ler e a avaliar minha Dissertação. Agradeço as observações e correções sugeridas no exame de qualificação e na defesa da Dissertação.

Aos meus professores de grego, Flávio e Trajano, que me aceitaram como aluno-especial e que tanto me ajudaram a crescer profissionalmente.

A André Meschiatti Nogueira, pelas caronas a São Paulo e por ter se tornado um amigo nas aulas de pós-graduação.

A Fernando Rocha Sapaterra, por ter me disponibilizado a bibliografia epicurista que me faltava, sobretudo a que diz respeito aos Papiros Herculanos e ao epicurismo tardio.

A Walter Valdevino e a Oswaldo Cunha Neto, por terem corrigido meu projeto de mestrado.

Aos meus amigos, Victor Marialva, André, Julio, por sempre me darem apoio.

A Tiago Pantuzzi e a José Marcelo Siviero (Zé), por compartilharem os difíceis e prazerosos caminhos da pós-graduação.

A minha avó, Nina, e a minha tia, Marize. Igualmente ao meu irmão, Lennon, por me ajudar em momentos difíceis.

A Edison e à Mara Bittencourt, por eu ter passado boa parte do tempo estudando confortavelmente em Sousas. Sou inteiramente grato por ter sido acolhido como um membro da família. Também devo agradecer as correções de meu trabalho que a Mara se dispôs a fazer.

A minha namorada, Maíra. A sua constante paciência e o seu imenso carinho me fortaleceram nesses anos de pesquisa.

A Douglas Ferreira Barros, por ter me ajudado em diversos momentos difíceis deste trabalho. Certamente ainda levo comigo a formação que adquiri quando ainda era seu aluno na graduação. Os nossos diálogos e as suas palavras de apoio sempre me impulsionaram a seguir em frente.

À Maria Rita, secretária do Programa de Pós Graduação em Filosofia (IFCH), por ter me auxiliado na elaboração dos documentos.

À Capes, por ter concedido a bolsa nos primeiros meses de mestrado.

À FAPESP, por ter concedido a bolsa de Mestrado, sem a qual a dedicação exclusiva a esta pesquisa não seria possível.

1. Introdução

A noção de φρόνησις (sabedoria prática)¹ é uma das mais polissêmicas de toda a filosofia grega antiga. No que toca ao epicurismo, tanto intérpretes consagrados pela tradição - Bailey (1989, p. 338), Boyance (1968) etc. -, quanto comentadores mais recentes – incluindo os de nosso século, como Spinelli (2012; 2009, p. 368), Moraes (2006, p. 18), Wendlandt e Dirk (2004, p. 70), O’Keefe (2009, p. 150) etc. -, entendem que a φρόνησις encaminha a prática filosófica ao cultivo da vida feliz. Malgrado essa constatação ser patente no corpus epicurista, o termo φρόνησις é evocado apenas duas vezes em *Carta a Meneceu*, ambas no passo 132, sendo que essa é a única passagem em que a definição de φρόνησις, como matriz de toda e qualquer virtude, é apresentada. Essa falta de referência não é compensada mesmo com as recentes descobertas de papiros que faziam parte dos *Livros II e XXI*, do *Sobre a Natureza*, obra perdida de Epicuro, já que esses escritos não nos trazem informação suficiente para estabelecermos, com clareza, o modo como Epicuro situa a φρόνησις acima das demais sabedorias². Temos de nos ater, portanto, aos textos fornecidos por Diógenes Laércio. Nesse caso, a valorização da φρόνησις é feita em função do que encontramos em passos anteriores ao passo 132 (127, 128), nos quais a deliberação sobre os desejos é destacada, e ainda em passos posteriores (133, 134), em que as qualidades do sábio são correlacionadas à φρόνησις. Além dessas ocorrências, o advérbio φρονίμως (prudentemente), que acompanha o infinitivo ζῆν (viver) e que retoma o conceito de sabedoria prática, é utilizado não apenas em *Carta a Meneceu* mas ainda na *Máxima Soberana 5* e na *Sentença Vaticana 5*. No entanto, essa mesma *Máxima* e *Sentença* parecem

¹ Por comodidade, ora traduzimos o termo φρόνησις por sabedoria-prática, ora por prudência; muitas vezes, também, optamos por sua transliteração (*phrónesis*). O substantivo *phrónesis* tem ligação com o verbo φρονέω que, a despeito de não ser empregado em *Carta a Meneceu*, pode ter tanto uma nuance comportamental quanto intelectual. O saber prático, no epicurismo, é empregado nessas duas vias. Acerca do verbo, ver o comentário de Flávio de Oliveira, em Sófocles (2009, p. 128).

² Cf. artigo recentemente publicado por Gianluca Del Mastro (2012) acerca do papiro de Herculano (Livro XXI e passos 362 e 560), o qual destaca que esses panos, os quais compunham o *Sobre a Natureza*, fornecem interpretação relevante, por exemplo, sobre a ideia de *tempo* (em passos 1416-1413); todavia, no que diz respeito à comparação entre φρόνησις e φιλοσοφία, essas descobertas não nos levam muito adiante. Apenas com a análise de alguns Papiros Herculanos conseguimos retomar a *phrónesis* não em Epicuro, mas no epicurismo tardio (cf. PARTE III).

tão somente enfatizar os dizeres que já encontramos em *Carta a Meneceu*, não introduzindo nenhuma consideração relevante sobre a φρόνησις, razão pela qual alguns intérpretes, ao compilarem os textos epicuristas, nem sequer as consideram³. A dificuldade em buscar uma referência mais completa da noção de φρόνησις, portanto, nos leva a comentar algumas *Máximas* e *Sentenças* que expõem argumentos a favor da deliberação sobre os desejos e que retomam a noção de sabedoria prática.

A φιλοσοφία (filosofia)⁴, por sua vez, malgrado não ser detalhada no passo 132, é destacada no passo 122, o primeiro da *Carta*, no qual vemos uma exortação ao ato de filosofar, em cujo fim está o alcance da felicidade. Ao contrário da φρόνησις, o exame da φιλοσοφία se dá significativamente em algumas *Sentenças Vaticanas*, a saber, nas de números 27, 41 e 54, sendo esta última decisiva para justificar a comparação φρόνησις/φιλοσοφία feita em *Carta a Meneceu*, já que apresenta aspectos negativos de uma ciência teórica. No tocante às *Máximas*, as de números 11 e 12 expõem considerações sobre a ciência da natureza que são relevantes para discorrermos sobre a ligação dessa ciência com a φιλοσοφία. Além dessas passagens, há breves citações que não se encontram no corpus epicurista, mas que são consideradas na temática acerca da φιλοσοφία: a citação indireta, por exemplo, de Sexto Empírico (*Contra os Éticos*, V, XI) e a citação direta de Porfírio (*Carta a Marcela*, §28; 31)⁵. Essas são referências importantes não apenas devido ao conteúdo que carregam mas também devido à persistência dos intérpretes em evocá-las, ao apontarem as benfeitorias da φιλοσοφία⁶.

Alguns testemunhos tardios que dão subsídio à análise que ora oferecemos de *Carta a Meneceu* são considerados a fim de obtermos maior esclarecimento dos passos da *Carta*⁷;

³ Cf. Parente (1983, p. 214); Conche (1999, p. 248); Gual, Acosta (1974, p. 119).

⁴ Em relação ao termo φιλοσοφία, optamos, quase sempre, por deixá-lo no original, a fim de entendê-lo à luz do estudo do movimento da natureza, oriundo da φυσιολογία (ciência da natureza), evitando atribuir-lhe o sentido de dogma. Do contrário, traduzimo-lo ou por filosofia ou por saber teórico.

⁵ Comentaremos os escritos de autores que não faziam parte da escola epicurista com certa precaução, posto que o próprio Diógenes Laércio nos adverte que as calúnias dirigidas à filosofia de Epicuro eram em número grande. (Cf. Diógenes Laércio, *Livro X*, passo 6).

⁶ Cf. Conche (1999, p. 42); Parente (1983, p. 505); Duvernoy (1993, p. 78); Balaudé (2002, p. 48); Rist (1972, p. 147); Nizan (1989, p. 59). Mais recentemente: Wendlandt e Dirk (2004, p. 69).

⁷ Alguns testemunhos tardios não foram enquadrados na terceira parte desse trabalho, em razão de terem uma identificação mais clara com o passo que está a ser trabalhado: seria o caso da citação de Clemente de Alexandria, em passo 122, que reproduz o que está dito no referido passo, mudando apenas uma forma verbal.

do mesmo modo, são-no alguns passos de *Carta a Heródoto*. Esses passos foram selecionados ora pela pertinência em relação à temática *phrónesis/philosophía*, ora por serem mais trabalhados pelos estudiosos do epicurismo. De maneira geral, junto às traduções oferecidas, expusemos a interpretação que fornecemos, unindo o comentário filológico com o filosófico. Não obstante muitas das análises de cunho filológico que aqui propusemos serem herdadas de intérpretes cuja divergência é clara no tocante à comparação entre saberes (*phrónesis/philosophía*) – por exemplo, as de Bollack (1975), Balaudé (1994) etc. -, servimo-nos não raro delas para alcançarmos maior elucidação textual.

É verdade que a análise meticulosa acerca do entendimento de cada autor sobre a sabedoria em Epicuro tornaria impossível nosso trabalho; todavia, o exame de algumas interpretações adversas à nossa parece-nos, por vezes, imprescindível. Um intérprete qualquer, por exemplo, analisando o passo 132, no qual há a proposição “a *phrónesis* é mais preciosa que a *philosophía* - φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις”, pode entender que o termo φιλοσοφία, ao ser corrigido para o caso nominativo, é sujeito da proposição na qual φρόνησις seria seu atributo. Assim interpreta Bollack (1975, p. 130), Arrighetti (1992) e outros intérpretes. Essa interpretação, diminuindo ou suprimindo o sentido comparativo da frase, é tida por muitos como a melhor maneira de revelar o que Epicuro pensava sobre a ciência, em seus aspectos gerais. Essa polêmica naturalmente tem suas raízes no aspecto conciso do texto epicurista, que, não obstante ser claro, por vezes (em razão de ser sucinto) fornece razões para ambos os lados. Logo, a fim de colher os argumentos essenciais de ambas as partes, recolhemos os textos que em geral se evocam em favor de cada uma das alternativas, sempre tendo em vista, todavia, a aquisição dos resultados aqui pretendidos: mapear de maneira mais compreensiva a problemática da separação entre *phrónesis* e *philosophía*, para entendermos a sobreposição de uma sobre a outra.

Devemos lembrar que a condenação da *philosophía* já há muito que foi vista com um sentido mais profundo que o da simples exclusão do elemento rigoroso do caráter científico. A *pobreza* filosófica tanto da *philosophía* quanto da *physiología* epicuristas é, muitas vezes, tomada como descaso para com o estudo da tradição do próprio materialismo e, sobretudo, para com outras correntes filosóficas; logo, não ficamos boquiabertos quando

vemos o classicista Heinrich Ritter (1836, p. 412-3) garantir que os epicuristas não gostavam de estudar, evocando a falta de entendimento destes acerca da filosofia democriteana e o futuro corrompimento dessa mesma filosofia por parte de Epicuro. Ritter serve de exemplo para inúmeros historiadores da filosofia que apontam problemas insolúveis à ciência da natureza epicurista, que dizem respeito a uma desatenção ao rigor filosófico, seja do platonismo, seja do aristotelismo, seja do próprio materialismo⁸.

Não raro, tais intérpretes elaboram essas assertivas sem levar em consideração a separação *phrónesis/philosophía* ou, ainda, sem levar em conta a primazia dessa ou daquela sabedoria. A ideia é que Epicuro não soube elaborar um conhecimento científico perspicaz, não importando se há ou não uma escala que mediria esse tipo de saber. E é por meio dessa formulação que se faz a crítica mais severa, ao se defender que, por inúmeros motivos, faltaria a Epicuro o sentido da ciência, já que a sua formação parece insuficiente e o seu conhecimento da filosofia de seus antecessores, pouco sólido, de modo que o caso se agravaria por certo charlatanismo, por ele não ter sido o autodidata que dizia ser. O problema está relacionado às críticas à cultura que encontramos nos textos epicuristas. Muitas vezes, essas declarações sobre a cultura são consideradas como um tipo de desdém pelo conhecimento que seria peculiar a Epicuro, a saber, como uma prova de sua falta de formação científica.⁹

O aspecto anticientífico epicurista é visto em passagens semelhantes à *Sentença Vaticana 29*, na qual Epicuro, considerando a si mesmo como um estudioso da natureza, julga ser melhor a falta de clareza em seus escritos do que a estima do vulgo por escritos de pouca valia:

De minha parte, com a sinceridade do cientista da natureza, preferiria dizer obscuramente as coisas úteis para todos os homens, ainda que ninguém me compreendesse, a ter de concordar com as opiniões convencionais e colher o louvor que, em grande número, emana da multidão.¹⁰

⁸ cf. Reale (1994, p. 145-6, 167); Zeller (1923, p. 493).

⁹ Cf. Zeller (1923, p. 373).

¹⁰ Para traduzir as *Sentenças*, utilizamos, salvo indicação contrária, a edição de Bollack (1975).

Παρρησία γὰρ ἔγωγε χρώμενος φυσιολογῶν χρησιμωδεῖν τὰ συμφέροντα πᾶσιν ἀνθρώποις μᾶλλον ἢ βουλοίμην, κἄν μηδεὶς μέλλη συνήσειν, ἢ συγκατατιθέμενος ταῖς δόξαις καρποῦσθαι τὸν πυκνὸν παραλίπτοντα παρὰ τῶν πολλῶν ἔπαινον.

Gomperz (1888, p. 204), por exemplo, atenua o desconforto da rejeição de Epicuro às opiniões convencionais por meio de sua tradução: *mesmo que ninguém tenha de me aprovar* (κἄν μηδεὶς μέλλη συνήσειν)¹¹. Consoante a interpretação do autor, é necessário adicionar ao texto a ideia de que a *Sentença* está voltada para aspectos morais, e não para a linguagem mesma. Em relação a essa *Sentença*, todavia, preferimos entender que Epicuro, ao dizer do *physiólogos*, denota, ao mesmo tempo, uma valorização deste; a nosso ver, não estaria desprezando os estudiosos ou os outros saberes não divulgados pelo Jardim.

Vemos, também, da parte de muitos comentadores de Epicuro, uma interpretação radical que o conduz a uma máxima valorização do pensamento científico. Epicuro, nesse contexto, se torna um herói precursor da ciência moderna, pela importância dada à observação e aos sentidos. Mas é verdade que, nesse caso, no passo 123, a teoria dos deuses, longe de ser examinada e estimular a reflexão sobre o seu significado, é considerada, para que a figura do materialismo permaneça coerente, ora como uma precaução contra dogmas religiosos, ora como a expressão de um conformismo indiferente¹². Preferimos, então, não retirar a complexidade da noção da divindade em Epicuro, mas nos dirigir à afirmação mais clara de valorização do bem moral que o passo 123 denota.

Não adotamos ainda outra consideração atribuída a Epicuro - e que parece ser a mais *neutra* -, que o concebe como um filósofo que colocou suas preocupações alhures, numa espécie de *subjetividade*, e que apresentava desprezo pela astronomia. A *Máxima 11* costuma ser evocada, nesse sentido, em razão da ideia de não necessidade da ciência, posto que Epicuro alega que, caso os receios acerca dos fenômenos celestes e da morte não nos atormentassem, e igualmente não tivéssemos tormentos que são oriundos de um não entendimento acerca dos limites das dores e dos desejos, nós não teríamos necessidade (οὐκ

¹¹ O comentário de Gomperz, em alemão: “Denn auf Zustimmung mochte Epikur verzichten, nicht aber auf Verständnis”. Cf. Bollack (1977, p. XI – XLIII) que também faz referência à tradução de Gomperz.

¹² Cf. Bollack (1975, p. XI – XLIII).

ἀν προσεδεόμεθα) da φυσιολογία, da ciência da natureza. Mas a nossa posição, ao interpretar essa *Máxima*, é que os epicuristas jamais cessaram de desenvolver a ciência da natureza sem se contentarem com um saber mínimo, que seria um requisito para o que eles concebiam como *repouso da alma* (cf. PARTE II).

Pensamos que quando Epicuro combate o mito - que pode representar a ciência do seu tempo, os sistemas nos quais o modo de explicação refere-se a um princípio único -, é a especulação sobre a matéria física que ele tem em vista combater. A análise marxiana (1979, p. 56) parece-nos ter razão, ao entender que Epicuro visa descobrir a natureza mistificadora e os fundamentos teológicos da especulação física, de maneira que, nesse caso, pode encontrar sua satisfação na filosofia. Ademais, a nosso ver, diante de qualquer afirmação dogmática que envolva a segurança e a confiança humanas, Epicuro revela um cuidado para, de todo modo, preservar o *si*, a saber, a deliberação, que representa a *phrónesis*, da insegurança das palavras¹³. Nesse caso, como Epicuro visa apresentar o essencial ao bem-viver por meio do conhecimento teórico e prático, é-lhe inevitável, por vezes, ser radical em suas formulações e comparações¹⁴. Há uma pirâmide: desejos naturais e necessários acima dos demais; vida acima da morte etc.

Finalmente, a balança que situa a *phrónesis* em lugar mais alto que a *philosophía* não pode ser vista como uma decadência, como uma desvalorização da razão em enaltecimento da ação. Visamos mostrar, portanto, que a *phrónesis* é superior à *philosophía*, porque i) é por meio dela que se medita a favor da vida, e isso denotaria o seu aspecto mais urgente que o da *philosophía*, e porque ii) a *philosophía* corre o risco de se perder em um discurso vazio, desvio esse que não é atribuído à *phrónesis*.

¹³ O *si*, em *Carta a Meneceu*, é designado pelo pronome reflexivo da segunda (σεαυτόν) ou da terceira pessoa (ἐαυτόν), ou pelo pronome pessoal da segunda pessoa do singular (σύ - tu) ou da primeira pessoa do plural (ἡμεῖς - nós).

¹⁴ Marx, possivelmente, foi o primeiro a dar ênfase a essa nuance radical no escrito epicurista (cf. 1979, p. 31).

2. Parte I: *phrónesis* e *philosophía* em *Carta a Meneceu*

2.1 Prefácio à tradução de *Carta a Meneceu*

Fornecemos, aqui, uma tradução integral de *Carta a Meneceu*. À tradução segue-se nosso comentário dos passos da *Carta* que julgamos mais importantes para situar a noção de sabedoria em Epicuro. Salvo indicação contrária, as traduções que apresentamos de Diógenes Laércio bem como o texto original basearam-se no texto editado pela Loeb Classical Library (1925), sob os cuidados de R. D. Hicks. O texto grego, estabelecido por Hicks, encontra-se no apêndice.

É verdade, no entanto, que aqueles que esperam ver uma explicação detalhada sobre a *phrónesis* e a *philosophía* em *Carta a Meneceu* nada poderão encontrar de muito satisfatório, já que a *Carta* apresenta-se como um resumo por vezes insuficiente para uma compreensão coerente da doutrina, mesmo em seus aspectos elementares, como seria o caso da ideia de sensação, de cessação da vida etc¹⁵. O mesmo poderíamos dizer dos comentários acerca dos deuses (passo 123) e da noção de tempo, apresentada no passo 127. O passo 133, em particular, apresenta-se como um resumo do resumo, porquanto visa realizar uma síntese do que fora dito sobre o *phrónimos* e o *philósophos*, antes do encerramento da *Carta*. De modo geral, é verdade ainda que, para interpretarmos a *phrónesis* na *Carta*, devemos dizer que perdemos mais, não somente porque a única menção direta está no passo 132 mas também porque o epicurismo tardio, com Lucrecio, cujos escritos são analisados muitas vezes para facilitar a compreensão da *Carta*, presta mais atenção à *philosophía* em seus escritos do que à *prudentia*, sendo difícil, portanto, tentar colher do poema lucreciano a prudência e suas nuances.

Lembremos que paralelamente à *Carta*, há os relatos de Diógenes Laércio, nos quais é mencionado que Epicuro dedicou um livro ao mote do saber teórico, o *Sobre a filosofia*, obra que se completaria com seu maior tratado, o *Sobre a natureza*. Diógenes

¹⁵ Os que se detêm em comentar Cícero ou Sexto Empírico encontram dificuldade, não raro, em achar correspondência desses testemunhos com os dizeres de Epicuro. Cícero, em particular, faz menção a ideias ou noções epicuristas que não achamos equivalentes, provavelmente porque tinha acesso a obras que não nos chegaram (cf. Lima, 2004).

também relata que Epicuro escreveu um *Sobre a vida humana*, que provavelmente abarcaria os saberes morais, mas, por outro lado, não temos notícia, nem por Diógenes Laércio, nem por Sexto Empírico, Cícero ou Sêneca, de um *Sobre a sabedoria prática*. Em todo caso, pensamos que a ausência de um tratado sobre a *phrónesis* não pode ser vista como uma depreciação dos problemas que rondavam esse tipo de saber, porquanto não sabemos se no próprio *Sobre a filosofia* Epicuro dedicou-se às ações morais. Ainda, não é só porque Epicuro teria se ocupado mais do *Sobre a natureza* que podemos alegar que os dizeres da *Carta a Meneceu* não fossem bem trabalhados em outros escritos. Antes, seria necessário examinar o motivo pelo qual Epicuro presta maior atenção aos problemas físicos, motivo esse que está além das perspectivas deste trabalho.

Carta a Meneceu, portanto, é uma carta propedêutica da ética epicurista, na qual os argumentos concisamente desenvolvidos não significam necessariamente uma lacuna na teoria como um todo. Dissertar acerca dela constitui um desafio, já que corresponde, junto com as outras duas cartas (a Pítocles e a Heródoto), a quase um terço da obra remanescente epicurista. Quanto à tradução aqui elaborada, tivemos de restringir a discussão filológica para prezarmos a clareza na elucidação. A pesquisa sobre os intérpretes, no que toca aos comentários, é longa, mas a apresentação de cada qual será muito menor, caso a compreensão de nossa escolha ou recusa deste ou daquele comentário seja facilmente justificada.

2.2 Tradução de Carta a Meneceu (por Thiago Harrison Felício)

Epicuro saúda Meneceu.

[122] Que ninguém, enquanto jovem, demore a buscar o saber teórico¹⁶, nem se canse de fazê-lo, enquanto velho. Porque ninguém é jovem ou velho demais para buscar a sua¹⁷ saúde da alma. Dizer que não chegou ou que já passou a época de dedicar-se a esse saber é igual a dizer que não chegou ou que já passou a época de ser feliz. Logo, tanto ao jovem quanto ao velho é necessário instruir-se teoricamente, porque para aquele que está envelhecendo, rejuvenesce as coisas boas, por causa da estima por aquilo que já existiu, e para aquele que é jovem possibilita ser ao mesmo tempo maduro, por causa do destemor do porvir. É necessário, então, praticar o que nos proporciona a felicidade, porque, estando ela presente, nós temos tudo, mas quando ela nos falta, fazemos tudo para obtê-la.

[123] Isso que eu continuamente tenho te recomendado, fá-lo e exercita-o, compreendendo serem tais os elementos para o bem-viver. Primeiramente, considerando deus um ser vivo incorruptível e bem-aventurado, conforme a noção comum traçada da divindade, não lhe atribuas nada alheio à sua incorruptibilidade ou impróprio à sua bem-aventurança; mas pensa acerca dele tudo o que for capaz de conservar aquilo que lhe pertence: a sua bem-aventurança aliada à sua incorruptibilidade¹⁸. Porque os deuses existem, e é evidente o conhecimento que temos deles. Mas os deuses que a maioria pensa existirem, não existem, já que o povo não mantém seguramente as noções que tem dos deuses¹⁹. Ímpio não é aquele que rejeita os deuses da multidão, mas aquele que atribui aos deuses as crenças da multidão. [124] Porque as asserções da multidão acerca dos deuses

¹⁶ Todas as traduções consultadas optam por traduzir o verbo φιλοσοφεῖν e derivados (φιλοσοφῶν etc.) por “filosofar”, “filosofando” etc. Todavia, quisemos enfatizar, com as traduções “saber teórico” “instruir-se teoricamente” etc., o fato de a *philosophía* ser um saber que denota um vigor investigativo, o que não exclui, a nosso ver, a sua outra definição: a de *atividade* ou de *exercício* em função da vida humana.

¹⁷ O acréscimo do pronome possessivo (sua) é útil para indicar o direcionamento pessoal da frase e do passo.

¹⁸ μετὰ νε ἀφθαρσίᾳς com μακαριότητα.

¹⁹ Literalmente: *porque a maioria não os assegura da maneira como os apreende.*

não são pré-noções, mas falsas presunções; daí, tanto os maiores males, para os maus, como os maiores bens, para os bons, vêm dos deuses. Porque os deuses, apropriando-se constantemente de suas próprias virtudes, acolhem apenas os seus semelhantes e consideram estranho tudo o que seja diferente deles.

Acostuma-te a pensar que, em relação a nós, a morte nada é, porquanto todo bem e, igualmente, todo mal, residem na sensação: mas a morte é a privação dos sentidos. Nesse caso, o correto conhecimento de que a morte nada é em relação a nós faz com que a condição mortal da vida seja desfrutável, não adicionando um tempo infinito, mas suprimindo o desejo de imortalidade. [125] Porque nada existe de horrível na vida para quem compreendeu, genuinamente, que não há nada de horrível na não vida. Portanto, é tolo aquele que diz temer a morte, não porque, estando ela presente, ele sofrerá, mas porque o aflige o porvir. Pois o que não nos atormenta no presente, quando esperado, faz-nos sofrer em vão. O mais terrível dos males, então, a morte, nada é em relação a nós, já que, enquanto nós somos, a morte não está presente; e quando ela está presente, então nós não estamos mais. Logo, nem em relação aos vivos ela é, nem em relação aos mortos, já que com aqueles ela não está, e estes já não são mais. Mas ora a multidão foge da morte como se fosse o maior dos males, ora a deseja como cessação dos males da vida. [126] O sábio, no entanto, nem deixa a vida nem teme o não viver; porque o viver, para ele, não é repugnante, e ele não considera o não viver um mal. Assim como opta definitivamente não pelo alimento mais abundante, mas pelo mais prazeroso, da mesma forma o sábio desfruta não o tempo mais longo, mas o mais prazeroso. E aquele que exorta o jovem a viver bem e o velho a morrer bem é um tolo, não somente por causa do agradável da vida mas também pelo fato de que é o mesmo exercício viver bem e morrer bem. Todavia, muito pior é quem diz: bom seria não ter nascido,

“mas, uma vez nascido, atravessar rapidamente a porta do Hades”.

[127] Porque se ele está convicto daquilo que diz, por que não se retira da vida? Isso está disponível para ele, se ele está firmemente decidido. Mas se ele está brincando, mostra frivolidade diante de coisas que não a admitem.

Lembremos que o futuro não é completamente nosso, nem completamente não nosso, a fim de que nós não o esperemos como se ele estivesse por vir inteiramente, nem nos desesperemos como se não estivesse por vir inteiramente.

Devemos considerar que, dentre os desejos, alguns são naturais, outros vãoos. Dentre os naturais, alguns são necessários, outros somente naturais; dentre os necessários, alguns são necessários para a felicidade, outros para o conforto do corpo, e outros para a própria vida. [128] Pois uma visão correta dessas coisas conduz toda escolha e recusa à saúde do corpo e à ataraxia da alma, visto que isso é o fim da vida bem-aventurada. Em função disso, nós fazemos todas as coisas, para que não padeçamos nem nos angustiemos.

Uma vez que isso tenha-nos ocorrido, todas as dificuldades da alma cessam, e o ser vivo, não tendo que buscar algo que lhe falta, nem tendo que procurar outra coisa senão o bem da alma e do corpo, estará satisfeito. Porque nós temos necessidade do prazer quando sofremos em razão de ele não estar presente, mas quando não sofremos, não mais necessitamos do prazer. [129] E, por causa disso, dizemos que o prazer é o princípio e o fim da vida bem-aventurada. Posto que é ele que nós reconhecemos como o primeiro e conatural bem. Em razão dele nós iniciamos toda escolha e recusa e a ele retornamos, usando a afecção como critério para julgar todo bem. E já que o prazer é o primeiro e conatural bem, por essa razão não escolhemos qualquer prazer, mas há momentos em que evitamos muitos prazeres, quando um grande incômodo decorre deles. E nós consideramos algumas dores preferíveis aos prazeres quando, tendo-as suportado por longo tempo, um prazer maior nos advém. Todo prazer, então, por ter uma natureza familiar, é um bem, mas nem todo prazer deve ser escolhido; similarmente, toda dor é um mal, mas nem toda dor deve ser sempre evitada. [130] Mas ao se examinar e comparar as vantagens e

desvantagens é que convém julgar tudo isso. Pois nós tratamos o bem, algumas vezes, como um mal, e o mal, inversamente, como um bem. E também consideramos a autossuficiência como um grande bem, não porque, em toda ocasião, nós necessitamos de pouco, mas a fim de que, se não tivermos muito, nos contentemos com pouco, genuinamente convencidos de que desfrutam a abundância com mais prazer aqueles que mantêm o mínimo de necessidade dela, e que tudo o que é natural é fácil de adquirir, enquanto o que é vão é de difícil aquisição. Os pratos simples trazem prazer do mesmo modo que uma dieta dispendiosa, quando toda dor que vem da necessidade é removida, [131] e pão e água dão um prazer extremo, desde que alguém, tendo necessidade deles, leve-os à boca²⁰. Então, habituar-se a coisas simples, e não a regimes luxuosos, é benéfico à saúde e faz o homem ser corajoso diante das atividades necessárias à vida; ainda nos deixa mais preparados para, às vezes, desfrutar coisas caras, e também nos torna destemidos diante do acaso.

Quando, então, dizemos que o prazer é o princípio e o fim, não falamos dos prazeres dos libertinos ou dos que se ligam à sensualidade, como alguns ignorantes, discordes, ou mal-intencionados pensam, mas do não sofrer, para o corpo, e do não se preocupar, para a alma. [132] Porque não são as bebidas e as festas contínuas, nem os divertimentos com meninos e com mulheres, nem o desfrute de peixe e de outras tantas delícias - que comportam uma mesa suntuosa -, que engendram a vida prazerosa, mas um sóbrio raciocínio que procura as causas de toda escolha e recusa e que expulsa as opiniões por meio das quais um grande tormento se apossa das almas.

De tudo isso, a sabedoria prática é o princípio e o supremo bem; e, por isso, a sabedoria prática é mais preciosa que a sabedoria teórica, pois dela provêm todas as outras virtudes, ao ensinar que não existe vida com prazer sem prudência, beleza e justiça, nem vida com prudência, beleza e justiça, sem prazer; as virtudes são conaturais ao viver com prazer, e o viver com prazer é inseparável disso.

²⁰ Ficamos com o sentido dado por Bailly (2000): *porter à sa bouche*. Levar o alimento à boca denota a imediatidade da fome e a valorização dos sentidos.

[133] Quem então tu consideras ser superior àquele que possui opiniões veneráveis acerca dos deuses; que é constantemente destemido diante da morte; que se entrega ao fim da natureza, sabendo, de um lado, que a realização dos bens é fácil de alcançar e de obter, e que, de outro lado, o limite dos males se dá por meio de períodos breves ou de sofrimentos curtos; que rejeita o destino, o qual é apresentado por alguns como mestre de todas as coisas, dizendo que antes as coisas acontecem ora pela necessidade, ora pelo acaso, ora por causa de nós, já que ele considera que a necessidade não está sob domínio humano, que o acaso é instável, mas que nossa vontade²¹ é livre, e que a ela se relacionam naturalmente o que nos é censurável e o que nos é louvável?

[134] Melhor seria, de fato, aceitar o mito sobre os deuses do que ser escravo do destino dos naturalistas. Porque o mito apresenta uma esperança de súplica em honra dos deuses, mas o destino mantém a necessidade sem nenhum apelo. O sábio não concebe o acaso como um deus - como muitos o fazem (porque nada é feito por um deus de maneira desordenada), nem como uma causa ineficaz (pois ele não crê que o bem e o mal, que fundamentam a vida bem-aventurada, sejam cedidos aos homens pelo acaso, mas que o acaso lhes fornece o início de grandes bens e de grandes males), e acredita que é melhor ser infortunado e ter bom raciocínio do que ser afortunado e ter mau raciocínio. [135] Em suma, é melhor que aquilo que está bem determinado em nossas ações não seja bem erigido pela influência do acaso.

Medita, pois, nessas coisas e noutras congêneres, contigo mesmo e com teus semelhantes, dia e noite, e nem em vigília nem em sonho tu ficarás seriamente perturbado, mas tu viverás como um deus entre os homens, porque em nenhum aspecto se assemelha a um vivente mortal o homem que vive entre bens imortais.

²¹ Isto é, o *παρ' ἡμᾶς*.

2.3 Comentário de Carta a Meneceu

Passo 122

A *philosophía* que abre a *Carta a Meneceu*, situada em uma das mais famosas passagens epicuristas, e que ganha espaço nas epígrafes de trabalhos acadêmicos do mundo todo, é tomada, não raro, como uma proposição cujo escopo é claro: ela pretende conduzir o leitor a um caminho universal do filosofar. Seu sentido seria o de um saber totalizante, que meditaria as mais diversas formas de raciocínios e cálculos. Essa percepção, ao mesmo tempo que é mais imediata, não é desprovida de sentido, pois se coaduna com a perspectiva de muitos intérpretes²² que fazem notar que o primeiro passo da *Carta* indicaria sobretudo uma exortação à *philosophía*.

Todavia, é verdade que não vemos nesse trecho uma definição específica do que seria a *philosophía*. Não obstante Epicuro realizar um convite ao ato de filosofar, não pretende definir com precisão quais seriam suas particularidades. Essa leitura é feita pelo intérprete que busca uma definição mais palpável desse termo, a saber, por aquele que não apenas dirigiu a atenção ao começo da *Carta* mas igualmente ao seu fim, em que a *philosophía*, apesar de comparada (passo 132), não é definida com exatidão. Para nós, a questão mais importante é saber que significado a *philosophía* comporta aqui.

A discussão acerca dessas primeiras palavras da *Carta* gera duas rotas que não fazem oposição entre si, em relação à conceitualização, mas que alteram brandamente a interpretação: a exortação poderia ser genérica, ou individual, sendo que nesse último caso diria respeito a uma restrita definição de sábio. No primeiro caso, os intérpretes visam apontar o direcionamento universal da doutrina epicurista; seria o caso, por exemplo, de Bignone (1973, p. 110), o qual pensa que a frase comporta um caráter mais genérico, já que tanto em idade juvenil quanto em idade madura importaria ao homem a saúde da alma.

Estando o caminho aberto às pessoas de todas as idades, o texto ganha a aparência de uma exortação que nos conduz a uma interpretação diversa, a qual encobre o interesse

²² Cf. Balaudé (2002).

individual da busca da sabedoria. Conche (1999, p. 216) compara essa afirmação com algumas feitas por Platão, por meio do personagem Cálicles, do *Górgias* (484 c-485 d), e igualmente com afirmações da *República* (VII, 540 a). No primeiro caso, a filosofia não deveria ser exercida pelos homens mais velhos; no segundo, pelos muitos novos. Para Epicuro, finalmente, essa disciplina, como o próprio bem, seria para qualquer idade. Poderíamos mencionar ainda o próprio Pítocles, discípulo de Epicuro (destinatário da *Carta a Pítocles*) que provavelmente morreu aos dezoito anos. De qualquer modo, a referência indireta “ὁ δὲ λέγων [aquele que diz...] ὁμοίως ἐστὶ τῷ λέγοντι [é igual àquele que diz...]” pode retomar algum pensamento comum à época, como ocorre com a citação de Teógenes (passo 126), e isso justificaria as evocações do pensamento platônico da parte de Conche. É possível que Epicuro visasse comparar pensamentos que desconsideravam o alcance da felicidade. Todavia, não podemos indicar com precisão o direcionamento da crítica.

Reale (1994, p. 227) - não obstante acolher a abrangência do termo -, pensa que o discurso de Epicuro rompia antigos obstáculos e barreiras tradicionais da sociedade grega, mas não destruía algumas outras: restavam ainda as barreiras das diferenças naturais. Considera, nesse caso, que um filósofo, na visão de Epicuro, não pode se tornar amigo de todos, mas apenas de quem lhe é semelhante, devido ao fato de haver, para Epicuro, homens que não só não são filósofos mas que também não podem estruturalmente se tornar tais, seja por constituição, seja por raça. Reale, seguindo as considerações de Diógenes Laércio, leva em consideração o passo 117, no qual há a ideia de que o sábio não pode nascer de qualquer constituição física nem de qualquer povo: “Todavia, nem toda constituição corporal nem toda nacionalidade permitem a um homem tornar-se sábio” (οὐδὲ μὴν ἐκ πάσης σώματος ἕξωος σοφὸν γενέσθαι ἂν οὐδ’ ἐν παντὶ ἔθνει). Logo, a *philosophía* não poderia constituir uma mensagem universal, sem discriminação, e nem todos os homens poderiam filosofar.

Seguimos, no entanto, interpretação diversa da apresentada por Reale: salvo essa passagem (passo 122), toda a *Carta* expõe passos que enfatizam seu direcionamento pessoal (isto é, seu destinatário é Meneceu), comportando, inclusive, pronomes e verbos em segunda pessoa do singular (passos 123-4, 133, 135), o que nos indica que o passo 122 não representa uma exceção. Nesse caso, não podemos perder a alusão específica a um domínio

distinto, o domínio de si, o qual determina todo o movimento da *Carta*. Essa interpretação tem respaldo em Clemente de Alexandria (2001), o qual, ao citar o referido passo, substitui o particípio substantivado τὸ ὑγιαῖνον (estar bem de saúde) por um infinitivo (τὸ ὑγιαίνειν), fazendo com que a frase assumira a aparência de um convite pessoal (Cf. Bollack, 1975, p. 256). Temos em vista sobretudo valorizar as características do homem que está no processo de filosofar, a fim de correlacioná-las com outras passagens que evocam a noção de φιλοσοφία (*Sentença Vaticana* 27; 54), de modo a conceder ao passo 122 uma caracterização mais específica do conceito de φιλοσοφία.

Logo, o sentido de φιλοσοφία como saúde da alma remete o interesse individual à prática da sabedoria. O esforço do pensamento, visando à saúde, se afirma sobre o tempo, de modo que o homem, neste aspecto, nunca é impotente. O apelo ao filosofar, ao mesmo tempo que evoca as questões vitais que se ligam à saúde, indica que a atividade filosófica não é gratuita, de modo que as duas causas de desvio da φιλοσοφία, a hesitação ou a fadiga, produzidas por meio das divisões da vida fisiológica, devem ser abandonadas, a fim de que haja lugar ao ato de filosofar. A hesitação do jovem e a fadiga do velho são vistas como pontos contrários à saúde, ambas representando o negativo. A *philosophía*, afirmando-se sobre essas negativas, denota um esforço na aquisição do conhecimento.

A atuação desse saber se dá em função da estabilidade de um não temor (ἀφοβίαν), nesse caso, dirigido ao porvir. Esse destemor é melhor exemplificado no passo 127; aqui, todavia, a ideia é que o exercício filosófico pode compreender o que se passará no futuro; por outro lado, a ideia final do passo ressalta que pode existir um desespero que se opõe a essa estabilidade: πάντα, nesse caso, poderia ser bem traduzido por “qualquer coisa”, indicando a falta de normalidade na vida que gera o desespero. Por outro lado, como a saúde, sob uma perspectiva filosófica, está correlacionada à felicidade, podemos inferir que, com o destemor, surge a saúde esperada; a *philosophía*, nesse caso, deve ser considerada como meio para alcance do fim.

Mas, com essa correlação, Epicuro admitiria que a busca da φιλοσοφία é uma condição *sine qua non* para o alcance da εὐδαιμονία? Ora, mesmo as disparidades entre os intérpretes não nos deixam dúvidas: o filósofo, no início de *Carta a Meneceu*, aproxima tais termos, de modo que se levarmos em conta somente tal passagem podemos obter resposta

afirmativa. Para os nossos objetivos, devemos rejeitar a posição que situe o termo *philosophía* aqui em um sentido mais geral, de *dogma epicurista* ou de um tipo de pensamento que abrangeria a doutrina como um todo.

Mais especificamente, a união entre saúde e pensamento teórico aparece na *Sentença Vaticana 54* (ver Parte II) e em algumas *Máximas* e *Sentenças* nas quais há a ideia da eliminação do temor por meio da ciência da natureza, sendo que a *philosophía* seria pensada em consonância com essa ciência. Mas, em *Carta a Meneceu*, a apresentação da *philosophía* começa e termina nesse mesmo passo; o passo 132 apenas fará menção a essa sabedoria ao ressaltar e comparar a sua preciosidade.

Passos 123-124

À exaltação filosófica (passo 122) seguem-se dois imperativos que complementam a noção de conhecimento teórico; no meio da oração, têm a função de enfatizar a necessidade da ação para o alcance desse saber. Todavia, o corte entre o primeiro passo e o segundo mostra a falta de pretensão de tratar, de maneira exaustiva, os temas em questão. A exposição introduzida por esse corte versa sobre os atributos divinos. A primeira impressão, tendo em vista que a oração principia com um “primeiramente” (πρῶτον) e que Epicuro retoma o que havia dito com um verbo imperfeito (παρήγγελλον), é que Epicuro passará a elaborar assertivas acerca da *philosophía*. Mas os intérpretes entendem que Epicuro está dissertando sobre os deuses²³, visando apresentar as definições do que seria o homem prudente ou do que ele entenderia por *viver prudentemente*. Portanto, quando parecia que Epicuro ia dissertar sobre o *philosophós*, ele traz à tona, indiretamente, evocando os deuses, o *phrónimos*.

A dúvida que se estabelece é se os deuses, na visão de Epicuro, buscariam ainda o conhecimento da *phýsis*. Nesse caso, o motivo de os intérpretes excluírem a *philosophía* do passo em questão deve-se ao entendimento de que os deuses, em seu *modus vivendi*, não filosofariam²⁴. Como a existência dos deuses, nesse caso, está sendo considerada como

²³ Cf. Balaudè (2002).

²⁴ cf. Duvernoy (1993).

desprovida de qualquer predicado ou atributo que não abranja a vida bem-aventurada, poderíamos pensar em seres cujo modo de vida epicurista estaria realizado plenamente. É verdade que os deuses, da maneira como Epicuro os expõe, não cumprem rigorosamente qualquer função física ou metafísica: eles não são princípio do todo, nem têm a função de ordená-lo, nem o estabelecem de maneira teleológica. Por outro lado, não há nenhuma menção clara a uma busca da ciência da natureza (da parte dos deuses) que vise uma contínua compreensão da natureza.

A ênfase, todavia, está no fato de que os deuses existem, e isso é evidenciado em função de todos terem uma representação dos deuses. De qualquer modo, a existência dos deuses comporta uma das questões mais controversas da filosofia epicurista, qual seja, a de saber se eles existem somente enquanto representação, oriunda do pensamento humano, ou se, à semelhança dos homens, existem como seres no mundo²⁵. Mas o princípio de validação da sua existência, por conseguinte, baseia-se na representação deles, já que podemos imaginá-los, de modo que é possível que todo o seu *ser* se esgote, de fato, nesse *ser representativo*²⁶. Nesse caso, a existência dos deuses ilustraria o princípio mais perfeito da autossuficiência, buscada no plano ético, havendo razão para acreditarmos que os deuses, da maneira como os imaginamos, são realmente projeções daquilo que os homens desejam ser.

Por outro lado, a falsa opinião sobre a natureza dos deuses resulta de uma projeção de erros comuns acerca do que seria o modo de vida divino. Meneceu, então, é convidado a aplicar o divino ao deus (περὶ αὐτόν), às suas características verdadeiras. Pensamos que o modo de vida do homem prudente pode ter como referência a noção de deus em seus aspectos autênticos. Considerado como um ser vivo, de um lado, mas incorruptível e abençoado, de outro, o conceito de deus é dado a cada homem como uma visão intelectual: o deus, nesse caso, implica a ideia de uma vida bem-aventurada que, do ponto de vista

²⁵ Cf. Balaudé (1994, p. 29). Há estudos bastante atuais que têm considerado essa temática, como é o caso de Clay (2009, p. 22), o qual expõe diversos significados do termo *deus* no epicurismo, e também Asmis (2009, p. 84), para a qual certas qualificações humanas, no epicurismo, são atribuídas a deus, sendo essa a percepção que os homens possuem do divino. De nossa parte, visamos entender apenas de que maneira a noção epicurista de deus é concomitante à do homem prudente exposta em *Carta a Meneceu*, sem nos adentrarmos pelos pormenores no que toca à validação dessa existência.

²⁶ Cf. Balaudé (1994, p. 28).

ético, está acessível ao homem. Por isso, o desenvolvimento da *Carta* indica que o humano pode ser deus, ou seja, um ser abençoado, vivendo tal e qual. Pensamos não só nessa passagem mas ainda no passo 135, o último da *Carta*, em cujos escritos encontramos a conjunção comparativa ὡς (como), enfatizando a ideia de que é possível ao mortal, de acordo com as circunstâncias, viver como um deus.

Mais uma observação é necessária: a existência dos deuses mostra uma constante preferência (à semelhança da preferência dos homens pela vida) pelo *viver prudentemente*, o que nos remete à φρόνησις. θεοὶ (os deuses), grafado no plural, parece dar ênfase à *existência* da divindade, e não tão somente fazer referência ao conceito. O verbo existir (εἶσίν), que acompanha os deuses, faz oposição ao não existir (εἶσίν οὐκ) que se refere à imagem incorreta da divindade, tida pela maioria dos homens como real. No primeiro caso, o verbo implica a afirmação da existência; no segundo, a negação da definição. Mas o que fica manifesto é que, se os deuses existem, também eles deliberam por meio da φρόνησις, a saber, optam por uma vida bem-aventurada; e, de qualquer modo, mesmo existindo enquanto representação, são eles mesmos o modelo de homem prudente. Logo, não obstante terem atingido a vida almejada, a *phrónesis* nunca deixa de atuar enquanto uma deliberação sobre a própria vida.

Passos 124-125

Depois da valorização da vida prática dos deuses, Epicuro, no passo 124, disserta sobre o vínculo entre vida e morte. A noção genérica de vida é correlacionada às sensações, sendo apresentada juntamente com o seu conceito oposto, que é o de privação dos sentidos. Então, não sendo possível projetar o viver para além dos limites da sensibilidade, a relação entre homem e mundo é tida, unicamente, como sensitiva; por outro lado, se morrer significa não mais sentir, logo, nenhuma vida sobrevém à morte. Mas o que vemos ser frisado no passo é que a ausência de qualquer sensação ou a perda da sensibilidade deve ser contida por um processo maior, e este verdadeiramente experimentado, que é a vida. Logo, não obstante a realidade da morte, enquanto “fenômeno” exterior, manifestar-se nessa privação, ao homem prudente basta a imagem da morte enquanto acontecimento final: a

morte deve ser entendida de maneira semelhante aos desejos naturais e necessários, os quais são acolhidos naturalmente com o discernimento da sabedoria prática.

De nossa parte, pensamos que o grande desafio de Epicuro está em enfrentar a afirmação: todo bem e todo mal residem nas sensações (πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει). A ausência de sensação não pode estar acima, em um grau comparativo, da sensação, não obstante o mal (κακὸν) estar situado no próprio sentir. Pensamos que o passo 132 definitivamente fornece a base de sustentação dessa argumentação: é com a *phrónesis* que a sensação torna-se um bem, de modo que a mais urgente deliberação do saber prático é a que diz respeito à vida e à morte. O passo 125 segue essa mesma direção, ao denotar que a *phrónesis* está ausente quando alguém opta pelo não viver; logo, a *phrónesis* seria a escolha correta do viver (ἐν τῷ ζῆν) e a recusa correta do não viver (ἐν τῷ μὴ ζῆν).

Mas não podemos esquecer que, no passo 124, a *phrónesis* e a *philosophía* são evocadas: uma sabedoria retira do homem o desejo de imortalidade, e a outra o habilita a entender a morte tal como é. A *philosophía* considera a morte como fenômeno, e seu pensamento se dá sem nenhuma experiência do acontecimento-morte, limitando-se à constatação do fato e da sua necessidade; a φρόνησις retira do homem o desejo de um sentir infinito (ἄπειρον), de maneira que ambas atuam conjuntamente, cada qual, no entanto, em sua particularidade. Não obstante o tempo infinito estar sendo combatido tanto pelo saber teórico quanto pelo saber prático, o rigor desse combate é apresentado não em *Carta a Meneceu*, mas nos testemunhos tardios (cf. Parte III).

Passos 126-127

Mas como assegurar que não há nada de terrível na vida (οὐθὲν γὰρ ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν – passo 125) se a própria natureza não aparenta ser a favor da boa condição de vida que os homens tanto almejam? Ou, ainda, como justificar que a vida é um bem a ser requerido sem recorrer à divindade, enquanto entidade interventora ou gratificadora? Essas questões constituem um dos lugares-comuns que são imputados à filosofia epicurista, a qual parece formular uma noção de natureza que não traz muitos benefícios à vida dos

homens, de modo que a técnica se torna mais que necessária à sobrevivência humana²⁷. Ademais, de acordo com as circunstâncias e levando em conta o movimento de geração e corrupção das coisas, proveniente da φύσις, poderíamos formular que Epicuro consideraria o suicídio como um ato sábio, já que a vida seria estabelecida de um ponto de vista bipolar, ora agradável aos sentidos, ora ruim.

Essas questões, no entanto, são enfrentadas no passo 126, ao se considerar que a φρόνησις capacita o homem prudente a escolher viver não por mera aceitação ou por falta de reflexão, mas por entender que há, no viver, o agradável, negando as assertivas que não sustentem a possibilidade de edificação desse saber. A fundamentação dessa ideia se baseia na rejeição de que o cuidado que devemos ter em viver bem (καλῶς ζῆν) seja diferente do cuidado com o morrer bem (καλῶς καταστρέφειν), reservado ao velho, o que fornece à φρόνησις um caráter intemporal que privilegia sua atuação enquanto não houver privação dos sentidos, isto é, morte. Essa interpretação ganha respaldo quando Epicuro evoca indiretamente o pensamento de Teógenes: “Todavia, muito pior é quem diz: bom é não nascer, ‘mas, se já tiver nascido, o melhor é atravessar rapidamente a porta do Hades’”. A referência a um autor que não é filósofo deve-se ao fato de que sua tese, tida com palavras elegíacas, representa uma *posição comum*, de modo que tal argumentação pessimista é

²⁷ A *téchne* em nenhum momento aparece nas cartas transcritas por Diógenes Laércio, nem nas *Máximas*, nem nas *Sentenças*. No entanto, malgrado o *De Rerum Natura* de Lucrecio apresentar pensamentos que, não raro, de acordo com a concepção adotada, fogem à perspectiva filosófica de Epicuro, é no *Livro V* que conseguimos retomar o pensamento epicurista antigo acerca da técnica. Nele, há o desenvolvimento da concepção de natureza enquanto movimento de geração e corrupção das coisas, e da noção de técnica, considerada como uma habilidade ambígua, ora como *ars*, ora como *ratio*, ora como *auxilio*, que pode ou satisfazer às necessidades humanas ou prestar subsídio à destruição. A partir do *Livro V*, 214, encontramos no exemplo das plantações cultivadas a problemática da primeira noção apresentada. As plantações, uma vez cobertas de folhas, ou são abrasadas pelo calor demasiado do sol ou destruídas pelas súbitas chuvas (*imbres*), as quais, aqui, comportam aspecto negativo. Esses exemplos geralmente servem a muitos comentadores para assegurarem que a *phýsis* epicurista é oposta à aristotélica - parece a muitos que Lucrecio considera a natureza enquanto uma força (*vis*) que atua, não raro, em oposição aos homens, de modo a enxergar na técnica a condição para a história humana. Essa interpretação, portanto, costuma ser dirigida à *physiología* de Epicuro por aqueles que intentam mostrar que a noção de natureza no *Livro V* não teve modificações profundas no que diz respeito à tradição epicurista. Nesse contexto, a ênfase em uma total falta de finalidade na natureza epicurista veio, primeiramente, da parte de Bignone, o qual pensava que, para Epicuro, o grande feito da natureza não era o mundo, mas o homem, a quem a natureza deixou a possibilidade de destacar-se por meio da sabedoria (cf. Reale, 1994, p. 241). Nesse sentido, são considerados os testemunhos pessimistas de Lucrecio, sobretudo do *Livro V* (195 – 234), a fim de enfatizar a ideia de que a natureza não parece colaborar na manutenção da vida feliz (cf. Bignone, 1973, v. 2, p. 379-382). Todavia, o próprio Bignone reconhece que a noção de sabedoria prática possibilita ao homem o desfrute da vida prazerosa (1973, v. 1, p. 106), a despeito da temática natureza/homem. Com essa aceção, pois, consideramos os escritos de *Carta a Meneceu*.

posta em degraus: pior do que aquele que reserva a vida à juventude e a morte ao velho é o homem que nega a vida em benefício da não existência. O advérbio “muito” (πολὸν), intensificador da argumentação, denota que a ideia exposta é inteiramente contrária à de Epicuro. Logo, o passo está elaborando uma escala argumentativa de modo a evidenciar considerações sobre o viver que se enquadram em uma perspectiva inaceitável: esse seria o caso de Teógenes, o qual enxerga a vida, de modo genérico, como um mal.

A rejeição definitiva a esse pensamento está no passo 127 (o mais disperso da *Carta*): “Se ele [Teógenes] está convicto daquilo que diz, por que não se retira da vida? Isso está disponível para ele, se ele está firmemente decidido. Mas se ele está brincando, mostra frivolidade diante de coisas que não a admitem”. Teógenes representa um extremo, porque expressa o inverso do pensamento de Epicuro, exaltando a não existência, que se refere à morte. A indagação introduzida denota um problema filosófico: questionar por qual motivo Teógenes não se retira da vida é perguntar, ao menos indiretamente, por que motivo ele escolhe a vida – já que a morte nunca cessaria de ser uma opção. Nesse caso, a φρόνησις epicurista, sobreposta ao pensamento do poeta, indica que não há cisão ou afastamento entre compreender e ser, entre vida contemplativa e vida ativa. A ideia de φρόνιμος (homem prudente), distinta da errância à qual se submeteu Teógenes e aqueles que não raro se conformam em viver sem prazer, destina-se a uma prática de vida incomum, partindo da ausência de uma não autenticidade, de uma recusa à não reflexão e, por consequência, de uma recusa à não afirmação da vida.

A reflexão sobre o homem prudente é encerrada abruptamente no passo 127, e Epicuro, a partir de Μνημονευτέον δὲ ὧς, disserta brevemente sobre sua concepção de futuro. A construção da frase é simples e denota o esforço epicurista para dissertar com clareza. A passagem também nos é importante, já que apresenta como Epicuro pretende estabelecer o presente em relação ao futuro, por meio do saber filosófico. A maior parte dos intérpretes, aqui, pensa que Epicuro está refutando os cirenaicos, cujo mote era μόνον ἡμέτερον τὸ παρόν (somente o presente é nosso)²⁸; há boas razões para tal, já que, em passo

²⁸ A frase inteira diz: (μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν, μήτε δὲ τὸ φθάνον μήτε τὸ προσδοκώμενον). Trata-se de um testemunho de Cláudio Eliano (III d.C.), *Livro 14*, seção 6. São muitos os que pensam que o passo 127 trata de uma posição anticirenaica: cf. Isnardi (1983, p. 199).

137, Diógenes destaca o embate entre Epicuro e cirenaicos em relação ao fato de que, se a carne sofre apenas com o presente, a mente o faz com o passado, presente e futuro. Não visamos, todavia, abordar essa linha argumentativa; queremos pensar exclusivamente como Epicuro formula sua concepção de futuro.

Parece-nos claro que o futuro, de maneira geral, não está sendo tido como *necessário*. Em primeiro lugar, não obstante a estrutura verbal elíptica da primeira oração adquirir inevitavelmente destaque na tradução, não há ênfase, no original, sobre o verbo *ser*, de modo que a atenção recaí sobre o advérbio πάντως. Se o excluirmos da frase, ela não terá muito sentido (o futuro não é nosso... o futuro não é não nosso); se excluirmos a negativa, tampouco o fará (o futuro é nosso... o futuro é não nosso). Como a noção de *inteireza* está sendo usada primeiramente com o verbo esperar (προσμένωμεν) e, em seguida, com o particípio futuro de εἶμι (πάντως οὐκ ἐσόμενον), temos duas leituras para o que Epicuro queria dizer por “o futuro não é completamente não nosso”:

- a) o futuro não está, de nenhuma maneira, fora do nosso alcance
- b) o futuro não está integralmente fora de nosso alcance.

No primeiro caso, a negação está reforçada pela locução adverbial e diz respeito à ideia de *não nosso*; no segundo caso, a negação se refere ao grupo *completamente não nosso*. O pronome possessivo (nosso), nos dois casos, remete-nos ao pronome pessoal *nós*, o qual, no passo 133, é tido enquanto possibilidade de fuga da necessidade dos naturalistas, isto é, é tido como aquilo que nós deliberadamente fazemos, de modo que se refere à ação propriamente humana. Logo, quando o futuro é nosso, temos de agir (leitura a); quando ele é parcialmente nosso, podemos ter a esperança de agir (leitura b). A diferença de leituras deve-se ao fato de que a oposição se estabelece entre o positivo e o parcial, mas não entre o positivo e o negativo, que seria a inação.

Todavia, mesmo se tomássemos o passo enquanto fruto da discussão com os cirenaicos, a leitura *b)* parecer-nos-ia ainda a correta, pois, do contrário, a frase que acompanha a oração final ficaria sem sentido; dificilmente conseguiríamos traduzir, com coerência, os dois advérbios finais. Logo, pensamos que Epicuro está descartando a ideia de

que o futuro é *necessário*, a saber, algo que não pode deixar de ser nosso, e considerando-o como contingente. Mas assumir essa posição nos traz imediatamente um problema: ao estabelecer o tempo futuro de tal forma, Epicuro só poderá admitir verdades seguras que dizem respeito ao tempo presente? É verdade que o epicurismo prenuncia muitas declarações acerca de eventos que realmente acontecerão em algum tempo futuro. É o caso do quinto livro do *De Rerum Natura* que, tendo por objeto as leis da criação, assegura que o mundo perecerá, assim como tudo o que é feito de partes e membros perecíveis. Nesse caso, a tese da contingência do futuro não pode ser assumida sem considerarmos o modo como o epicurismo elabora asserções que prenunciam o que está por vir. Os testemunhos tardios podem nos auxiliar nessa temática, pois trazem informações preciosas sobre como o epicurismo, por meio do saber teórico e prático, consegue assegurar ao sábio a deliberação sobre os desejos visando o futuro, sem depreciar o rigor do pensamento filosófico (cf. Parte III).

Ainda no mesmo passo, a partir de Ἀναλογιστέον δὲ ὅς, Epicuro não faz uma distinção essencial entre os diferentes tipos de desejos. A ideia é que todo desejo é basicamente um desejo de prazer, ou seja, um desejo que visa suprimir, mesmo que minimamente, a dor. Assim, todo desejo visa o bem, mas nem todos os desejos são calculados por meio da sabedoria prática, de modo que nem sempre permitem realizar efetivamente o bem, ao qual se destinam. Pensamos, com Balaudè (1994, p. 27), que é necessário manter a idéia de *neutralidade axiológica do desejo*²⁹, que não tira o seu valor definitivo, mas apenas o de seu objeto³⁰. Então, é possível estabelecer um princípio de classificação dos desejos, considerando a sua finalidade. Nesse caso, a categoria mais urgente de desejos necessários é dividida em três "alguns são necessários para a felicidade, outros para a ausência de perturbação do corpo, outros para a própria vida." Aqui, pensamos que os desejos que são para a vida (αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν) são os que denotam a maior urgência da *phrónesis* em seu processo deliberativo, porquanto dizem respeito à

²⁹ Cf. Balaudè (1994, p. 27).

³⁰ Para outra interpretação, cf. Moraes (2006, p. 38) o qual alega que certos desejos, vindos de opiniões vazias, não correspondem a nenhuma solicitação do corpo.

afirmação das sensações, à semelhança do que expusemos no passo 124, em função da preservação da vida.³¹

Passos 131 - 132

O passo 131 denota o alcance do saber prático em relação à satisfação humana. Aquele que possui uma opinião vulgar, opinião essa que não clarifica o que vem a ser uma vida de prazeres contínuos, acolhe de maneira imediata os deleites que lhe são apresentados. As δόξαι (opiniões), consideradas negativamente por Epicuro nesse caso, mantêm-se contínuas na vida libertina. Contra elas, há a evocação do λογισμός (cálculo) no passo 132, raciocínio sóbrio que possibilita uma reflexão acerca das necessidades humanas. Este não apenas expulsa as opiniões que perturbam a alma mas ainda determina a escolha e a recusa do corpo, posto que os prazeres, por si mesmos, não são suficientes à geração de novos prazeres. A valorização desse cálculo deliberativo está no mesmo passo, no qual a definição de φρόνησις é apresentada.

A construção da frase inicial “de tudo isso” (Τούτων δὲ πάντων – difícil saber até onde vai a abrangência dessa citação) retoma a ideia de λογισμός, alegando que a φρόνησις é seu princípio e seu supremo bem, de maneira que o raciocínio deliberativo mencionado está incluído no projeto dessa sabedoria. A questão proposta passa a ser como tornar possível o viver bem, de acordo com um raciocínio clarificador, atuando na triagem dos desejos que almejamos realizar e, ainda, conferindo ao homem a ligação direta do prazer com as virtudes. Adotamos a interpretação de que essa ligação existe não porque prazer e virtude confundem-se mutuamente, mas porque o valor das virtudes, enquanto resultante do λογισμός, está em garantir um estado de prazer contínuo. Isto é: no momento em que a vida sábia se torna boa e justa, a reciprocidade entre prazer e sabedoria prática implica a relação entre virtude e prazer. Nesse caso, não adotamos a posição de Julia Annas (1993) a qual pensa que a virtude em Epicuro, enquanto uma parte da felicidade, pode ser requerida *por si mesma* (p. 339). Essa temática, é verdade, tem respaldo nos comentários de nosso século. O’Keefe (2001, p. 11) pensa que as virtudes são valoráveis apenas instrumentalmente;

³¹ Aqui, discordamos de Balaudè (1994, p. 27), para o qual não há uma escala nessa categoria de desejos.

Urstad (2010) defende igualmente essa posição, alegando que ser virtuoso não significa necessariamente estar livre de tormentos físicos e mentais, já que prazer e virtude comportam noções distintas (p. 6). A posição de O’Keefe e Urstad é também a nossa.

No passo 132, a conjunção καί (καὶ τὸ ζῆν ἠδέως...), que denota a circularidade da frase, enfatiza o fato de que o prazer não pode ser vivido sem todas as virtudes. Acerca de tal mote, o mesmo decorre no comentário de Diógenes Laércio, no passo 138, no qual vemos o adjetivo μόνην fazer referência à união do prazer com a virtude, enquanto condição *sine qua non*. A φρόνησις, então, considerada como matriz de toda e qualquer virtude, certifica que toda ação tida como sábia e virtuosa cumpra o seu caráter moderante, o que a torna reguladora da alma e de qualquer reflexão ou pensamento concernente aos desejos. Em perspectiva temporal, o homem manter-se-á sábio assegurando-se na φρόνησις e será φρόνιμος enquanto garantir que a vida, a despeito de suas dissensões, seja requerida como um bem.

É no passo 132 que a famosa comparação entre *phrónesis* e *philosophía* ocorrerá. Ei-nos portanto no âmago do problema. Pensamos que Epicuro, no passo em questão, distancia-se de outros filósofos que trataram da φρόνησις por atribuir a esta a primazia sobre outros saberes. No entanto, concordamos inteiramente com Bignone que, em se deparando com o problema da degradação da φιλοσοφία e da valorização da φρόνησις, confessou: “essa degradação da φιλοσοφία [em Epicuro] sempre me pareceu uma estranha asserção” (1973, p. 105). Essa estranheza, é verdade, suscita fecundas interpretações.

Devemos lembrar que, do ponto de vista histórico-filosófico, a *phrónesis* não tem grande destaque em filósofos que trataram do epicurismo, muito devido à escassez do termo no próprio corpus epicurista. Marx (1979, p. 23; 1975, p. 26), ao discorrer sobre o materialismo antigo, apenas lembra que a *phrónesis*, para Demócrito, seria correspondente à sensação (αἴσθησις), sem mencionar o significado do termo para Epicuro. De nossa parte, poderíamos acrescentar a essa consideração marxiana o fato de que a fórmula de Demócrito <a sensação é a *phrónesis* - und die αἴσθησις ist die φρόνησις> não faz sentido no materialismo de Epicuro, posto que Epicuro, de acordo com o testemunho de Sexto Empírico (Adv. Math. VIII, 9), afirma que as sensações são ausentes de razão e de

raciocínio: a sensação é ἄλογος. Então, nem a *phrónesis* pode ser tida como sensação, nem a sensação pode ser uma razão (ou opinião), como Demócrito, segundo Marx, pensa.

Quanto aos intérpretes, existe uma polêmica acerca da melhor tradução para a frase comparativa do passo 132. Estudiosos importantes do epicurismo, como Bailey (1989), Boyancé (1968) e Conche (1999), traduziram a referida passagem da seguinte maneira: “a φρόνησις é mais preciosa do que a própria φιλοσοφία”. Essa tradução, em nosso século, é aceita por muitos. Nos comentários de Miguel Spinelli (2012), por exemplo, há a negação de que Epicuro não tenha situado a φρόνησις acima da φιλοσοφία, porquanto, sendo uma razão particularmente humana, ela tornar-se-ia o “ponto de partida” da filosofia (p. 78). Esse comentário é parecido ao que lemos recentemente em O’Keefe (2009, p. 150) o qual pensa que o conceito de *prudência* comporta uma primazia sobre os demais porque trata de uma sabedoria nitidamente humana. Logo, para ambos, esse seria o melhor modo de situar a φρόνησις no passo 132.

Por outro lado, Arrighetti (1992), Bollack (1975), Balaudé (1994), divergem de tal tradução, por utilizarem de preferência esta: “(...) por isso também o que a φιλοσοφία tem de mais precioso é a φρόνησις (...)”. Os que optam pela segunda tradução discordam da ideia de que a φρόνησις esteja, em grau de importância, acima da φιλοσοφία, já que a sabedoria oriunda da φιλοσοφία, nesse caso, englobaria a sabedoria que provém da φρόνησις. A maioria dos comentários feitos em nosso século não opta por esta tradução. Uma das exceções, contudo, é Markus Figueira da Silva (2003), para o qual na *Carta a Meneceu*, nas *Máximas* e nas *Sentenças*, não há considerações desfavoráveis à *philosophía*: o passo 132 apenas denotaria uma valorização da *philosophía*, em concordância com outras passagens do corpus epicurista nas quais há menção a esse tipo de saber (p. 83).

Sanctis (2010, p. 77), levando em conta a *Ética a Nicômaco*, elabora uma aproximação e ao mesmo tempo um afastamento do pensamento epicurista (passo 132) em relação ao aristotélico. Sanctis considera que a sabedoria, para Aristóteles, resulta de uma virtude que tem como objeto o contingente, que diz respeito à alma e mais precisamente à parte opinativa da alma (μέρος δοξαστικόν), já que a parte opinativa da alma se refere às

coisas que podemos mudar (1140b 24-28)³². Ademais, considerando que no início de *Ética a Nicômaco* (1103a 16-19) há a afirmação de que todas as virtudes éticas derivam inteiramente do hábito (ἐξ ἔθους περιγίνεται), embora não nasçam em nós por natureza (οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται), porque nada do que é por natureza pode assumir um hábito diverso, ao contrário das virtudes dianoéticas que necessitam de um processo pedagógico (διδασκαλία) para seu fortalecimento (1103a 1-3), podemos crer que Aristóteles atribui apenas ao homem honesto (σπουδαῖος), o que já possui todas as virtudes, a essência da sabedoria.

Então, Epicuro (passo 132), aproximando-se da ética aristotélica, enfatizaria o componente prático da sabedoria. A sabedoria seria equivalente ao bom senso, porque por meio da sabedoria se realiza o fim que se tem em vista (ο μακαρίως ζῆν). Por outro lado, o afastamento de Epicuro em relação a Aristóteles estaria no fato de que a razão prática se torna, para Epicuro, um meio reflexivo para alcançar o fim último da vida, de modo que Epicuro (passo 132) dirigiria seu pensamento ao homem em geral, e não necessariamente ao homem σπουδαῖος, o interlocutor privilegiado de Aristóteles. Pouco a pouco, o pensamento epicurista levaria seu destinatário a encontrar no modelo ético de homem por ele proposto o exemplo concreto e eficaz de homem superior (κρείττων), carregando a convicção de que tudo está sob seu domínio, mesmo quando diante da instabilidade dos eventos e da irresponsabilidade da necessidade. Nesse caso, o sábio epicurista (passo 135), devido à sua capacidade autárquica, preferirá ser sabiamente infortunado a tolamente afortunado. Por isso, Epicuro convida seu destinatário a descobrir o divino que há dentro dele: a contínua meditação dos preceitos só pode conduzir os epicuristas ao ὁμοίωσις θεοῖς. A parte conclusiva da *Carta a Meneceu*, com tom vibrante, assumiria, nesse caso, o cenário de *vade mecum* universal.

Ao contrário do sistema descritivo que caracteriza a ética de Aristóteles, por meio do qual, segundo Sanctis (2010), a virtude não pode ser ensinada nem ser considerada um bem segundo a natureza, a ética de Epicuro, evidentemente prescritiva, admitiria como possível o ensinamento da virtude, enquanto ἀγαθὰ κατὰ φύσιν. Logo, a posse das virtudes se daria por meio do hábito e sobretudo por meio da aplicação e da meditação dos preceitos

³² Cf. também essa formulação em Perine (2006, p. 25).

fornecidos por uma *philosophía* terapêutica - a *phrónesis* se torna, nesse caso, uma virtude universal educativa. É verdade que Sanctis (2010, p. 80) também reconhece que Epicuro, ao formular o passo 132, queria dar ênfase a uma qualidade (mais particular) que ele pensava ser agradável e indispensável ao projeto de sábio epicurista. Mas os homens em geral, a seu ver, portando o ensinamento dos sábios (inclusive os ressaltados por Diógenes Laércio antes da transcrição de *Carta a Meneceu*) seriam capazes de adquirir todas as outras virtudes que derivam da prudência e de alcançar o critério moral que devia ser seguido no Jardim.

Logo, para responder à pergunta “por que Epicuro julga a *phrónesis* superior à *philosophía*?” Sanctis elabora os argumentos de que: i) a sabedoria prática epicurista teria um valor fundamental e principal na vida humana e, por isso, transcenderia a *philosophía*; ii) a superioridade existiria já que a sabedoria prática faria nascer as outras virtudes, ensinando que um homem não tem uma vida digna sem esse saber, que se ordena em conjunto com o bem moral e a justiça. Nesse último caso, há a valorização do particípio διδάσκουσα (sobretudo tendo em vista o que Filodemo diz a respeito em PHerc. 1471, cf PARTE III), que denota que a *phrónesis*, além de ensinar a perfeita forma de vida, é tida como a mãe de todas as outras virtudes, um fato que por si só confirmaria a sua superioridade.

Bollack (1975, p. 130) pensa semelhantemente a Sanctis: fazendo referência a Aristóteles, diz que a *phrónesis* epicurista seria equivalente aos textos tratados por Aubenque (1997), em *A prudência em Aristóteles*; logo, Epicuro não visava se contrapor à proposta de *Ética a Nicômaco*.

De nossa parte, concordamos parcialmente com Sanctis. O argumento de que Epicuro pretendia opor-se a Aristóteles (e também a Platão) apenas para não adotar os vocabulários técnicos e as concepções de seus predecessores não nos parece fiel à tradição epicurista quando consideramos não apenas os textos de Epicuro mas ainda os do epicurismo tardio - de Porfírio, Filodemo etc. (ver Parte III) -, filósofos que, a nosso ver, adotaram concepções alheias aos textos remanescentes de Epicuro, ora criticando-as, ora incorporando-as à doutrina. Mas, sem termos a pretensão de desvalorizar a virtude educativa da *phrónesis*, ainda pensamos não ser uma boa opção o argumento de *vade*

mecum universal, posto que, à semelhança do que expusemos sobre o passo 122, o passo 132 também visa precisar o sentido de saber prático e, por consequência, de *phrónimos*. Pensamos, ao contrário de Bollack, que Epicuro visava contrapor-se à famosa afirmação do Livro VI de *Ética a Nicômaco* (1145a6): “além disso, a *phrónesis* tampouco é mais importante que a *sophía* - ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ’ ἐστὶ τῆς σοφίας”.

Adiante, acerca do grupo *todas as outras virtudes* (αἱ λοιπαὶ πᾶσαι ἀρεταί – passo 132), que acompanha o termo *phrónesis* (passo 132), consideremos um testemunho de Ateneu (Usener, fr. 70). Uma análise geral de Epicuro sobre a virtude seria apresentada tanto nas obras epicuristas *Sobre a justiça / Sobre a virtude* como na *Sobre o fim*, da qual provém a citação de Ateneu (Usener, fr. 70).

O bem moral, as virtudes e os valores desse gênero, devem ser honrados se visam o prazer; quando, por outro lado, assim não procedem, devem ser rejeitados.

τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιουτότροπα, εἰάν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· εἰάν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν εἰατέον.

Para além da interpretação oferecida por Ateneu segundo a qual a virtude, ironicamente, se apresenta como uma mulher escrava (θεράπεινα) do prazer, é verossímil crer que Epicuro, tanto no passo 132 quanto na citação acima, se limita a atribuir uma estima importante seja ao belo moral (καλόν), que supostamente teria sido desconsiderado no Jardim, segundo o testemunho de Cícero (De finibus, II 15, 48 = fr. 69 Us.), seja a todas as outras virtudes, na medida em que servem de guia para o correto fim, o prazer estável. Por outro lado, εἰάω (na forma de adjetivo verbal), na citação de Ateneu, acompanhado de χαίρειν, indica o desejo irônico de que a coisa indesejada (valor, bem, virtude – desprovidos de prazer) desapareça. Em todo caso, levando em consideração tanto a citação de Ateneu quanto o passo 132, cremos que a *phrónesis*, não sendo tratada exclusivamente no campo do essencial, não desconsidera as *outras virtudes* (não urgentes), que serão analisadas no epicurismo tardio (cf. PARTE III).

Lembremos que Bollack (1975), ao analisar o passo 132, foi o primeiro a mudar o termo *philosophía* de um genitivo para um nominativo. Mas, desde a Renascença, podemos

ler nas edições o genitivo φιλοσοφίας como complemento do comparativo: nas traduções em latim de Traversari (cf. Bollack, 1975, p. 130 - quodcirca philosophiam quoque prudentia antecellit) e de Gassendi (1964, p. 49 - mereturque adeo prudentia honorem prae ipsa philosophia). Todavia, Meibom (1908, p. 658), no século XVII, “aproximando-se” da interpretação de Bollack, substantivou o comparativo (διὸ καὶ τῶν ἐκ τῆς φιλοσοφίας ἀγαθῶν τὸ τιμιώτερον - quodcirca ex philosophiae bonis prudentia antecellit); nas palavras de Bollack (1975, p. 130), é provável que Meibom tenha sido o único a manifestar algum *escrúpulo* em relação ao texto. Para Bollack, portanto, φιλοσοφία, no nominativo, é o sujeito de uma proposição na qual φρόνησις é o atributo, e o comparativo, neutro com valor adverbial, diz respeito a ὑπάρχει; logo, se o maior dos bens é a *phrónesis*, a *philosophía* excede a si mesma ao atuar com a sabedoria prática.

Malgrado estarmos munidos de tais precauções, nossa preferência pela primeira interpretação é sustentada por entendermos que, ao fazer uso do comparativo τιμιώτερον (mais preciosa), Epicuro considera a φρόνησις e a φιλοσοφία como sabedorias distintas, não tentando mostrar que elas se confundem em um plano conceitual, mas que cada qual assume uma posição na vida do sábio. Pensamos que o passo 132 apresenta uma *surpresa* ao leitor em forma de ressalva ao que havia sido dito anteriormente, pois, em uma leitura mais imediata da *Carta*, o leitor não espera considerações negativas referentes à *philosophía*. Por outro lado, não pensamos que, com a valorização da φρόνησις, Epicuro está optando por uma certa forma de ação, o que o tornaria um moralista, e “nada além disso”, como quer Bollack (1975, p. 130). Parece-nos que a menção à sabedoria prática denota a urgência da afirmação da vida; logo, a ideia de que não é possível viver prazerosamente sem *phrónesis* revela que a afirmação mais imediata dos sentidos (cf. passo 124), a despeito de esses comportarem a ambiguidade prazer/dor, é o mais essencial na ideia de sabedoria, o que não submete a *philosophía* a um plano intermediário: o comparativo de superioridade denota, em todo caso, a verdadeira qualidade do saber teórico e prático³³.

³³ Mesmo se adotássemos a tradução e interpretação de Meibom e de Bollack, teríamos de afirmar, de qualquer modo, que a *philosophía* torna-se verdadeiramente o sumo bem incorporando a *phrónesis* em seu projeto de sabedoria, o que não excluiria a interpretação que propomos aqui.

A *phrónesis* ajusta os meios (correspondentes às virtudes) ao fim (correspondente ao prazer), e efetivamente torna possível a continuidade do estado de prazer que define o bem. A implementação da prudência assume o exercício das virtudes e, portanto, faz com que a vida prudente se realize como vida boa e justa; logo, a reciprocidade entre o prazer e a prudência implica a reciprocidade entre a virtude e o prazer.

Passos 133-134

Levando em conta a atuação desses saberes, vemos menção a um “homem superior” no passo 133 de *Carta a Meneceu*. Seria tal homem o φρόνιμος ou a junção do φρόνιμος com o φιλόσοφος? A exposição epicurista parece destacar, de maneira resumida, tanto as características do filósofo quanto as do homem prudente, considerando-as simultaneamente ao elaborar a definição de sábio, o que corresponde ao que expusemos no passo 132: Epicuro não apresenta desprezo pelo conhecimento teórico. No entanto, tanto no passo 133 quanto no passo 134 notamos um desprezo notório de Epicuro pelos naturalistas (φυσιολόγοι) que aceitam o destino como real, alegando que é melhor crer nos deuses do vulgo e ser um homem com conhecimento superficial do que ser um φυσιολόγος que explica o mundo de maneira fatalista, sustentando que tudo ocorre por necessidade. A preferência pelo não conhecer, ou pelo conhecer mitológico, situa o ignorante acima do “sábio” que não é φρόνιμος, ou acima daquele que não possui as qualidades filosóficas concomitantes à saúde da alma. Eis o momento em que Epicuro pensa que sem a possibilidade de deliberação sobre os desejos ficamos sem a capacidade de decidir segundo a nossa própria vontade; é a *phrónesis* que nos remete a essa liberdade. Mas devemos recorrer às *Máximas* e às *Sentenças* para entender a continuidade dessa crítica, a saber, a crítica à ciência da natureza.

3. Parte II:

Phrónesis e Philosophía nas Máximas e Sentenças

Não adotamos um quadro esquemático de ligações entre as *Máximas* e as *Sentenças* que alguns tradutores e intérpretes costumam indicar³⁴. Dentre as traduções mais recentes, algumas contentam-se em verter as *Máximas* e *Sentenças* sem se preocupar em subdividi-las em tópicos. Balaudé (1994) indica os principais temas em que as *Máximas* se agrupam, sem situá-las num esquema classificatório baseado na posição de cada uma no interior da coletânea. Vale mencionar que também ele considera a *Máxima V*, sobre a qual dissertamos inicialmente, um tópico exclusivo (que seria o da virtude), que aproximaria as *Máximas VI, VII, XIII, XIV, XXXIX, XXIX, XXX* (supressão dos temores e a segurança), assim como as *Máximas XV, XXI, XXVI, XXIX, XXX* (os desejos, o limitado e o ilimitado). Goldschmidt, por outro lado, considerando que a *Máxima V* enfatiza a determinação recíproca dos meios e do fim supremo, vincula esta *Máxima* à *VI*, que trata dos meios de viver em segurança entre os homens, introduzindo nesse caso o tema da justiça e do direito³⁵. Nesse caso, preferimos não adotar uma ordem por razão, de modo a fazer a análise de cada *Máxima* e *Sentença* de acordo com o nosso interesse na exposição da *phrónesis* e da *philosophía*.

3.1 Máxima 5; Sentença Vaticana 5, 28

Não é possível viver prazerosamente sem viver com prudência, beleza e justiça, <nem viver com prudência, beleza e justiça> sem viver prazerosamente. Aquele que não possui aquilo de acordo com o qual é possível viver com prudência, beleza e justiça, não pode viver com prazer. (*Máxima 5*. Trad. nossa)

Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως. ὅτω δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει ἐξ οὗ ζῆν φρονίμως, καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.

³⁴ Cf. Bailey (1989); Bollack (1975).

³⁵ Cf. Moraes (2006, p. 5-10).

Não é possível viver prazerosamente sem viver com prudência, beleza e justiça; quando não há isso, não é possível viver prazerosamente. (*Sentença Vaticana 5*)

Οὐκ ἔστιν ἠδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως· ὅπου δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐκ ἔστιν ἠδέως ζῆν.

A *Máxima* em sua primeira parte reproduz a frase do passo 132; todavia, o aspecto comparativo de saberes, apresentado no passo, é excluído. Se no passo 132 Epicuro, a nosso ver, expõe um conteúdo reduzido para alcançar o essencial, aqui, elabora uma formulação ainda mais sintética, já que nas *Máximas*, assim como nas *Sentenças*, a intenção é reproduzir um conteúdo complexo em um mínimo de palavras. Lembremos que Cícero (*De Finibus*, I, 18, 57) reproduz a ideia da *Máxima*, mas não a comenta, de modo a elucidá-la: “non posse iucunde uiui nisi sapienter, honeste iusteque uiuatur, nec sapienter, honeste, iuste nisi iucunde - [Epicuro declara] que não é possível viver agradavelmente, se não se vive sábia, honrada e justamente; nem sábia, honrada e justamente, senão agradavelmente” (Trad. Lima, 2004, p. 160-161). De qualquer modo, pensamos que o que é enfatizado, em ambos os textos, é o *viver prazerosamente* (por meio da *phrónesis*), aqui acompanhado da justiça, da beleza etc., mostrando a impossibilidade de haver a *vida* que Epicuro propõe sem o conjunto de valores ensinado pela *phrónesis*.

Mas haveria, a nosso ver, outra hipótese para a elaboração dessa *Máxima* e dessa *Sentença* que não a hipótese da redução do dizer (que visaria uma formulação mais sintética da obra epicurista): o epicurismo tardio pode ter se esquivado da polêmica entre sabedorias proposta por Epicuro, a fim de enfatizar que o mais importante é a ênfase na vida de prazer. Um contra-argumento ainda poderia ser evocado, o de que a exclusão da frase comparativa da *Máxima* e da *Sentença* mostraria que Epicuro não visava comparar saberes em *Carta a Meneceu*; todavia, também a *philosophía* não está presente nessas citações, o que contribui para não levarmos essa tese adiante.

Essa apresentação epicurista da vida humana como um absoluto encontra respaldo na *Sentença Vaticana 38*, na qual Epicuro expõe repúdio ao ato de suicidar-se: “É

inteiramente pequeno aquele ao qual muitas razões são boas para sair da vida”³⁶. A afirmação irônica que liga μικρός (pequeno) com παντάπασιν (inteiramente) nega a proposição contraditória que diz acerca da magnitude do suicídio, posto que para a maioria dos homens retirar-se da vida é um ato difícil. Logo, se a pusilanimidade absoluta se manifesta na decisão de se matar, não é que não existam razões para fazê-lo, mas a grandeza é vista no momento em que tais são negadas, tendo em vista as outras razões, que são boas, para optarmos pelo viver. Essa valorização da vida em Epicuro é mencionada igualmente por Diógenes Laércio, no *Livro X*, passo 119, alegando que Epicuro pensava que quem foi privado do sentido da visão não devia desesperar-se. Pensando na importância de tal sentido à antiguidade helênica, percebemos que, mesmo na pior circunstância, o homem deve optar pelo viver³⁷, o que denota a primazia do sentir sobre o não sentir.

As sensações, é verdade, podem resultar em dois estados antagônicos, o prazer e a dor, um se identificando com todo o bem e o outro com todo o mal. O prazer, apresentado no passo 129 como o primeiro bem (ἀγαθὸν πρῶτον), é na realidade uma sensação agradável, a qual constitui a tão conhecida vida prazerosa³⁸. Há um esforço na feitura de uma aproximação entre o prazer e a felicidade (εὐδαιμονία), entendendo ambos em continuidade na vida do φρόνιμος. As respostas às perguntas: “É possível a εὐδαιμονία? Se possível, como o homem pode alcançá-la?” podem ser encontradas sem grande dificuldade em *Carta a Meneceu*, notando que a εὐδαιμονία só se torna possível àquele que age segundo a φρόνησις e o λογισμός. Mas, por outro lado, a noção de εὐδαιμονία, nas *Máximas e Sentenças*, também está correlata à de φιλοσοφία, e tal encadeamento não denota uma compreensão fácil, posto que a maneira como Epicuro estabelece o

³⁶ Lendo com Bollack (1975, p. 477). Μικρὸς παντάπασιν, ἧ πολλὰι αἰτίαι εὐλογοὶ εἰς ἐξαγωγήν βίου.

³⁷ Essa interpretação ganha respaldo ainda no epicurismo tardio, quando Lucrécio utiliza diversos vocativos no início do *Livro I* do *De Rerum Natura*, a fim de prestar homenagem à deusa Vênus. Se podemos interpretar tais exaltações como licença poética, podemos, com outra visão, complementar essa justificativa alegando que tal deusa representa a vida em seu sentido mais amplo, porquanto, em sentido mitológico, por ela que foi criado tudo o que vive; daí, inclusive, Lucrécio chamá-la de Venus criadora (alma Venus).

³⁸ A “vida prazerosa” aparece nos textos ora como μακάριος ζῆν (vida feliz), ora como ἡδεως ζῆν (vida de prazer), de modo que o termo ἡδονή (prazer), no corpus epicurista, geralmente vem acrescido de outros dois termos (βίος e ζωή), que significam *vida*, o que nos faz pensar que o primeiro bem não é tão somente o prazer, mas a vida prazerosa. Cf. Moraes (2006, p. 22-3).

conhecimento da natureza (φύσις) em relação à vida prazerosa é objeto de discussão, o que nos leva ao estudo tanto da φυσιολογία quanto da φιλοσοφία.

3.2 Sentença 45

A ciência da natureza não forma fanfarrões, nem tagarelas profissionais, nem exibidores de uma cultura que impressiona a multidão, mas homens indomáveis e independentes, que se vangloriam dos bens que lhes são próprios e não daqueles que são oriundos das circunstâncias.

Οὐ κόμπους οὐδὲ φωνῆς ἐργαστικούς οὐδὲ τὴν περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδείαν ἐνδεικνυμένους φυσιολογία παρασκευάζει, ἀλλὰ σοβαροὺς καὶ αὐτάρκεις καὶ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς, οὐκ ἐπὶ τοῖς τῶν πραγμάτων μέγα φρονοῦντας.

Esta *Sentença* retoma a φυσιολογία em Epicuro. Os editores se situam sobre o texto de três maneiras. Ou corrigimos ἀλλὰ σοβαροὺς adotando um adjetivo completamente diferente, como é o caso de Usener (1888, p. 194) - ἀλλ' ἀφόβους - e de Gompersz (1888, p. 202-10) - ἀλλ' ἀθούρους -; ou lemos ἀλλ' e a forma privativa do adjetivo (ἀλλ' ἀσοβάρους) sem ter em conta o espírito ou o acento, com Leopold (1910, p. 67) e Von der Mühl (1996, p. 65); ou mantemos o aspecto literal do texto, concedendo a σοβαροὺς o sentido de não temeroso e, por consequência, bravo, intrépido (farouche – Bollack; fier - Conche).

De nossa parte, pensamos que σοβαροὺς deve estar vinculado a καὶ αὐτάρκεις, que o esclarece e lhe fornece um fundamento, já que haveria dois requisitos a se alcançar (σοβαροὺς καὶ αὐτάρκεις); por outro lado, o grupo de μέγα φρονεῖν é dividido em uma boa e uma má soberba (os bens que são próprios e os bens das circunstâncias). Nesse contexto, atribuir a σοβαροὺς o sentido de *desdém* não é conveniente à doutrina epicurista.

Podemos ver nessa máxima a crítica da retórica, considerada também pela tradição doxográfica e crítica da obra epicurista, como Diógenes Laércio (X, passo 118), Plutarco (*Contra Colotes*, 1127 A) etc. Trata-se de uma tradição que enxerga a imagem de um Epicuro que rejeitaria a arte do discurso como tal. Mas notemos que a proposta epicurista,

ao descrever a φυσιολογία, é combater a eloquência epidíctica que, por vezes, também se relaciona à *paideia* grega, como ressaltava Diógenes Laércio (X, passo 121). A ciência da natureza substitui tal eloquência, o que aumenta, como é dito na segunda parte da *Sentença*, o poder do indivíduo em relação àqueles que propagam o alcance da palavra vazia, palavra essa despendida ou dominante pela cultura. A *physiología* verdadeira não é subordinada à *paideia* nem à cultura, nem mesmo orientada para a dominação de um outro: ela seria dominante pela força que fornece ao si, ideia que se nota também na *Máxima 11*³⁹. Nesse caso, os três termos da segunda parte da *Sentença*, que indicam que o rigor do *si* não é vaidade, que a suficiência não é mesquinhez e que o orgulho é resistente, porque reage à palavra vã, transformam a opinião que alguém tem de si mesmo - aquilo que ela pode ter de vã -, em consciência legítima, pela referência a uma ciência da natureza autônoma. Isso indica que a excelência não é pública, mas contrária aos valores inculcados. Daí talvez a dificuldade, sentida por todos os comentadores, em entender o termo *σοβαρός* com o sentido de "feroz". O tipo de independência impetuosa se opõe tanto à figura do arrogante e prepotente quanto à do homem *sociável* que está submetido a uma cultura que não o conduz aos bens que lhes são próprios (*ιδίους αγαθοῖς*).

Feitas essas observações sobre a *physiología*, passemos para a análise da *philosophía*.

3.3 *Sentença 27, 54; Máxima 11, 12*

Ainda que em todas as atividades, depois de se atingir o objetivo, o fruto venha dificilmente, para a filosofia a satisfação vem com o conhecimento. Com efeito, o desfrute não vem depois de aprender, mas o aprendizado e o desfrute ocorrem juntos.⁴⁰ (*Sentença 27*)

Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθεῖσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.

³⁹ Cf. Bollack (1975, p. 494).

⁴⁰ Lendo com Bollack (1975, p. 457).

Eis novamente a evocação da *philosophía*. Concordamos com a interpretação de Bollack (1975, p. 457), de que τελειοῦμαι, na voz passiva, significa “atingir a maturidade” e também se refere às plantas. A ideia de perfeição que o verbo implica é inseparável da duração que ocupa o desenvolvimento da frase. Nesse caso, a metáfora do fruto ilustra-se pela antífrase: se, nas práticas, o resultado deferido depende de um período de espera, que tem seu modelo no ritmo das estações, a φιλοσοφία, que vive do instante, está na fase madura. A busca, seja lá do que for, sendo mantida sob dificuldade, indica que o trabalho não representa um prazer em si mesmo, posto que ele é meio, não fim. O prazer oriundo da φιλοσοφία, por sua vez, não vem do conhecimento em si, mas da satisfação em afastar uma ignorância, de modo que a filosofia, não exigindo nenhuma demora, não denota uma soma de conhecimento, posto que a imagem cumulativa do saber dispersaria o essencial, que é a aquisição do prazer. Poderíamos entender tal *Máxima* com o exemplo da colheita, ressaltado por Lucrécio (*Livro V*, 210), ao alegar que, se o homem não revolvesse com a relha as glebas, preparando o solo para o que tem de nascer, nada poderia, por si mesmo, ser cultivado; tal trabalho não indica um prazer em si mesmo, posto que ele é meio, não fim. Mas a φιλοσοφία em tal caso parece fugir à lógica da τέχνη: malgrado ambas se dirigirem à utilidade, a φιλοσοφία traz prazer no momento em que é praticada.

Logo, levando em conta o que expusemos no passo 122, se a plenitude pode ser alcançada pelo jovem, assim como pelo velho, é que a filosofia não é um acúmulo de conhecimento e que ela não exige nenhuma demora. Mas a aprovação do conhecimento teórico (*Sentença 27*; passo 122) deve ter como referência o exposto na *Sentença Vaticana 54*:

Não devemos fingir filosofar, mas filosofar em realidade; porque nós não precisamos da aparência da saúde, mas da saúde verdadeiramente ⁴¹.

Οὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν, ἀλλ' ὄντως φιλοσοφεῖν· οὐ γὰρ προσδεόμεθα τοῦ δοκεῖν ὑγιαίνειν, ἀλλὰ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ὑγιαίνειν.

⁴¹ Lendo com Bollack (1975, p. 350).

A explicação introduzida na segunda parte da *Sentença* vincula a reflexão filosófica ao bem-estar. A aparência de saúde, por outro lado, define um campo aberto a especulações que não interessam ao homem, o que aumenta o valor de referência dos sentidos, cujos critérios representam a manutenção da saúde. A passagem, sobrepondo a φιλοσοφία ao fingimento, enfatiza, contudo, que devemos fazer filosofia. Mas a *Sentença* nos indica que é possível haver uma aparência da φιλοσοφία que não é ela mesma. O que seria, então, a φιλοσοφία, e não sua aparência?

Podemos pensar que a φιλοσοφία, não como aparência, mas como realidade atuante, é um pensamento que se sobrepõe aos outros pelo seu alcance mais longínquo, já que o efeito desejado, isto é, a libertação dos temores, é realmente obtido (cf. passo 122). Por outro lado, essa definição pode situar a φιλοσοφία em uma noção conceitual que a considere como uma sabedoria descontínua, à semelhança da prática médica, já que o ideal da vida corporal é dispensar a medicina, sendo o ato médico, em seu caráter empírico e efetivo, uma restauração ou uma resposta a uma agressão. Ora, como o médico não pode desejar ser indispensável na vida de seu paciente, nem pode almejar ter que intervir permanentemente, a φιλοσοφία atuaria do mesmo modo, a saber, somente enquanto houvesse tormentos no homem. Essa linha argumentativa situaria a φιλοσοφία abaixo da φρόνησις, em função de esta ser uma ciência indispensável à vida humana, devendo ser exercida ininterruptamente para a estabilidade da vida prazerosa; a φιλοσοφία, por sua vez, não obstante ser altamente valorizada, não guardaria essa particularidade. Duvernoy levanta essa problemática, mas descarta-a ao considerar que a atitude médica não obedece às mesmas regras que o procedimento filosófico, posto que o pensamento terrificante existiria sempre no homem, em função de sua agregação social - malgrado o próprio autor reconhecer que essa concepção não está bem formulada nos textos que nos chegaram (cf. 1993, p. 79-81). Há uma interpretação distinta em Spinelli (2009, p. 137): levando em conta que a função da filosofia seria prover a vida feliz compreendendo os limites e as possibilidades humanas estipuladas pela natureza, existiria um fator de pessimismo em relação à cultura, já que *almas cultas* acabariam doentes em virtude de seu próprio saber. Spinelli fornece dois sentidos ao termo “medicina” em Epicuro: i) sentido próprio, relativo à ciência médica, que é o de identificar a doença e prover a cura: nesta concepção, a

filosofia seria portanto um saber; ii) o segundo sentido seria o figurado, de medicamento ou de remédio a serviço da cura. Essa formulação, é verdade, imputaria a essa sabedoria uma descontinuidade em seu *modus operandi*; por esse motivo, para Spinelli, Epicuro, ao fazer uso dessa terminologia, referia-se a um modo de ser e de portar-se perante o mundo e a vida, o que denota uma continuidade em sua atuação (Spinelli, 2009, p. 137; igualmente Clay, 2009, p. 15). Ainda recentemente, Warren (2009) dissertou sobre como Epicuro pensa ser a filosofia uma ciência que remove temores: o medo humano, sendo oriundo da ignorância, confunde-se com uma falsa opinião, que é combatida por meio da razão (p. 235; cf. também Urstad, 2010, p. 11). A despeito das divergências sobre o sentido dos termos medicina/filosofia, todas essas interpretações veem uma ligação entre os dois termos. De nossa parte, analisamos as passagens que tratam de uma “filosofia terapêutica” juntamente com outras que valorizam a ciência da natureza, a fim de identificar, portanto, as semelhanças entre esses saberes.

A interpretação que denota a descontinuidade da *philosophía* entra em conflito, no entanto, quando consideramos que o exercício da φιλοσοφία é particularmente o de esclarecer a natureza, de modo que seu saber deve estar relacionado ao da ciência da natureza (*physiología*). Nesse caso, devemos ter em vista o que diz a *Máxima Soberana 11*:

Se não nos atormentassem as conjeturas a respeito dos fenômenos celestes e as conjeturas a respeito da morte, conjeturas de que esta possa afetar-nos, e ainda o fato de não conhecermos os limites das dores e dos desejos, não teríamos, portanto, necessidade da ciência da natureza. (Trad. nossa).

Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνάχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μὴ ποτε πρὸς ἡμᾶς ἦ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὄρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

É notória a participação do condicional *se* (εἰ) no assentamento da oração principal, que introduz o enunciado negativo, posto que o modo como os verbos foram assentados demonstra a impossibilidade da ação se concretizar. A análise gramatical da *Máxima*, portanto, afasta a ideia de que a φυσιολογία esteja sendo tida em sentido descontínuo.

Consideramos o que diz João Quartim de Moraes: “De uma hipótese irreal (se nunca...) decorre uma conclusão falsa (não teríamos necessidade...). O esforço pelo conhecimento não se justifica por si mesmo, nem por algum ‘culto à ciência’” (2006, p. 24). Há necessidade de que a sabedoria, vinda da *physiología*, tenha função salutar e, por isso, o argumento que foge a tal perspectiva deve ser abandonado.

Não obstante em nenhum momento identificarmos uma expressão tal como “a filosofia é a ciência da natureza”, que indicaria *ipsis litteris* a ligação entre um termo e outro, a estruturação da *φυσιολογία* e da *φιλοσοφία* coincide, já que o domínio de uma ciência e de outra é o do esclarecimento da realidade, sendo por meio da compreensão da φύσις que estruturamos a ação do naturalista e do filósofo. Nesse caso, o estudo da natureza, tornando-se o germe do pensamento filosófico, denota que o ato de filosofar não é dispensável e enfatiza, portanto, a sua continuidade. Essa relação entre filosofia e natureza fica mais clara quando analisamos a *Máxima 12*:

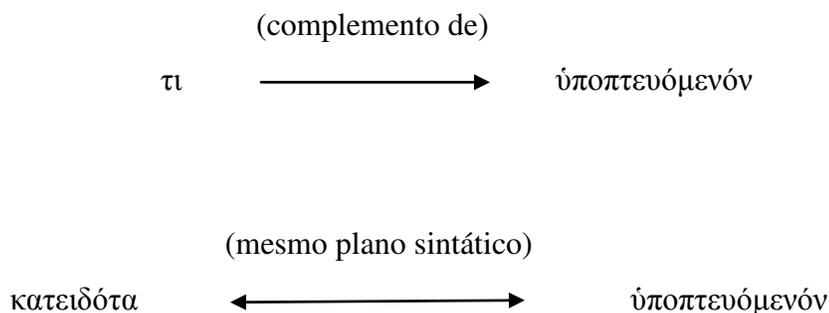
Não haveria maneira de suprimir aquilo que suscita temor a respeito das questões mais importantes sem saber qual é a natureza do universo, mas tão somente alguma inquietação relativamente aos mitos. De modo que não há meio, sem o estudo da natureza, de desfrutar prazer puros. (Trad. Moraes, 2006, p. 24)

Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδόμενα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ’ ὑποπτευόμενον τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους: ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.

Devemos analisar a *Máxima 12* por meio de comentário filosófico e filológico. Pensamos que a *physiología*, de fato, é sempre necessária à vida prazerosa, de modo que o mito, apesar de possuir aspecto cognitivo, deve ser abandonado. Para chegar a tal conclusão, os intérpretes recorrem não raro a outras passagens do texto epicurista (*Sentença 49*; *Máxima 24*; *Carta a Pítocles* 81, 82, 86⁴², 87, 88; 104; 116, 120; *Máxima 7*; *Máxima*

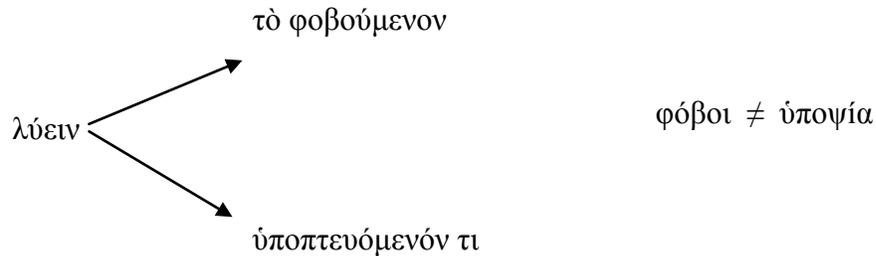
⁴² O campo de interpretação sobre o *problema* que comporta o estudo da natureza é patente quando nos atentamos ao interesse que os aristotélicos costumam ter, indiretamente, pela *physiología* de Epicuro, em se deparando com os problemas da *kátarsis* em Aristóteles. Os que estudam Aristóteles estão acostumados a se dirigirem ao passo 86, de *Carta a Pítocles*, e a Filodemo, visto que depois de apenas uma aparição no corpus

16; *Máxima 11*; *Máxima 1*; *Máxima 10*), o que aumentaria significativamente a abrangência de nosso trabalho, se tratadas minuciosamente. É possível, entretanto, apresentar uma interpretação plausível focando apenas a *Máxima* em questão. A primeira consideração é a já conhecida chamada de Usener: <erit qui exspectet> (1887, p. 74), é o que diz o autor acerca da correção de ὑποπτευόμενόν para ὑποπτεύοντα; isto é, o esperado seria um particípio ativo. Mas estamos de acordo com Bollack (1975, p. 280-3) para o qual o entendimento de que a voz média tenha função ativa deve ser descartado. A argumentação que decorre é que o indefinido τι seria complemento do objeto, e o particípio no masculino estaria sobre o mesmo plano sintático que κατειδότα (cf. Boyancé, 1968). Com essa posição semântica, teríamos a formulação:



A explicação de Bollack, todavia, é que ὑποπτεύω não carrega o significado de *ter medo de algo*, tampouco significa *crer na verdade de alguma coisa falsa*; Bollack está a escrever contra Bailey (1989), para o qual o verbo tem o significado de: *suspect the truth of*. A proposta de Bollack: se aceitarmos a forma passiva, encontraremos o verdadeiro significado da *Máxima* - proposta essa que será acolhida por Moraes (2006, p. 24). Essa proposta também nos parece a mais louvável. Nesse caso, devemos opor τὸ φοβούμενον a ὑποπτευόμενόν τι, tomando os dois como complementos de λύειν.

aristotélico é tão somente nesses autores que o substantivo *kátarsis* aparece. Cláudio Veloso (2004) interpreta que no passo 86 podemos ver o genitivo προβλημάτων, da oração φυσικῶν προβλημάτων κάθαρσιν, com valor objetivo, de modo que a sentença ficaria: <a eliminação dos problemas acerca da natureza> e não <a solução dos problemas...>. Essa interpretação é contraposta à de Arrighetti e Conche, de modo que, para Epicuro, *o problema seria o próprio problema* (p. 25). Pensando na *Máxima* em questão, poderíamos entender que o prazer puro é alcançado, portanto, com a eliminação do problema, conforme a aquisição da *physiología*; esse tipo de interpretação também pode conduzir-nos a uma descontinuidade na *physiología* epicurista.



Nesse caso, a distinção entre φόβοι e ὑποψία denota que a inquietude que nasce da incerteza pode alimentar a angústia, sem se confundir com ela. Ademais, a *Máxima* dá a entender que o conhecimento pode ser *segundo os mitos*, se ele permanecer no limite da especulação; tal interpretação é aceita por Bollack, o qual não concorda que o valor da preposição κατὰ seja o de separar ciência e fábulas. Eis o momento em que Bollack entenderá a particularidade que denota o conhecimento mitológico. A alegação de que toda a oração <τά κατὰ τοὺς μύθους> define a categoria de todas as afirmações particulares, que nesse caso são tidas como conjecturais, tem o objetivo de correlacionar um tipo de conhecimento especulativo - em cuja investigação não há o apoio de qualquer evidência sólida -, com o *particular*; logo, a *physiología*, enquanto conhecimento da natureza do todo, expulsaria essa particularidade mítica, que diz respeito ao conhecimento especulativo. Aqui, pensamos, todavia, que a *physiología* também denota uma preocupação com o particular, e que ao mito não seria reservado apenas esse tipo de conhecimento. Isto é, mesmo que o conhecimento mítico seja especulativo, comporta uma inquietação com o todo; assim, diríamos que τι ὑποπτευόμενον denota uma inquietação que é particular, mas que pode visar o todo e a parte no que toca ao conhecimento especulativo.

Ademais, poderíamos pensar que a *Máxima* alega ser possível se livrar dessa inquietação sem recorrer à *physiología*. No entanto, consideramos, com Bollack, que ἀκεραίους, nesse caso, deve ser tomado como atributo de τὰς ἡδονὰς, não sendo a pureza uma qualidade intrínseca aos prazeres. De qualquer modo, só podemos entender que os prazeres são puros *per se* se pensarmos ἀκεραίους com sentido durativo, denotando a ideia de uma sensação que se prolonga no tempo. Nesse caso, Bollack nos parece certo ao

entender que a *physiología* é necessária sob todas as circunstâncias ao homem que deseja alcançar o mencionado prazer; a evocação das *Máximas 1 e 10* da parte de Bollack é útil para mostrar que os libertinos, que se consideram *espíritos fortes*, zombam das crenças míticas, afirmando que podem desfrutar os prazeres da vida plenamente sem, no entanto, terem necessidade de se voltar à *physiología*. “No entanto”, diz Bollack (1975), “apesar do protesto dos libertinos, o prazer deles não é puro, pois eles se encontram na angústia”. Apenas fazemos, todavia, uma ressalva a essa última interpretação: ἀκεραΐους talvez não esteja sendo usado, ao menos não claramente, em contraposição à vida libertina, como afirma Bollack ao se remeter à *Máxima 10*; pode ser que tal vocábulo seja empregado para advertir aqueles que creem nos mitos, mas que não necessariamente são libertinos, a saber, os muitos, a maioria (cf. *Sentença 76*), denotando a necessidade de forças intelectuais e morais da parte destes para a aquisição do saber - o que os afastaria de uma *vida comum*; em nenhum momento de *Carta a Pítocles* nem de *Carta a Meneceu* Epicuro usa o termo mito dirigindo-o ao modo de vida libertino.

Eis uma *Máxima*, portanto, que, isolada, faz com que o intérprete entenda a *phýsis* epicurista de maneira clara, mas problemática, devido novamente à simplicidade dos dizeres. De qualquer modo, a última parte da sentença <ὥστε οὐκ...> nos parece fazer claramente uma restrição quanto ao meio do homem desprovido da ciência da natureza buscar a vida de prazer. Por fim, ἀκεραΐους sendo atributo (Bollack, 1975) ou não (Moraes, 2006) de τὰς ἡδονὰς, nossa leitura entendê-lo-ia com um aspecto temporal, de modo que com a ciência da natureza mantemo-nos buscando a sabedoria e ao mesmo tempo eliminamos os temores; logo, os prazeres estariam inseridos em um todo temporal que não diz respeito somente ao estado momentâneo de alcance do conhecimento, o que denota o rigor da ciência epicurista.

3.4 Máxima 25; Passo 31

Esse rigor tem sido retomado pela bibliografia recente a qual tem mostrado que muitas afirmações que se atribuíam ao pensamento epicurista acerca de sua *aversão* por certas áreas do saber (como lógica, geometria etc.) não são cuidadosas. Bénatouïl (2010) observa que os epicuristas propuseram uma crítica epistemológica da noção de

demonstração que se aplicaria aos matemáticos, mas que não intentava desprezar a geometria enquanto uma ciência inútil (p. 154). Epicuro submetteria o domínio da matemática a sua concepção empirista de verificação, o que não tornaria inválida a matemática de seu tempo - aliás, segundo o autor, esta seria a crítica mais original que Epicuro formulara (p. 154). Spinelli (2009, p. 126) aponta que tanto a ideia de desprezo quanto a de aversão distorcem o que Epicuro pensou sobre a matemática, já que Epicuro não se ocupou dessa ciência como o fizera, por exemplo, Platão e outros filósofos antigos. Essas observações mais recentes são levadas em conta, principalmente, na análise da ciência da natureza e da *philosophía*.

Mas não podemos suprimir a crítica formulada por Epicuro à ciência de seu tempo. Pelos relatos de Diógenes Laércio (passo 31), Epicuro parece entender que a dialética, utilizada pelos naturalistas, é um exemplo de conhecimento errôneo: “eles [os epicuristas] rejeitam a dialética por ser algo supérfluo, já que asseguram que os físicos devem empregar, em relação às coisas, os termos comuns.” (Τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν: ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους). O emprego dos termos mais comuns se coaduna com a análise que Epicuro faz do tempo em *Carta a Heródoto* (cf. Parte III) e diz respeito à maneira correta de empregar a *physiología*. Por outro lado, o emprego de termos inusuais, que fazem referência à dialética, refere-se a um raciocínio supérfluo que existe por causa da falsa filosofia. Da mesma forma, a valorização dos atos que se dirigem ao fim da natureza, na *Máxima 25*, se contrapõe a um falso saber que não comporta atos e palavras em harmonia:

Se não referes, em todas as circunstâncias, cada um de teus atos ao fim inscrito na natureza, mas que dele te desvias, orientando-te, no que evitas ou no que buscas, por algo diferente, teus atos não estarão de acordo com tuas palavras. (trad. Moraes, 2006, p. 34)

Εἰ μὴ παρὰ πάντα καιρὸν ἐπανοίσεις ἕκαστον τῶν πραττομένων ἐπὶ τὸ τέλος τῆς φύσεως, ἀλλὰ προκαταστρέψεις εἴ τε φυγὴν εἴ τε δῖωξιν ποιούμενος εἰς ἄλλο τι, οὐκ ἔσονται σοι τοῖς λόγοις αἱ πράξεις ἀκόλουθοι.

O desvio do fim, que é τῆς φύσεως, se liga à aquisição de um conhecimento alheio à vida prazerosa. Nesse caso, pensamos que o desacordo entre a prática e a teoria remete a uma separação entre fins que não são os naturais e o fim natural, mas não a uma espécie de falsa imagem de nossas ações a qual projetamos por palavras⁴³. Vale a pena ler a observação de Bollack a esse respeito: “por melhores que sejam as razões, as condutas têm razão contra elas. O interesse de si transparece em cada ato, embora o discurso não se oriente por ele. Neste sentido a prática não é nunca tão falsa quanto a opinião vazia, já que os atos exprimem a natureza, queiramos ou não, ao passo que o discurso pode ser utilizado para qualquer fim.”⁴⁴ Pensamos que a “prática falsa”, aqui, é justamente a que está ausente da prudência. Em todo caso, malgrado haver possibilidade de nos depararmos com uma *filosofia pela filosofia*, não vemos possibilidade de encontrarmos uma sabedoria-prática “por ela mesma”, porquanto estabelecê-la de tal modo seria direcioná-la contra seu próprio princípio e supremo bem. E aqui vemos uma linha argumentativa coerente para que nosso filósofo situe em grau de importância uma sabedoria acima da outra.

Carta a Meneceu, portanto, não obstante começar com a exaltação da φιλοσοφία, termina com a supremacia da φρόνησις, por este saber estar livre de uma reflexão contrária à realidade. Mas, para entender que essa primazia está no plano do que é absolutamente necessário àquele que se inseriu na reflexão materialista, devemos observar como se dá a relação entre sábios no Jardim, por meio da amizade.

3.5 Sentença 78, 52, 23; Máxima 27

O homem nobre cultiva sobretudo sabedoria e amizade. Destas, uma é um bem inteligível, e a outra um bem imortal (Sentença 78).⁴⁵

Ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται· ὧν τὸ μὲν ἐστὶ νοητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον.

É preciso notar que o termo *philosophía* é decomposto em seus elementos; a ordem desses elementos está invertida (*sophía* – *philía*), trazendo uma analogia entre o

⁴³ Cf. Bollack (1975, p. 338); Moraes (2006, p. 35).

⁴⁴ Trad. De Moraes (2006, p. 35).

⁴⁵ Lendo com Bollack.

desenvolvimento da amizade e o conhecimento⁴⁶. Os dois termos, a despeito de seus atributos (bem inteligível/bem imortal), formam uma unidade. Então, devemos reconhecer que a amizade e a sabedoria, que unidas formam a palavra *philosophía*, são inseparáveis, produzindo um acordo entre pensamento e prática. Consideremos também a *Sentença 52* :

A amizade conduz sua dança ao redor do mundo dos homens, convidando todos nós a despertar para a felicidade.

Ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν.

A prosopopeia da amizade nesta *Sentença* levou os primeiros editores a corrigirem ἡ φιλία ou por ἡ φιλοσοφία (Hartel, Weil, 1888) ou por ἡλίου σφαῖρα (a esfera solar) (Usener, 1888), em razão dos verbos περιχορεύει e ἐγείρεσθαι, obtendo ou a ideia de que a sabedoria rompe as travas da ignorância, ou de que os homens descobrem todos os dias novas razões para serem felizes. De nossa parte, pensamos que não há necessidade de substituir a amizade da *Sentença*, posto que sua personificação indica a celebração do mundo dos homens. Todavia, não cremos que a amizade esteja sendo dirigida a todas as pessoas, sem distinção, como uma proposta de todos para todos. A *Sentença* faz referência aos homens (todos eles) que estão *conosco*, de modo que o pronome pessoal (ἡμῖν) com o acréscimo de πᾶσιν retoma a totalidade dos amigos, assegurando o valor pleno de sua comunhão. Notemos ainda a *Máxima 27*:

De tudo aquilo que a sabedoria se mune para adquirir a felicidade da vida inteira, o mais importante é a posse da amizade.

Ἦν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.

Concordamos com Bollack (1975, p. 342, 579): o genitivo τοῦ ὅλου βίου não deve ser visto como possessivo, pois não indica que a finalidade da σοφία seja a felicidade (bem) ao longo da vida inteira, mas determina a natureza da felicidade (a felicidade que é a vida),

⁴⁶ Cf. Bollack (1975, p. 342).

já que a vida, constantemente ameaçada por discursos que não são oriundos de um saber teórico correto, nem de um sóbrio raciocínio, deve ser considerada como o maior bem. O superlativo (πολὸν μέγιστόν) não tem a função de distinguir a amizade de outros bens adquiridos por meio da sabedoria, mas de enfatizar a relação da amizade com esses bens, reconhecendo que a sabedoria tem a virtude de situar as relações amistosas na duração do tempo, de modo que é a ideia de posse (ἡ κτήσις) que se manifesta de maneira enfática. Ademais, a análise do termo *philosophía*, cujos elementos também se encontram em ordem inversa (ἡ σοφία, τῆς φιλίας), estabelece que a sabedoria não é o objeto desejado. A sabedoria é submetida à finalidade de organizar a vida, sendo reputada como uma "ciência da amizade", e não como "amor à ciência". Ademais, a troca de saberes que há na comunhão entre amigos torna a *philosophía* capaz de atingir o seu objetivo, que é o de clarificar os fenômenos.

Por outro lado, é verdade que a *philía* gera controvérsia no que toca à relação entre sábios, sendo a *Sentença Vaticana 23* um dos textos mais polêmicos; devemos, mais do que assumir uma posição *dogmática* em relação ao real significado da *Sentença*, ver o que dizem os intérpretes sobre esse mote, a fim de perceber que a elevação da *phrónesis* em detrimento da *philosophía* não gera um desconforto entre sábios. A *Sentença* diz:

Toda amizade é por si mesma uma virtude; mas ela teve o seu início na utilidade.

Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν ἀρετὴ· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας.

Há uma dificuldade que decorre sobretudo da primeira parte da *Sentença*, na qual encontramos a afirmação de que a amizade é “por si mesma”. Uma leitura mais imediata da *Sentença* e, por consequência, mais simplista, poderia sugerir que a amizade é uma virtude, já que a relação de um amigo para com outro é composta por um convívio agradável, pelo respeito mútuo, isto é, por atos que asseguram uma relação prazerosa. Se entendermos a *Sentença* assim, todavia, permanecemos afirmando que a amizade meramente traz prazeres, e a *Sentença* não diz isso. A expressão “por si mesma” remete-nos ao passo 129 de *Carta a Meneceu*, no qual há a afirmação de que toda escolha deve estar direcionada ao prazer -

considerado como ausência de perturbações físicas e mentais. A concepção de Epicuro de felicidade como prazer (ou vida prazerosa) e a concepção de prazer como ausência de perturbações físicas e mentais fazem-nos pensar que é impossível algo além do prazer ser valorável “por si mesmo”.

Poderíamos, é verdade, pensar que Epicuro estaria dizendo que a amizade, sendo uma ὕπερτή, uma excelência, constituiria uma perfeição em si mesma. Os atos oriundos da relação entre amigos, ou entre sábios, proporcionariam um convívio tão agradável que a amizade seria valorada, *ela mesma*, como o próprio prazer. Mas essa interpretação é digna de ressalva: mesmo entendida em sua perfeição, a amizade não pode ser concebida como o prazer. Epicuro não diz, em nenhum momento, que a amizade é prazer, porque, como ele alega em *Carta a Meneceu*, prazer é a ausência de perturbações físicas e mentais. De um lado, corremos o risco de adotar uma interpretação simplista; de outro, de atribuir a Epicuro uma assertiva imprópria. Por isso, Usener considerou a possibilidade de algum copista ter trocado a palavra αἰρετή - *aquilo que deve ser escolhido* -, por ὕπερτή - *virtude* -, dando início a essa confusão que no original não existia. Após a correção de Usener, a *Sentença* passou a ser lida assim: “Toda amizade deve ser buscada por si mesma, mesmo que tenha sua origem na utilidade.” Muitos intérpretes, percebendo o deslize filosófico que a versão original poderia gerar, adotaram essa nova versão do manuscrito. Mas qualquer um que adote a *Sentença* corrigida tem de enfrentar alguns problemas, pois, de acordo com outros escritos, esperaríamos que Epicuro dissesse que a amizade é escolhida em virtude do prazer. Temos, nesse caso, duas leituras que sustentam a coerência da *Sentença* corrigida, ambas pressupondo que a expressão “por si mesma” não implica que a amizade seja escolhida independentemente do prazer.

1) A primeira delas assegura que a cláusula inicial da *Sentença* forma um contraste com a segunda cláusula. Nesse caso, poderíamos entender que Epicuro estaria estabelecendo uma oposição entre a origem da amizade, em suas qualidades *extrinsecamente* prazerosas, e o completo desenvolvimento da escolha da amizade, em razão de suas qualidades *intrinsecamente* prazerosas. Quer dizer, em um primeiro momento, os amigos buscariam a amizade em função da vantagem adquirida; depois, a amizade produziria prazer diretamente e sem intermediários: ela traria prazer por si mesma,

e não por proveitos alheios (cf. Rist, 1972). 2) A segunda leitura compreende que as duas cláusulas da *Sentença*, ao invés de formarem um contraste, enfatizam-se uma à outra. Não fazendo oposição, a segunda cláusula tão somente explicaria a origem da amizade enquanto uma escolha. O “por si mesma” da *Sentença* enfatizaria que a amizade é escolhida à medida que é tida acima de circunstâncias que poderiam torná-la algo a ser rejeitado. Ademais, essa interpretação, desenvolvida por O’Connor (1989, p. 165-89), enfatiza a natureza comunitária da amizade epicurista: o foco não está no indivíduo, mas no vínculo de amigos, em cujo cuidado de um é tido como um benefício para todos. Como sugere O’Connor, o termo *philía*, nesse caso, seria melhor traduzido por "comunhão" do que por "amizade".

Apesar de as duas leituras apresentarem argumentos consideráveis, a primeira delas nos parece mais aceitável, porquanto fica difícil ignorar a força adversativa que há na segunda parte da *Sentença*: a segunda cláusula, que ressalta a característica utilitarista da amizade, começa com conjunção adversativa ($\delta\epsilon$). De qualquer modo, os que adotam a versão corrigida da *Sentença* parecem ter razão em enfatizar o caráter comunitário que há na doutrina epicurista, não a limitando a alguns privilegiados. Levando em conta que no *Jardim* havia homens, mulheres e crianças, e também o fato de Epicuro prezar a clareza em seus escritos, podemos supor que Epicuro visava estabelecer antes uma comunidade de amigos do que uma comunidade de eruditos – o que não significa que o empenho no saber prático e teórico fosse ali deixado em segundo plano; as virtudes morais, nessa concepção de *philía*, estariam no plano da urgência, e deveriam ser um requisito mínimo para assegurar a comunidade. Nesse sentido, concordamos com Conche (1999), ao enfatizar que a *Sentença* corrigida mostra que o desejo de amizade é necessário para o bem-viver: “por não vivermos a felicidade separadamente, mas juntos, a amizade é, em si mesma, um aspecto de felicidade” (p. 253).

Por outro lado, um dos argumentos desenvolvido de maneira eficaz por Eric Brown (2002, p. 68-79) é que Epicuro poderia não estar dissertando sobre aquilo que comumente queremos dizer por “amizade” quando faz uso do termo grego *philía*. A tendência é concebermos a amizade como uma relação entre duas pessoas: cremos que essa relação requer que cada amigo subordine seu próprio prazer, ao menos ocasionalmente. Mas a ideia

de amizade é evocada largamente na antiguidade helênica e, por isso, podemos pensar que Epicuro esteja discutindo algo além da mera relação entre duas pessoas. A amizade, nesse caso, pode ser também tida como um estado psíquico. A ideia de Brown seria a seguinte: se entendermos que Epicuro descarta o relacionamento afetivo quando disserta sobre a amizade, então, a amizade poderia ser menos pessoal, de modo a assumir de fato as virtudes epicuristas. Essa leitura tem respaldo em outros escritos que justificam a incoerência da versão corrigida da *Sentença*: em *Carta a Meneceu*, Epicuro alega que as virtudes são inseparáveis dos prazeres; por outro lado, alguns testemunhos, como o de Diógenes Laércio e de Cícero, atribuem a Epicuro a explícita negação de que *as virtudes são escolhidas por causa delas mesmas*. Portanto, se considerarmos que essas colocações valem não somente para as virtudes mas também para a amizade, deveríamos rejeitar a correção da *Sentença*.

Nesse caso, para defender o manuscrito original, a noção de sábio, bastante explorada na *Carta a Meneceu*, é evocada. A ideia seria que a amizade, enquanto uma excelência, estaria reservada estritamente aos homens virtuosos. Em algumas de suas *Máximas* (27 e 78), Epicuro afirma que é a sabedoria que faz a amizade, e que é a pessoa nobre (γενναῖος) que está vinculada à sabedoria e à amizade; ademais, segundo Diógenes Laércio, a amizade, para Epicuro, é sustentada por aqueles que estão cheios de prazeres, de modo que as referências epicuristas aos amigos frequentemente reputa-os como sábios. Então, seguindo a interpretação de Brown (2002), não temos de interpretar o manuscrito de maneira a entender que *a amizade é uma virtude intrínseca*: quando Epicuro diz que toda amizade é *por si mesma* uma virtude, ele estaria ressaltando que a amizade é, *intrinsecamente*, um estado virtuoso da alma. Quer dizer, devemos tomar a expressão “por si mesma” adverbialmente, e não adjetivamente. Logo, Epicuro, ao elaborar a *Sentença*, não tinha pretensão de dizer que a amizade é valorável *por si mesma*, mas de enfatizar que, sendo intrinsecamente uma virtude, ela é uma condição da alma⁴⁷. Ora, se a amizade requer

⁴⁷ Há ainda uma última possibilidade: a de que Epicuro não é o autor da *Sentença*. Algumas das *Sentenças Vaticanas*, possivelmente, não representam infalivelmente as ideias de Epicuro. E há boas razões para pensarmos que alguns “epicuristas tardios”, um pouco destoantes das ideias do mestre, escreveram a *Sentença Vaticana 23*, dando início, eles mesmos, a toda discussão apresentada. Essa possibilidade está calcada em *De Finibus* (XX, 69) de Cícero. O motivo da discórdia estaria no fato de eles pensarem que os amigos amam-se a si mesmos por motivos particulares, rejeitando a afirmação, que soa contraditória, de que a amizade existe apenas por causa dos prazeres, como Epicuro argumentava. Quer dizer, esses epicuristas, com pensamentos

sabedoria, então a vulnerabilidade imposta pelo apego aos amigos será muito menos ameaçadora à relação amistosa.

Nesse último caso, pensamos ainda que Epicuro pode situar a prudência humana acima do conhecimento científico e considerar que o homem sábio e virtuoso, que realmente é capaz de desfrutar a amizade, é o que possui o mínimo necessário de saber materialista, o que não significa que, com esse saber, mais urgente, deva permanecer em um tipo de conhecimento introdutório. Devemos lembrar que *Carta a Heródoto* (passo 35) principia fazendo menção aos que progrediram mais na doutrina (τοὺς προβεβηκότας), quer dizer, aos que estavam avançados no conhecimento como um todo, mas não deixa de mencionar também os que são incapazes (Τοῖς μὴ δυναμένοις) de realizar um estudo mais minucioso.

Adiante, façamos igualmente uma análise do aspecto agradável da *philosophía* que corresponde à noção de *phília* que apresentamos.

3.6 Sentença 41

É preciso, ao mesmo tempo, rir, filosofar e administrar a nossa casa, e servir-se de tudo aquilo que nos é próprio, e de modo algum cessar de lançar as sentenças da filosofia correta.

Γελᾶν ἅμα δεῖν καὶ φιλοσοφεῖν καὶ οἰχονομεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς οἰχειώμασι χρῆσθαι καὶ μηδαμῆ λήγειν τὰς ἐκ τῆς ορθῆς φιλοσοφίας φωνὰς ἀφιέντας.

Algumas considerações doxográficas são necessárias para o entendimento da *Sentença*, sobretudo da parte de Usener. Usener (1888, p. 182, 194) deslocou audaciosamente o rir (γελᾶν) do início desta *Sentença* para o fim da *Sentença* precedente (40) e corrigiu a forma que, de infinitivo, tornou-se particípio (γέλων). Logo, suprimindo o Γελᾶν inicial da *Sentença 41* e adicionando γέλων à última proposição da *Sentença 40*, o

próprios, estariam a admitir outras fontes de motivação além do prazer, a fim de não tornarem a amizade algo secundário (cf. Brown, 2002; Lima, 2004, p. 224). Mas, se o manuscrito realmente não passou pelas mãos de Epicuro, a *Sentença Vaticana 23*, uma pedra no sapato de muitos intérpretes que lutam para lhe dar um sentido, ainda indica a valorização da amizade por parte dos epicuristas. Só isso justifica o esforço para decifrar o que de fato essa corrente filosófica pensou sobre a tão mencionada *phília*.

verbo γίνεσθαι (*Sentença 40*), ao ser dissociado da expressão κατ' ἀνάγκην (entendida adverbialmente), seria parte da expressão γέλων... γίνεσθαι, que foi traduzida por “o riso ocorre”. Com essa mudança, Usener traduziu o início da *Sentença 41* da seguinte forma: “Ao mesmo tempo que nos ocupamos desses trabalhos, é necessário cuidar da casa...” (Zugleich muss man wie forschen, so auch haushalten...). Logo, eliminando o riso da *Sentença 41*, Usener forneceu uma interpretação mais fácil do raciocínio circular que acompanha a *Sentença*.

Mas é verdade que, ao lermos o texto assim, perdemos duas características essenciais do pensamento epicurista, expressas na *Sentença 41*: i) o ataque da frase direcionado às filosofias tidas por Epicuro como incorretas por desprezarem a relação entre prazer e filosofia e ii) a manifestação súbita de alegria que muda o registro do pensamento para os aspectos essenciais da vida. Ao excluir o γελᾶν da *Sentença*, Usener excluiu ao mesmo tempo o estranhamento que causa a junção do rir com o filosofar, de modo que os elementos da frase puderam se ordenar: foi conciliada a vida contemplativa do sábio com as ocupações habituais que impõem as necessidades domésticas.

Bignone⁴⁸, por outro lado, apresenta outros textos do epicurismo tardio que retomam o riso da *Sentença*: um fragmento de Filodemo (περὶ Ἐπικούρου IX), ἐν μέρει δὲ θέλειν εὐωχεῖσθαι αὐτοὺς γελανῶς, e uma breve citação em Plutarco (*de Defectu Oraculorum*, Us. 394) - εἰ δὲ χρὴ γελᾶν ἐν φιλοσοφία. Nesse caso, o riso combinaria a filosofia com as tarefas diárias, de modo familiar e amigável. Mas concordamos com Bollack (1975, p. 483) no fato de que a ordem dos termos da *Sentença* não é clara: o rir, o filosofar, o administrar uma casa, os outros elementos familiares e, novamente, o filosofar; as idas e vindas deixam pouco espaço para a reflexão. Nesse caso, cremos que os termos (o filosofar, o administrar uma casa etc.) devem retomar o aprofundando de um riso (γελᾶν), de modo a exprimirem um *comportamento agradável* que conceba a *philosophía* também como uma atividade para a realização dos deveres.

Com Usener, o advérbio ἄμα une intimamente a filosofia e a economia doméstica. Mas cremos que ἄμα esteja relacionado com o primeiro termo (Γελᾶν), assegurando que o

⁴⁸ Cf. Bailey (1926, p. 112).

rir se propague por todas as ações descritas pela *Sentença*. Então, ao ocorrerem juntamente com o riso, as ações são todas simultâneas. Não consideramos a assimilação semântica de δεῖν a δέον (enquanto for necessário ...) defendida por Usener, nem a correção de δεῖν em δεῖ, por Leopold (1910, p. 65-8). A nosso ver, o infinitivo de estilo indireto (δεῖν) implica a referência à doutrina e à palavra epicuristas, de modo a enfatizar: *nós* – os epicuristas –, dizemos que é necessário...

A correção de Usener de λήγειν (cessar) para λέγειν (dizer) foi adotada por muitos editores, inclusive por Bollack (1975, p. 483). Desde que ὀρθῆς, um adjetivo, foi tomado por ὀργῆς (raiva, cólera), um substantivo (depois de Hartel, 1888, p. 168-74), foi necessário constituir um *grupo* aos termos que a ele se vinculam e considerá-lo como complemento de λέγειν. Mas é verdade que o particípio ἀφιέντας, com λέγειν, permaneceu deslocado. Bollack (1975, p. 483), todavia, para justificar a inserção do termo ὀργή na *Sentença*, estabelece que as palavras que se situam entre λέγειν e ἀφιέντας devem se dividir em dois grupos: o primeiro seria complemento do verbo no infinitivo (λέγειν), com elipse de φωνάς, o segundo, complemento do particípio (ἀφιέντας). Logo, Epicuro estaria ressaltando que não devemos dizer *as palavras da cólera*: a cólera cessaria no momento do filosofar e do cuidar da própria propriedade, tida como o domínio próprio humano.

Não adotamos essa posição. Cremos que o adjetivo τῆς ορθῆς da *Sentença* reforça a nossa tese de que Epicuro denota uma preocupação tanto em situar a noção de *philosophía* em sua qualidade correta quanto em ressaltar que há um outro tipo de saber teórico que não comporta a adjetivação τῆς ορθῆς. Aquilo que nos é *correto* deve refletir as nossas necessidades mais específicas. Nesse caso, os dois membros que estão entre a *philosophía* (οἰκονομεῖν - τοῖς λοιποῖς οικειώμασι χρῆσθαι) indicam duas partes complementares da filosofia, já que entendemos que a noção de casa (οἶκος), aqui, ocupa o território reservado ao interior, àquilo que nos é próprio – o que retoma o *si* da parte da *philosophía*. O *servir-se daquilo que é nos próprio* nos leva a buscar o saber teórico. Isto significa que o riso expresso na *Sentença* é um sinal da vida de acordo com o saber proposto por Epicuro, e não manifesta evidentemente o humor burlesco, que poderia ser confundido com certa arrogância, de um filósofo que, em razão de sua soberba, não se desvincula de um *conhecimento teórico* que é sem efeito diante do que nos é mais particular.

A *Sentença 76* prossegue com a análise da *philosophía* :

3.7 *Sentença 76*

Tu envelheces tal qual eu te aconselho e, assim, tens compreendido o que é o filosofar para ti mesmo e o filosofar para a Grécia; regozijo-me contigo.

Τοιοῦτος εἶ γηράσχων ὅποιον ἐγὼ παραινῶ, καὶ δὴ ἔγνωκας ὅποιον ἐστι τὸ ἑαυτῷ φιλοσοφῆσαι καὶ οἷον τὸ τῇ Ἑλλάδι· συγχαίρω σοι.

Existe dúvida acerca de quem seja o autor da *Sentença*, a qual provavelmente foi extraída de uma carta pessoal. Usener atribui a *Sentença* a Epicuro e pensa que seus dizeres foram direcionados a um de seus discípulos, possivelmente mais velho do que o próprio Epicuro, como Leônteu de Lâmpsaco. Bignone, ao correlacionar a *Sentença* com um fragmento de Metrodoro (Korte 41, Plut. Adv. Col. 31) de dizeres similares, prefere atribuir a *Sentença* a Metrodoto⁴⁹. De nossa parte, cremos que a *Sentença* traz um trecho de um escrito, possivelmente uma carta (como acontece também na *Sentença 51*) que se destina a um particular, de modo que a *Sentença* deve manter um caráter privado e confidencial.

Usener (1888, p. 188, 197) corrigiu καὶ δὲ ἔγνωκας (e tu sabes) para καὶ διέγνωκας (e tu distingues), de modo a ressaltar a diferença entre os pronomes interrogativos (ὅποιόν... καὶ οἷον). Adotamos, todavia, a correção de καὶ δὲ para καὶ δὴ feita por Bollack (1975, p. 554) o qual se apóia na gramática de Denniston (1934, p. 248). Nesse caso, não é irrelevante que τοιοῦτος tenha como correlativo ὅποιον, e não οἷον, posto que o pronome relativo ὅποιόν, da primeira proposição, é correlacionado, por meio da forma, ao segundo pronome ὅποιόν, distinto de οἷον na segunda proposição. A proposta é que o verdadeiro modo de filosofar para si mesmo (τὸ ἑαυτῷ) está relacionado à qualidade adquirida ressaltada na primeira proposição, a saber, ao tornar-se velho (γηράσχων), que indica a maturidade necessária daquele que filosofa.

⁴⁹ Cf. Bailey (1925, p. 387).

Por outro lado, Bailey (1925, p. 387) levando em conta os dizeres das *Sentenças 29* e *52* pensa que o contraste entre *philosophías* da *Sentença 76* deve estar relacionado a alguma outra doutrina - que não a epicurista -, que constituía a filosofia em função de si mesma. A filosofia de Epicuro, por sua vez, deveria ser proclamada ao mundo. Bailey entende, portanto, que há uma apologia do exoterismo. Mas pensamos que a *Sentença* não opõe o estudo solitário à divulgação dos princípios epicuristas, como quer a tradução e a interpretação de Bailey (studying philosophy for oneself and proclaiming it to Greece). A nosso ver, a *Sentença* opõe uma *philosophía* que tende à constituição do si (ἐαυτῷ) a uma outra que se desvia do si em função da cultura (τῇ Ἑλλάδι).

A *philosophía por si mesma*, portanto, corresponde à *philosophía para a Grécia*: a abstração desmedida do saber teórico (ideia essa que também aparece no passo 133) encontra-se em uma universalidade que, não raro, se coaduna com o exoterismo. A *philosophía* – eis a mensagem da *Sentença* –, é feita pelo indivíduo, devendo ser praticada por cada qual, sobretudo em vista da urgência de um saber que satisfaça o sujeito que explica e que avalia. A aprovação final (συγχαίρω σοι) indica essa satisfação, compartilhada entre particulares.

Notemos, finalmente, por meio da *Sentença 22* e da *Máxima 19*, a mesma satisfação que a *phrónesis* gera naquele que opta por fazer uso do cálculo de prazeres.

3.8 Sentença 22; Máxima 19

O tempo ilimitado e o tempo limitado possuem a mesma quantidade de prazer, se medirmos corretamente seus limites por meio do raciocínio. (Sentença 22)

Ὁ ἄπειρος χρόνος καὶ ὁ πεπερασμένος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονήν, εἴαν τις ὀρθῶς αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.

O prazer que tem um tempo ilimitado é igual àquele de tempo limitado, se medirmos os seus limites por meio do raciocínio. (Máxima 19)⁵⁰

⁵⁰ Lendo com Bollack (1975).

Ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, εἴαν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.

A *Sentença 22* se distingue de três maneiras da *Máxima 19*, que lhe é correspondente. Há a presença do artigo antes de ἄπειρος χρόνος; há a antecipação do grupo καὶ ὁ πεπερασμένος em relação a τὴν ἡδονὴν, que faz com que ele se coordene com o primeiro grupo (o tempo ilimitado e limitado), não considerando o tempo limitado como termo de referência para o prazer; e, por fim, há o advérbio ὀρθῶς que na *Sentença* salienta que é o prazer que é a medida, reforçando a ideia de raciocínio prático (τῷ λογισμῷ), oriundo da *phrónesis*.

Quanto à *Máxima 19*, alguns intérpretes⁵¹ concordam com a ideia de que a natureza limitada dos prazeres não requer um tempo infinito, ou seja, a qualidade dos prazeres seria a mesma, mesmo que eles durem muito ou pouco tempo - a eternidade ou um instante. Quando, no entanto, examinamos o comentário que Bailey (1926, p. 359-60) propõe: « if there is a limit of greatness to the pleasure both of body and mind, then complete pleasure can be attained in a limited time » pode parecer que a oração condicional (εἴαν τις) enfatiza que nossos prazeres são, em sua natureza, limitados; nesse caso, a conclusão tirada da oração principal seria que os prazeres não têm necessidade de um tempo ilimitado para se realizarem. Mas pensamos com Bollack (1975, p. 306): opor o tempo limitado (que seria adequado para os nossos prazeres) a um outro tempo ilimitado, como pensa Bailey, é fazer exatamente o oposto do que o texto propõe, o qual opõe os limites do prazer aos limites do tempo, sejam eles quais forem.

O prazer que é retomado pelo pronome αὐτῆς tem o efeito de diferenciar os limites temporais do prazer enquanto prazer. O plural *os limites* (τὰ πέρατα), nesse caso, não define um prazer isolado, em seu início e término, posto que o verbo medir (καταμετρήσῃ) indica o estudo comparativo de uma pluralidade, que é a sucessão de prazeres experimentados, não fazendo referência ao prazer em si. Na oração principal, a ideia enfatizada é que a quantidade de prazer que possui um tempo limitado é a mesma que possui o tempo ilimitado, o que não significa dizer que o prazer seja de tal maneira que ele

⁵¹ Cf. Bollack (1975, p. 306).

possa representar a *vida de prazer* (o μακάριος ζῆν ou o ἥδεως ζῆν) em um tempo relativamente curto, posto que tal ideia não estaria de acordo com o cálculo racional (λογισμός) que visa a continuidade de prazeres em todo o sentir (viver).

O tempo limitado, então, não é o de um prazer singular, mas o de um período constituído por uma sucessão de prazeres experimentados - daí se explica por que o tempo limitado, na *Máxima 19*, não se refira ao prazer. A quantidade de prazer experimentado durante uma determinada existência só pode ser considerada igual à quantidade ilimitada de uma sucessão indefinida de momentos por meio do saber prático (indicado pelo dativo instrumental τῷ λογισμῷ) que, confrontando os momentos vividos, retém nesses momentos o prazer vivido. Logo, a menção ao tempo limitado e ilimitado, antes de estabelecer um confronto, a inutilidade de um e a valorização de outro, revela a identidade de termos, considerando que a *phrónesis* retoma tanto o instante vivido quanto a sua continuação. Essa satisfação temporal não apenas indica a atuação real do saber prático mas também enfatiza a necessidade de estabelecermos um estudo do tempo que seja coerente com a verdadeira *philosophía* (cf. Parte III).

4. Parte III:

Testemunhos Tardios e Carta a Heródoto

Boa parte dos testemunhos tardios que aqui consideramos encontra-se na compilação de Usener (Epicurea, 1888). Todavia, alguns testemunhos de Polístrato, Filodemo, Hermarco etc., não foram considerados por Usener seja por não evocarem diretamente o nome de Epicuro, seja por terem sido recuperados após a publicação do *Epicurea* (1888)⁵². Esses testemunhos recentemente descobertos encontram-se nos chamados Papiros Herculanos (doravante PHerc.). A tradução dos papiros é nossa.

4.1 PHerc. 346, col. II 1-5; Diógenes de Enoanda (Fr. 21)

Considerando a importância da *phrónesis* no sistema ético de Epicuro, não é casual a presença dessa virtude nos tratados da escola. Temos a impressão de que os epicuristas evocaram esse tipo de sabedoria seja para reiterar a posição de Epicuro acerca de outros assuntos filosóficos, a maior parte advinda de questões muito polêmicas, seja para tratar dos principais pontos do pensamento. Com o particípio substantivado φρονοῦντες (os que pensam de maneira prática), por exemplo, o anônimo autor do tratado ético epicurista (PHerc. 346, col. II 1-5 Capasso) define a natureza sensata e reflexiva dos membros do Jardim. No plano da doutrina, para os φρονοῦντες é traçada a ideia segundo a qual o respeito que nos conduz à veneração (σεβασμός) não foi *inventado* como um simples ato de agradecimento aos benfeitores e construtores de um bem qualquer⁵³. Essa veneração se desenvolve, naturalmente, apenas quando confrontamos os sábios. Cremos que essa formulação pressuponha não apenas a comparação entre saberes no interior da doutrina, em vista do mais essencial, mas também a comparação da doutrina epicurista com as demais.

⁵² Essas e outras citações dos testemunhos tardios são consideradas por muitos autores, cf. Vuillemin (1996, p. 183); Conche (1987, p. 25, 34); Parente (1983, p. 505); Duvernoy (1993, p. 78); Rist (1972, p. 15, 19, 81); Nizan (1989, p. 59); De Witt (1939, p. 417, 419). Mais recentemente: Wendlandt e Dirk (2004, p. 69); Baladé (2002, p. 48); Spinelli (2012, p. 61, 63); Verde (2004, p. 284); Vogt (2011, p. 1); Gill (2009, p. 129, 31); Asmis (2009, p. 103).

⁵³ Cf. Capasso (1982, p. 62).

Nesse último caso, podemos evocar Diógenes de Enoanda (Fr. 21 = NF 40, IV 1-12 Smith)⁵⁴ que, no século II d.C, ressalta que a *phrónesis* de Epicuro era uma característica constitutiva entre as virtudes (ἀρεταί) e que, ela mesma, fazia oposição ao tipo de sabedoria que deveria ser ensinada pelos estóicos.

4.2 PHerc. 1251, col. XIV 1-14

Há ainda outras menções à *phrónesis* nos Papiros Herculanos. No nomeado *Ethica Comparetti*⁵⁵, o autor do tratado, provavelmente Filodemo, junta à impossibilidade de viver de maneira feliz sem sabedoria, honestidade e justiça (ideia retomada do passo 132 e também da *Máxima 5* e da *Sentença Vaticana 5*), também a necessidade de se seguir a temperança (ἐγκράτεια), a generosidade (μεγαλοψυχία), a conciliação (φιλοποίησις) e a bondade (φιλανθρωπία), assim como todas as (outras) virtudes éticas que sugerem o que evitar e o que escolher, o que denota que Filodemo, aqui, não está apenas no plano do essencial (como Epicuro, em *Carta a Meneceu*), mas também das *outras virtudes*, virtudes essas que não são tão elementares no epicurismo para se obter a vida de prazer, mas que também são importantes – o que retoma inclusive o testemunho de Ateneu (Usener, fr. 70) acerca das *outras virtudes* que expusemos no passo 132.

Não existe vida prazerosa sem prudência, beleza e justiça; tampouco existe vida prazerosa sem coragem, temperança, generosidade, conciliação, bondade e todas as outras virtudes conjuntamente...

οὐκ ἔστιν] ἡδέως ζῆν] ἄνευ [τοῦ φρονί]μωσ κ[αὶ καλ]ῶσ [καὶ δικαί]ωσ, ἔτι δ'ἀνδ[ρ]εῖωσ [κ]α[ὶ ἐγ]κρατῶσ καὶ μεγαλο[ψύ]χ[ω]σ καὶ φιλοπονητικῶσ κα[ὶ φιλανθρ]ῶπωσ καὶ καθόλ[ου πασῶν] τῶν ἄλλων ἀρετῶν ὑπα[ρ]χουσῶν...

⁵⁴ Cf. Smith (1993, p. 462); Sanctis (2010, p. 80).

⁵⁵ Pherc. 1251, col. XIV 1-14 Indelli-Tsouana McKirahan. Cf. também Sanctis (2010, p. 78).

Infelizmente, a coluna XIII, a partir da linha 20 até a 30, justamente as que precedem a citação, está corrompida, nos impossibilitando de saber se Filodemo menciona a comparação entre saberes (*phrónesis/philosophía*).

Mas notemos ainda que, com Filodemo, há uma relação entre sabedoria prática e ensino: a *phrónesis* torna-se o ponto principal que os epicuristas devem aconselhar a seus alunos. Filodemo (PHerc. 1471, col. XXIa 1-4 Olivieri), no *Περὶ παρρησίας*, menciona que:

Frequentemente [os alunos], uma vez que estão perplexos com a crítica, não conseguem enxergar [nos conselhos do mestre] a sabedoria prática.

πολλάκις δὲ καὶ συνχυθέντες ὑπὸ | τῆς ἐπιτιμήσεως οὐ βλέπουσιν
τὴν φρόν[ησι]ν.

Nesta passagem do tratado, há a análise da problemática relação, que está submetida à contínua tensão, entre aluno e professor. Filodemo lembra a postura de desorientação dos alunos quando são orientados pelo mestre. A constante correção (*ἐπιτίμησις*), da qual os alunos devem se beneficiar no plano pedagógico a fim de alcançarem a rigidez necessária no saber, muitas vezes leva os jovens a não enxergarem nas palavras do professor a *phrónesis*, um saber moral que denota empenho e que julga cada conselho como princípio básico⁵⁶. Ora, com essa concepção, Filodemo segue os dizeres de *Carta a Meneceu*, ao tornar a *phrónesis* o caminho inicial de ensinamento no Jardim.

Do mesmo modo, Filodemo retoma *Carta a Meneceu* (em seu tratado de lógica, o *De signis*), ao considerar o homem como o único ser vivo capaz de ter uma semelhança com deus, simplesmente porque acolhe para si a sabedoria (*φρονήσεως δεκτικός* - PHerc. 1065, col. XXII 18-29 De Lacy)⁵⁷, o que condiz com o que expusemos sobre o passo 123.

⁵⁶ Cf. Gigante (1983, p. 78-86) acerca da função da *ἐπιτίμησις* como correção pedagógica no tratado.

⁵⁷ Cf. Lacy (1978, p. 125).

4.3 Hermarco (fr. 34)

É possível observar uma primeira e decisiva aplicação da *phrónesis*, depois de Epicuro, sobretudo com Hermarco. No estudo das *origens*, mencionado por Porfírio, que remonta ao polêmico Πρὸς Ἐμπεδοκλέα⁵⁸, Hermarco traça o desenvolvimento da humanidade, desde o seu início, em tempos remotos:

Aqueles que introduziram tal disposição para a maior parte dos homens distinguir-se da massa por meio da prudência da alma - e não por força física ou por subordinação tirânica -, e levaram alguns – os que inicialmente tinham apenas uma percepção irracional e que frequentemente se esqueciam dos fatos – ao cálculo racional do útil, assustaram os outros com a seriedade das penas.

φρονήσει γὰρ ψυχῆς, οὐ ῥώμη σώματος καὶ δυναστευτικῆ δουλώσει τῶν ὄχλων διήνεγκαν οἱ τὰ τοιαῦτα τοῖς πολλοῖς εἰσηγούμενοι, καὶ τοὺς μὲν εἰς ἐπιλογισμὸν τοῦ χρησίου καταστήσαντες ἀλόγως αὐτοῦ πρότερον αἰσθανομένους καὶ πολλακίς ἐπιλανθανομένους, τοὺς δὲ τῶ μεγέθει τῶν ἐπιτιμίων καταπλήξαντες.

Hermarco trata do período em que ainda não estavam em vigor as leis e o humano era semelhante a um *ser irracional*. Nessa fase primitiva da humanidade, os antigos legisladores (παλαιοὶ νομοθέται) estão vinculados à posse distintiva da sabedoria prática, a qual tem um impacto positivo sobre as relações sociais⁵⁹. Mas notemos que no início da humanidade, nenhuma lei é imposta com violência. Os primeiros legisladores examinam primeiramente a condição na qual se encontram os seus semelhantes, pronunciando, em seguida, uma forte condenação contra os assassinatos. O perfil ético e sobretudo psicológico dessas questões políticas, indicado pela expressão enfática (φρονήσει γὰρ ψυχῆς), que indica que a *phrónesis* (tal como a *philosophía* - passo 122) liga-se à alma, é caracterizado como uma intensa capacidade reflexiva. Para evitar que o homem antigo chegue ao cume irreversível da barbárie, os legisladores aplicam penas não usuais, assim

⁵⁸ Cf. Obbink (1988, p. 428-35); Sanctis (2010, p. 81).

⁵⁹ Cf. fr. 34 Longo Auricchio = Porph., De abst. I 12, 8. Cf. também Auricchio (1988, p. 137-145); Smith (1993, p. 463); Sanctis (2010, p. 81).

como elaboram leis que, para Hermarco, ainda estão em vigor. As leis introduzidas só podem visar à organização racional da convivência civil.

Hermarco, todavia, acrescenta que os legisladores são levados a promulgar as leis segundo sua φρόνησις ψυχῆς, um dote peculiar que também se mostra antitético, pois distingue não apenas a *massa* de *outros homens* (τοὺς δὲ) como também os muitos (τοῖς πολλοῖς) da massa (τῶν ὄχλων): seria necessário levar o raciocínio prático ao maior número de homens possível, embora tal façanha não abranja o povo em sua totalidade.

A φρόνησις faz oposição ao poder despótico e à força bruta. Isso nos indica que tal como a *physiología* correta (*Sentença 45*) esse saber prático não é usado para a dominação exterior, mas, ao trazer força ao si, é direcionado à dominação interna. É pertinente a observação de Goldschmidt (1977, p. 289): bastante diversa seria a posição de Políbio (VI, 5, 7) ao delinear a formação das constituições. O fortalecimento das sociedades humanas, para Políbio, seria conseguido por meio da força física e da audácia, por meio das quais se tem assumido o comando da comunidade.

Finalmente, a sabedoria prática ressaltada por Hermarco parece estar em constante ligação com o conceito de ἐπιλογισμός (εἰς ἐπιλογισμὸν). Em Epicuro, λογισμός com o prefixo ἐπί é direcionado, não raro, à compreensão dos fenômenos: o termo é utilizado sobretudo para indicar a atividade da mente que reflete os dados imediatos dos sentidos, transportando-os a outro plano e transformando a visão sensorial em visão mental da realidade, a fim de que a visão mental torne-se análoga à visão sensorial⁶⁰. Em Epicuro, o termo pode apresentar o sentido forte de *reflexão*. Mas ἐπιλογισμός em Hermarco assume o sentido de cálculo da utilidade recomendado pelos legisladores àqueles que ainda não têm o domínio do si.

Enquanto os homens, antes da ação benéfica dos políticos-filósofos, vivem de maneira ingênua e, por consequência, incivilizada, graças à obra pedagógica e sensata dos primeiros sábios eles podem compreender os pressupostos racionais de uma vida conduzida em uma estrutura socialmente organizada. Se confrontados esses dizeres com os de Lucrécio, sobretudo do *Livro V*, podemos alcançar uma melhor ideia da evolução humana segundo os epicuristas, não apenas no plano do pensamento, com Hermarco, mas também

⁶⁰ Cf. Parente (1983, p. 29).

dos órgãos corporais, com Lucrecio. Acrescentaríamos ainda, seguindo essa visão de Hermarco, que os *phrónimoi* talvez tenham sido os primeiros a constituírem a sociedade civil, pautada pela amizade.

4.4 Polístrato (PHerc. 336/1150)

Um aprofundamento da *phrónesis* é em parte recuperado, em relação à ciência da natureza, também em Polístrato. No *De contemptu* (PHerc. 336/1150 Indelli), há menção à *phrónesis* em um sentido mais forte de saber prático, sendo entendida enquanto uma virtude que distingue o sábio do tolo. Essa ideia também aparece no tratado *De Philosophía*, de Polístrato (PHerc. 1520), no qual o autor direciona uma decisiva e resoluta crítica contra todos aqueles que não adotam o critério do λογισμός epicurista na avaliação da realidade⁶¹.

No *De contemptu*, a crítica é dirigida contra aqueles que, exibindo desprezo pela opinião das massas, apresentam, por sua vez, opiniões pseudofilosóficas muito mais irracionais do que aquelas às quais eles se contrapõem. Não sabemos exatamente quem seriam esses adversários: talvez os céticos, ou os cínicos da segunda geração de Teletes e de Bíon de Borístenes, ou ambos⁶². Mas notemos que, com essa concepção, há uma retomada da crítica aos φυσιολόγοι feita no passo 133: a *philosophía* errada é tida abaixo do mito. As menções à *philosophía* e à *physiología* corretas estão presentes na obra de Polístrato: esse é verdadeiramente o trabalho da filosofia - τοῦτο γὰρ[ρ] ἀ[λ]ηθινῶς ἐστὶ φιλοσοφία[ς] ἔργον (XXXIII 19-23); o trabalho da filosofia legítima - 'τὸ τῆς ἀληθινῆ[ς] | φιλο[σο]φία[ς] ἔργον (XVII 14-5); a ciência da natureza correta - φυσιολογία ὀρθή - eis as constantes ponderações a essas terminologias, já vistas também em Epicuro.

Mas o que é interessante e que com Polístrato parece acentuado, nos conduzindo agora ao cerne do helenismo, é um certo ecletismo. Polístrato se contrapõe à opinião daqueles que acreditam existir, não por natureza, mas por convenção, realidades tais quais o belo ou o feio, e que rejeitam validade objetiva aos conceitos éticos. E para elaborar tal oposição ele faz uso de categorias lógico-ontológicas que não se encontram na tradição

⁶¹ Cf. Capasso (1967, p. 81-4); Sanctis (2010, p. 81-2).

⁶² Cf. Parente (1983, p. 72-4).

epicurista, mas na tradição acadêmica: os conceitos éticos e a realidade que lhes corresponde não são abrangidos pelo esquema categorial de *per se* (χαθ' αὐτό), mas pela *relação com algum outro* (πρός τι). Ora o contraste entre *per se* e *o que se refere a um outro* (χαθ' αὐτό - πρόσ τι), já aparente em Platão (Soph. 255c 11-12) e, em seguida, de maneira ainda mais acentuada, na Academia, é considerado a partir do testemunho de Xenócrates (Simplício, In Arist. Categ. p. 67, 22 Kalbfleisch = fr. 12 Heinze) – lembremos que, consoante Diógenes Laércio (X, 13), Epicuro foi estudante de Xenócrates -, e posteriormente pela obra aristotélica (*Categorias*, 6b), na qual há o uso dessa terminologia com o objetivo de ampliá-la, articulá-la e transformá-la. Notemos que Polístrato não demonstrou resistência em acolher esses esquemas conceituais na filosofia epicurista, o que nos indica que, com a atitude polêmica *antifilosófica*, há uma disponibilidade em acolher conceitos originalmente externos que nos conduzem a uma mudança de sentido filosófico⁶³.

No *De contemptu*, percebemos que os adversários cétricos dos epicuristas desconfiavam da existência efetiva de conceitos éticos - sobre os quais a *phrónesis* medita -, cuja validade seria mutável de acordo com os indivíduos e povos. A solução de Polístrato para esse impasse se baseia na diferença entre *conceitos relativos* e *conceitos absolutos*⁶⁴. A sua visão é otimista: mesmo os *conceitos relativos*, tais como os de δύναμις (poder) e de πρᾶξις (habilidade), têm uma validade e uma existência efetivas, ao se fazer uso da mencionada relação πρόσ τι. Os conceitos éticos, por sua vez, têm validade e realidade desde que sejam traçados neste âmbito – o que nos parece retomar o que Epicuro pensava sobre o *filosofar em realidade* (ὄντως φιλοσοφεῖν, *Sentença Vaticana 54*). Mas notemos que as críticas oriundas das opiniões populares baseadas em princípios obscuros e em falsidades evidentes, nas quais se incluem também as desenvolvidas por seus adversários, não possuem valor efetivo, sendo consideradas desonestas e até irracionais. Logo, ao definir a falsa filosofia, Polístrato elabora, ao mesmo tempo, uma aproximação do popular (Grécia) com o erudito (algumas concepções filosóficas), o que nos parece também ser uma junção dos dizeres das *Sentenças 45 e 76*.

⁶³ Cf. Parente (1983, p. 74).

⁶⁴ Cf. Fabio (1980, p. 40-1).

Polístrato só pode reconhecer na avaliação científica da natureza o modo mais adequado de obter a serenidade que formaliza o perfil dos *phrónimoi* e que, nesse caso, se contrapõe à multidão. Logo, se alguém de fato é sensato, deve cuidar da sabedoria (ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεως | δεῖ ἐπιμελεῖσθαι), contra as palavras daqueles que com falsos argumentos intentam aterrorizar os poucos prudentes (PHerc. 336/1150, col. VIII 1-29 Indelli). Polístrato reconhece a possibilidade de um exercício da prudência (φρονήσεως μελέτη), mas sem desconsiderar que, para a realização desse exercício, há um trabalho (ἔργον) difícil (IX 26), o que situa a *phrónesis* no mesmo plano que a *philosophía*: ao contrário dos vãos silogismos da maioria que não visam à libertação da alma do medo e da desconfiança (ὑποψία), a prudência, como um elemento purificador, retira a perturbação (ταραχή) que nos vêm à mente por meio de sonhos e sinais. Aqui, poderíamos pensar que o termo prudência faz sentido ao estabelecermos uma contraposição à arte da adivinhação (μαντική). O termo latino *prudencia* é oriundo do verbo *provideo* = *video* + *pro*, que significa tanto prever, ver primeiro, ver longe etc., como também cuidar, prover, providenciar. *Providens*, aquele que tem essas qualidades, resultou por contração em *prudens*, assim como *providencia* resultou em *prudencia*⁶⁵. Ora, considerando a rejeição do epicurismo à ideia de *providência divina* e por consequência da μαντική, a prudência pode indicar essa capacidade de previsão. Apesar de a presciência portar um traço comum de providência e prudência, no epicurismo não são os deuses, mas os humanos que antevêm e que preveem os fatos por meio da *phrónesis*.

4.5 Colotes (PHerc. 208)

Na primeira geração do Jardim, alguns passos são dedicados ao perfil do *phrónimos* com Colotes, no tratado *Contra o Lísis de Platão* (PHerc. 208). Na primeira parte da obra, Colotes enfrenta questões teóricas relativas ao modo pelo qual deve ser aceita ou rejeitada a poesia e a dicção poética. Na conclusão, no entanto, é desenvolvida uma polêmica contra os conceitos hedonísticos cínicos-estóicos. Segundo Colotes, a definição cínica de prazer,

⁶⁵ Cf. Valpy (1828).

apresentada pelo filósofo estóico Zenão de Cítio em sua obra *República* (Πολιτεία), é estabelecida de maneira inconsistente. Colotes faz a análise daquilo que era tido enquanto um dogma peculiar do estoicismo: a possibilidade de ser autossuficiente para o *phrónimos*, dedicando-se às ocupações de mínima importância, tendo em vista a conquista de um prazer individual⁶⁶.

Colotes escreve contra os estóicos. Filósofos, tais como Zenão, segundo Colotes, afirmam que o *phrónimos* deve cozinhar lentilhas e jogar bola (PHerc. 208, T, Via 9-11, p. 166 Crönert - [ὄς τᾶλλ]λα τὸν φρόνιμον | [ποιεῖ]ν ἔφη καὶ σφαιρί[[ζει]ν καὶ φακῆν ἔψειν). A polêmica contra essas opiniões pode oferecer a compreensão do perfil do *phrónimos* perfeito que Colotes, implicitamente, pressupõe, ao se opor ao homem sábio apresentado pelo filósofo cínico Menedemo⁶⁷. Colotes não consegue entender filosoficamente por que motivo seja realmente sábio e prudente um homem que se alegra com um prazer tão trivial tal qual o de cozinhar lentilha, já que tal forma de prazer é relativa a uma simples satisfação físico-corporal, que Colotes sugere ser uma degustação momentânea (γεῦσις) (PHerc. 208, T.VIb, 6, p. 166 Crönert). A ideia seria que as ocupações, tais como jogar bola e cozinhar lentilhas, ao serem avaliadas em conjunto, não seriam capazes de satisfazer os pressupostos de uma existência sem dor e decente (ἀλύπως e εὖ), como pretende Menedemo, de modo que este tipo de filosofia estaria em evidente erro (PHerc. 208, T.VIb, 8-14 Crönert).

Na polêmica de Colotes, é plausível considerar uma profunda adesão aos ensinamentos explicitados nos passos 131 e 132 de *Carta a Meneceu*. O prazer ao qual a *phrónesis* epicurista visa é diferente daquele que cínicos e estóicos, influenciados por Zenão, buscavam, posto que o prudente não seria atraído pela alegria trivial do alimento. Colotes enfatiza o aspecto mais radical do epicurismo: ao situar a sabedoria no plano do essencial, ele se aproxima de Epicuro por meio de uma definição primária de saber prático. O νήφων λογισμός deve retomar a ciência da prudência; Colotes, portanto, só pode retomar a noção de trabalho - a tarefa que exige do *si* -, que acompanha a *phrónesis*. Talvez por este

⁶⁶ Cf. Sanctis (2010, p. 82).

⁶⁷ Mancini (1976, p. 61-4) acredita que a polêmica de Colotes deva se referir ao socrático Menedemo de Erétria, e não ao Menedemo da escola cínica. Cf. também Alesse (2003, p. 103) que pensa que na apresentação que Colotes faz do *phrónimos* há um intento de ridicularizar a ascese cínica (ἄσκησις) e a autossuficiência estóica (αὐτάρκεια).

motivo Filodemo (PHerc. 1471) diga que os alunos se confundem em seu processo pedagógico, ao não entenderem a *phrónesis* em seus princípios básicos.

Não podemos nos esquecer, ainda, da polêmica antifilosófica que no epicurismo apresenta um desenvolvimento maior com Colotes.

O epicurista Colotes discorda de Platão, já que, deixando de lado a verdade científica, Platão faz seu tratado em forma de mito, contando histórias como um poeta, e não raciocinando de maneira demonstrativa como um cientista (Proclo, in *Platonis rempublicam*, II, p. 105 Kroll, p. 577; Parente, 1983, p. 70-1)

Ὁ μὲν Ἐπιχούρειος Κωλώτης ἐγχαλεῖ τῷ Πλάτωνι, ὅτι τὴν ἀλήθειαν ἀφείς τὴν ἐπιστημονιχὴν περὶ τὸ ψεῦδος διατρίβει μυθολογῶν ὡς ποιητής, ἀλλ' οὐκ ἀποδεικνύς ὡς ἐπιστήμων.

Colotes, ao se posicionar contra Platão, rejeita toda validade da palavra (*φθόγγος*) vinculada à poesia e igualmente aos aspectos sonoros da poesia, de modo que só admite a palavra, segundo a recomendação de Epicuro, quando subordinada a um uso específico em vista de um fim. Na citação, o uso de *ἐπιστήμων* e de *ἀποδεικνύς* retoma ainda mais a ciência, em seu aspecto real. Platão é acusado por Colotes de subjetivismo, posto que teria negado realidade aos objetos que nos aparecem na vida cotidiana e teria invertido a relação entre real e ideal, de modo que, com uma *philosophía* desse tipo, seria impossível uma *atividade filosófica* concreta. Por isso, Colotes se posiciona contra Platão acerca da educação, da *παιδεία* filosófica, criticando o uso do mito no diálogo platônico, cujo sentido aqui é assumido como anticientífico, tratando-se de um saber que não educa em relação ao verdadeiro conhecimento da natureza, que não pode ser confundido com as fábulas das poesias. Enquanto Epicuro conduziu seu ataque antiplatônico primeiramente sob a forma de oposição à física do *Timeu*, sobretudo nos passos 87, 115, 123, 133, reformulando a concepção de homem, de deus etc., Colotes, por sua vez, intentou complementar, por meio de outros aspectos, a obra epicurista acerca do combate ao mito (platônico).

4.6 Lucrécio e a ciência correta da natureza

Um excelente exemplo de como os epicuristas entendiam a verdadeira ciência da natureza e de como eles combatiam o mito e a falsa filosofia (à semelhança de Colotes) pode ser encontrado em Lucrécio, por meio de seu posicionamento contra a fórmula <a função faz o órgão>. Lucrécio foi um dos maiores combatentes dessa fórmula, quando por *função* entendemos “finalidade”. São três as passagens nas quais o antiteleologismo é evocado claramente. No *Livro II*, 167-183, há a ideia de que mediante a ignorância do princípio das coisas, não podemos chegar à conclusão de que o mundo foi criado em função do homem, já que o *mal* existente na natureza é patente e contrário à preservação da vida humana. No *Livro IV*, 825-857, vemos que não há nada em nosso corpo que tenha aparecido para que possamos fazer uso: a origem da língua, por exemplo, seria anterior à do falar. Igualmente, no *Livro V*, 110-234, há a rejeição à noção teleológica na natureza, já que, do contrário, Lucrécio teria de adotar a ideia teológica de que os deuses fizeram o mundo com um propósito específico⁶⁸.

Essa demonstração da ciência da natureza epicurista por meio da rejeição à fórmula <a *finalidade* faz o órgão> ganhou destaque, no século XX, por causa das ideias darwinistas. Muitos passaram a entender que Lucrécio teria precedido Darwin, não obstante Darwin provavelmente ter lido apenas alguns trechos da física de Aristóteles - e, por conseqüência, da de Empédocles -, mas nada da física lucreciana. É fato que o poeta enfatiza, mais do que seus predecessores - Demócrito, Anaximandro e Empédocles -, dois elementos essenciais do pensamento darwinista, a antiteleologia e a seleção natural, mas, por outro lado, nada diz da seleção com modificação, que constitui o ponto arquimediano de Darwin⁶⁹. O direcionamento lucreciano, a nosso ver, é mais modesto.

Contra uma *função* teleológica, Lucrécio diz que seria um erro supor que os olhos foram criados a fim de que possamos ver (*IV*, 825-6), já que nada surgiu em nosso corpo para que possamos usá-lo, mas é o fato de o órgão ser engendrado que cria a sua utilização

⁶⁸ Bailey (1936, p. 297-8), nesse último caso, adota a mesma perspectiva.

⁶⁹ É verdade que muitos, como Gilson (1971) por exemplo, não aceitam facilmente a ideia de que Darwin rejeitou completamente a teleologia. Mas é patente que Darwin evitou fazer uso do termo *evolução*, uma vez que em sua época portava um significado finalista (cf. Tort, 1996 – termo *evolução* ; Zirkle, 1941, p. 71-123). Nesse caso, é-nos claro que Darwin tinha pelo menos alguma restrição ao teleologismo.

(IV, 834-5). Esse argumento liga-se à falta de finalidade no surgimento de espécies débeis: as criaturas que por acaso foram mal formadas não seriam capazes de encontrar comida, de atingir a maturidade e se reproduzir, de modo que a própria natureza lhes impediria o desenvolvimento (V, 846-7). Não haveria, naturalmente, uma causa final na criação de monstros e aberrações.

A teoria das causas finais, nesse contexto, inverteria a ordem dos fatos, por tomar o efeito pela causa. Por exemplo, Lucrécio pensa que um pássaro voa porque é capaz de voar, que os olhos enxergam porque são capazes de enxergar: visão e voo são efeitos, mas, para ele, um filósofo finalista (tal como Aristóteles) tomaria, erroneamente, a visão e o voo enquanto causa. A negação da existência de causas finais da parte de Lucrécio mostra que só pode haver, no modo de ser da natureza, causas eficientes. Logo, o grande defeito da doutrina da causa final seria o de proporcionar uma inversão na ideia de criação de um órgão e de seu uso, considerando enquanto causa o que é efeito.

Alguns, como é o caso de Agostinho da Silva (1973, nota 65), consideram que Lucrécio deu um passo significativo rejeitando a tal fórmula e que ele estaria de acordo com a ciência contemporânea, a qual só admite causas eficientes. Mas há quem faça sérias restrições a essa rejeição. É o caso de Paul Janet (1884, p. 474 - 90), que pensa que Lucrécio, e por consequência o epicurismo, fracassou ao tentar combater o teleologismo aristotélico, já que supor um intervalo entre a origem dos órgãos e o uso deles seria um argumento sem efeito. Nesse caso, a suposição lucreciana de que o homem, percebendo que as pernas são boas para caminhar, comece a caminhar, ou percebendo que os olhos são capazes de enxergar, comece a enxergar, seria falsa e absurda. O motivo é dado com exemplos: seria evidente que ao coração convém pulsar e aos pulmões respirar assim que eles são produzidos. À boca, por exemplo, convém beber, a fim de manter a nutrição, cabendo aos membros do corpo receber essa nutrição quase imediatamente após o nascimento, já que, de outra forma, qualquer animal, ou mesmo o homem, não sobreviveria.

Se assumirmos, nesse caso, a existência dos olhos, assumimos a da visão. A fórmula deveria então ser convertida para <tal órgão, tal função>. Contra Lucrécio, portanto, Janet pergunta: mas como um órgão vem de fato a existir? Sua ressalva é que toda *função* é a

solução de um problema, consistindo em harmonizar as condições internas de um organismo com as condições externas do meio físico. Quando essa harmonia é encontrada, o efeito aparece como algo bem claro. Mas de que modo essa harmonia surge? Eis uma pergunta a que Lucrécio não responderia, segundo Janet.

Mas pensamos que Lucrécio, nas passagens já mencionadas dos *Livros II, IV e V*, parece estar enfatizando que, se os órgãos fossem criados em vista de um fim, o fim já deveria ter precedido a produção dos órgãos, já que, sendo a causa dessa produção, deveriam, enquanto tais, preexistir. Assim, a visão deveria ter existido em algum lugar antes de os olhos serem inventados para ver - o que é absurdo. A ênfase na causa eficiente enquanto descrição do funcionamento dos organismos denota que as espécies têm uma história de desenvolvimento orgânico, de modo que Lucrécio pode perfeitamente reconhecer, em seu tempo, a harmonia entre órgão e função (olho e visão) sem negar que em algum momento remoto algum animal pudesse portar olhos, mas não enxergar, adquirindo, todavia, essa capacidade somente muito tempo depois. E desse modo se daria a investigação epicurista que corresponde à *φυσιολογία ὀρθή*, ressaltada por Polístrato, Filodemo e também por Lucrécio.

4.7 Sexto Empírico (XI, 169); Porfírio (§ 28)

Mas retomemos agora a noção de *philosophía* nos testemunhos tardios. Em Epicuro, a φιλοσοφία não é vista como uma τέχνη, tampouco é tida unicamente como um λόγος, mas é considerada, de acordo com o testemunho de Sexto Empírico (*Contra os Éticos, Livro XI, 169*), como um *exercício*, que acolhe tanto o λόγος quanto o διαλογισμός:

Epicuro declarou que a filosofia é uma atividade que assegura a vida feliz por meio de argumentos e raciocínios.⁷⁰

Επίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιούσαν.

⁷⁰ O testemunho encontra-se compilado em Usener (1887, p. 219).

A φιλοσοφία, não obstante ser exposta, aqui, em âmbito teórico, revelando seu caráter argumentativo e cognitivo, apresenta um direcionamento utilitarista para o bem-viver; do mesmo modo, a sua definição de ἐνέργεια, que a situa em um “exercício filosófico”, pode denotar a sua atuação conjunta com a prática da φρόνησις, exposta em *Carta a Meneceu*.

Muitos intérpretes também costumam se valer da citação direta que Porfírio faz de Epicuro, localizada em *Carta a Marcela*, § 28, na qual vemos uma correlação parecida à da *Sentença Vaticana 54* entre filosofia e saúde:

Vazio é o argumento do filósofo que não trate terapeuticamente nenhuma paixão do ser humano. Porque assim como é inútil a arte médica que não afaste a enfermidade dos corpos, também é inútil a filosofia que não arranque a paixão da alma.⁷¹

κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται· ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων ἐκβαλοῦσης οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος.

Aqui, uma maior precisão terminológica é apresentada: a φιλοσοφία trata de almas doentes, que não são “naturalmente” sábias, visando, portanto, recuperar uma saúde perdida. Quando tratamos da relação que essa sabedoria mantém com a εὐδαιμονία, a passagem soa de maneira análoga à relação existente entre a medicina e a saúde: o remédio filosófico parece ser um pensamento correto que deve se opor aos efeitos do pensamento terrificante. Mas notemos que tal pensamento cura, não porque ele mesmo seja a saúde (assim como o remédio não é a saúde), mas porque se opõe às opiniões infundadas que se abrigam na alma. De qualquer modo, nenhuma das definições apresentadas visa encerrar a φιλοσοφία em uma noção de ciência teórica puramente contemplativa.

⁷¹ O testemunho encontra-se compilado em Usener (1887, p. 169).

4.8 Diógenes Laércio (Passo 120a)

Diógenes Laércio (passo 120a), ao elaborar um resumo da doutrina epicurista, antes de transcrever *Carta a Meneceu*, alega que “um sábio [para Epicuro] não é mais sábio que outro.” (οὐκ εἶναί τε ἕτερον ἐτέρου σοφώτερον). Aqui, lemos com Bollack (1975, p. 29), e não com Hicks (1925), que não remove οὐ κινεῖσθαι e traduz a oração por: “one wise man does not move more wisely than another - οὐ κινεῖσθαι τε ἕτερον ἐτέρου σοφώτερον”, o que torna a frase sem a supressão do verbo um tanto enigmática a nosso ver. Tampouco pensamos que a proposta de Kühn (cf. Bollack, 1975, p. 46) de remover οὐκ εἶναι e fornecer à frase um sentido contrário ao que expusemos seja a mais válida. Em todo caso, estando a primazia do saber prático na formulação do que é indispensável ao sábio, a identificação da sabedoria entre os epicuristas com as verdadeiras necessidades individuais de cada qual exclui qualquer diferença entre aqueles que têm acesso ao conteúdo desse saber e aqueles que fazem parte desse círculo de amigos, o que corresponde ao que expusemos acerca da *Sentença 23*.

4.9 Carta a Heródoto (72 e 73); Sexto Empírico (Contra os Matemáticos, X, 19)

Para entendermos como Epicuro formula a verdadeira atuação do saber teórico, devemos analisar a sua concepção de tempo, exposta em *Carta a Heródoto* (72, 73), e os testemunhos de Sexto Empírico e de Demétrio Lacon. A ideia é mostrar que a *philosophía*, ao atuar junto com a *physiología*, denota um conhecimento rigoroso dos fenômenos, garantindo ainda um aspecto terapêutico por conduzir o homem ao tempo presente.

Em *Carta a Heródoto* (72 e 73), vemos a noção de tempo ser evocada com o objetivo de melhor definir o que, em passos anteriores, fora dito acerca da ideia de acidente. Nesses passos, lemos claramente que o tempo *existe* e que não há necessidade de adotarmos uma nova terminologia para descrevê-lo.

Ademais, é necessário considerar, cuidadosamente, o seguinte: não devemos investigar o tempo da mesma forma que investigamos, em um determinado objeto, todos os outros fenômenos, reportando-os

às pré-noções percebidas em nós mesmos, mas devemos voltar-nos à própria evidência por meio da qual julgamos o tempo como longo ou breve, atribuindo-lhe uma expressão que seja adequada a esse atributo de duração. Tampouco necessitamos empregar outros modos de expressão, como se eles fossem melhores, mas, em relação ao tempo, devemos servir-nos das expressões já existentes. Ainda sobre o tempo, não necessitamos atribuir-lhe qualquer outra coisa como se esta *outra coisa* tivesse a mesma essência que está compreendida no significado peculiar da palavra “tempo” – porque é isso que alguns fazem -, mas, antes, devemos refletir apenas naquilo ao qual associamos essa sua característica particular e que por meio do qual nós o medimos. E esse fato não necessita de demonstração, mas de reflexão: nós associamos o tempo não apenas aos dias e às noites, e às suas partes, mas também às afecções e à ausência de afecção, aos movimentos e ao repouso, concebendo, a propósito desses eventos, um certo acidente particular, aquele mesmo ao qual nos referimos quando usamos a expressão “tempo”.

72

"Καὶ μὴν καὶ τότε γε δεῖ προσκατανοῆσαι σφοδρῶς: τὸν γὰρ δὴ χρόνον οὐ ζητητέον ὥσπερ καὶ τὰ λοιπά, ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν ἀνάγοντες ἐπὶ τὰς βλεπομένας παρ' ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐνάργημα, καθ' ὃ τὸν πολλὸν ἢ ὀλίγον χρόνον ἀναφωνοῦμεν, συγγενικῶς τοῦτο περιφέροντες, ἀναλογιστέον. καὶ οὔτε διαλέκτους ὡς βελτίους μεταληπτέον, ἀλλ' αὐταῖς ταῖς ὑπαρχούσαις κατ' αὐτοῦ χρηστέον, οὔτε ἄλλο τι κατ' αὐτοῦ κατηγορητέον, ὡς τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἔχοντος τῷ ιδιώματι τούτῳ - καὶ γὰρ τοῦτο ποιοῦσί τινες -, ἀλλὰ μόνον ᾧ συμπλέκομεν τὸ ἴδιον τοῦτο καὶ παραμετροῦμεν, μάλιστα ἐπιλογιστέον. καὶ γὰρ τοῦτο οὐκ ἀποδείξεως προσδεῖται ἀλλ' ἐπιλογισμοῦ, ὅτι ταῖς ἡμέραις καὶ ταῖς νυξὶ συμπλέκομεν καὶ τοῖς τούτων μέρεσιν, ὡσαύτως δὲ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς ἀπαθείαις, καὶ κινήσεσι καὶ στάσεσιν, ἴδιόν τι σύμπτωμα περὶ ταῦτα πάλιν αὐτὸ τοῦτο ἐννοοῦντες, καθ' ὃ χρόνον ὀνομάζομεν.

Aqui, Epicuro parece ter em mente o que ele já havia ressaltado logo no início da *Carta* (passo 38), a saber, que o primeiro significado de cada termo a ser empregado deve ser nitidamente claro, o que denota a valorização do conhecimento teórico enquanto um saber clarificador em sentido materialista. Ademais, o início do passo 72 indica que o objetivo de introduzir a ideia de tempo é o de expor o significado de *acidente* e o de

⁷² A tradução é nossa.

concomitante, a fim de que o conhecimento teórico desses conceitos passe, em termos epicuristas, do implícito ao explícito.

Malgrado a ideia de tempo ser exposta de maneira clara, a expressão que é empregada para defini-lo é, todavia, obscura. O tempo é tido, ele mesmo, como um acidente, requerendo um tipo diferente de investigação que o distancia de outros acidentes, tais como cor, forma e magnitude, acidentes sobre os quais Epicuro dissertara pouco antes (passos 68-71). Quando levamos em conta as pré-noções, os acidentes, eles mesmos, podem ser investigados por meio de repetidas experiências perceptivas, até que aconteça a formação de sua imagem mental. Nesse caso, temos, por exemplo, uma concepção de mesa que está associada à noção de dureza, de modo que podemos reconhecer uma mesa individual enquanto tal resgatando a pré-noção formada em nossa mente. No entanto, não temos uma concepção geral (uma imagem mental) do tempo e, por consequência, não há nada à sua semelhança a que possamos fazer referência, nem sequer quando tomamos o exemplo do espaço ou do vazio.

Pensamos que o texto epicurista, então, nos força a pensar na imediatidade do tempo, que resguarda a necessidade de sua percepção. Logo, ao recorreremos a nossa experiência perceptiva, vemos que o associamos ao dia e à noite, ou aos nossos estados corporais, ou aos estados externos de movimento e de repouso. Decretamos, portanto, levando em conta esse modo intuitivo de percebê-lo, que o tempo é um tipo especial de acidente associado a esses estados, que são, eles próprios, acidentes de um corpo. Por meio dessa primária e antiga impressão de duração, nos tornamos capazes de avaliar outras mudanças temporais usando dias e noites enquanto uma espécie de medida comparativa. Então, o passo 73 enfatiza que o tempo, que está ligado ao movimento, permite a medição. Nesse contexto, os próprios movimentos são tidos como acidente. Não obstante não aparecer com a mesma intensidade de uma realidade perceptível, o acidente é uma qualidade que determina o objeto: nenhuma propriedade existe por si só e os acidentes acompanham os corpos de maneira não permanente, em oposição ao *concomitante*

(συμβεβηκότα), de modo que Epicuro recusa-se a considerá-los como uma espécie de *não ser*⁷³, que escaparia ao conhecimento filosófico.

Esses acidentes, acompanhados constantemente pelo tempo, são necessariamente longos ou breves, de modo que podemos concebê-los sempre como um "acontecimento"⁷⁴. Nesse caso, poder-se-ia sustentar que o tempo não é exatamente um acidente, mas uma propriedade (συμβεβηκός) de acidentes. Essa definição atribuída ao tempo, para melhor se sustentar, é tida juntamente com o depoimento de Sexto Empírico, que evoca, indiretamente, uma citação de Demétrio Lacon.

Epicuro, interpretado por Demétrio Lacon, diz ser o tempo um acidente dos acidentes, o qual acompanha os dias e as noites, e também os anos, as sensações e a falta de sensações, as coisas que se movem e as que permanecem. Porque todas essas coisas são acidentes relacionados a algum evento, e o tempo, acompanhando tudo isso, poderia ser considerado verossivelmente um acidente dos acidentes. (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, X, 219)⁷⁵

Ἐπίκουρος δέ, ὡς αὐτὸν Δημήτριος ὁ Λάκων ἐξηγεῖται, τὸν χρόνον σύμπτωμα συμπτωμάτων εἶναι λέγει, παρεπόμενον ἡμέραις τε καὶ νυξὶ καὶ ὥραις καὶ πάθεσι καὶ ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ μοναῖς. πάντα γὰρ ταῦτα συμπτώματά ἐστι τισὶ συμβεβηκότα, καὶ ὁ χρόνος πᾶσι τούτοις συμπαρεπόμενος εἰκότως ἂν λεχθεῖν σύμπτωμα συμπτωμάτων.

De fato, consideramos que Demétrio tentou oferecer uma classificação ontológica e filosófica mais precisa do tempo, de acordo com o que lemos nos passos 70-73. A famosa afirmação de que o tempo é <acidente dos acidentes> pode denotar que o tempo não é um acidente menos estável do que outros acidentes, nem que sua existência é duvidosa, mas que ele se refere às propriedades que são elas mesma acidentais. Assim, acompanhando as horas, a afecção e a ausência de afecção, habilita-nos a dizer, portanto, o longo ou o breve. Por exemplo, uma dor corporal em um membro qualquer pode ir e vir e, por isso, é uma propriedade acidental do corpo. Mas o tempo, nesse caso, pode ser considerado uma

⁷³ Cf. Morel (2002, p. 198).

⁷⁴ Lucrécio (*Livro I*) uso o termo *eventum* para descrever o que Epicuro entendia por acidente.

⁷⁵ A tradução é nossa.

propriedade acidental da dor; nesse esquema, ele é uma propriedade acidental de propriedades que também são acidentais⁷⁶. Não é que o tempo, ele mesmo, esteja sendo concebido de maneira transitória, o que lhe ocultaria seu caráter universal; a ideia é que ele é percebido no corpo humano como uma *propriedade acidental*. Logo, a dor corporal pode passar, mas a percepção temporal estará sempre presente, enquanto se vive.

É verdade ainda que tais definições podem encerrar alguma confusão terminológica; essas confusões terminológicas aparecem inclusive no comentário de Sexto Empírico (passos 220-227), o qual apresenta o tempo epicurista como *συμβεβηκότα* do dia e da noite, não obstante aqui tal termo estar presumivelmente sendo usado para significar propriedade em geral: o gênero do qual propriedades acidentais e não acidentais são qualidades. É provável, no entanto, que Sexto use tanto *συμβεβηκότα* quanto *συμπτώματα* para sugerir alguma confusão ou inconsistência na classificação epicurista, a fim de enfatizar que a ideia de Epicuro de que o tempo não existe por si mesmo era insustentável⁷⁷.

Mas pensamos que Epicuro consegue formular uma concepção coerente de tempo, consoante sua concepção de *philosophía*. Em passo 62, Epicuro evoca o tempo mínimo perceptível, que é contínuo, em oposição ao tempo introduzido pela razão, que traria o problema da unidade em si do tempo. O tempo "inconcebível" –, a saber, tempos muito curtos, em que os simulacros efetuam o seu curso –, seriam representados enquanto tempos teóricos ou observados pela razão. Por outro lado, há o tempo percebido, a saber, os aspectos "afetivos" da representação de tempo. Nesse caso se enquadra a ideia de que a mente pode ser afetada, em aspecto negativo, tanto pelo presente quanto pelo passado e futuro. Epicuro se opõe repetidamente ao temor por um futuro incerto e à ilusão de um tempo ilimitado que mantém um anseio vão da imortalidade; nesse contexto, quando Epicuro evoca o vínculo entre finito e infinito sob uma ótica temporal, como o faz, por exemplo, na *Máxima 20*, parece indicar que a duração de uma atividade ou de um estado não altera sua perfeição ou imperfeição. A nosso ver, foi contrapondo-se à busca de um tempo infinito, principalmente subjetivo, que Epicuro concebeu o tempo como acidente – já

⁷⁶ Cf. Morel (2002, p. 199); Warrent (2006, p. 366).

⁷⁷ Cf. Warrent (2006, p. 366).

que (passo 124) a φρόνησις deve remover do homem o desejo de um sentir infinito (ἄπειρον).

A dificuldade que temos de conciliar a descontinuidade do tempo com a continuidade experienciada pode ser significativamente reduzida, se pensarmos que a ideia de infinito fez Epicuro problematizar o tempo. Malgrado ser verdade que Epicuro coloca o repouso sobre o mesmo plano que o movimento e que ele relaciona a percepção do tempo a pares de opostos, sugerindo que a percepção temporal se caracteriza não por uma ilusória continuidade de movimento, mas pelo reconhecimento da alternância de fases eventuais, eventualmente contrárias, e pelas rupturas que marcam a sua sucessão, pensamos que acima de tudo Epicuro visa mostrar a possibilidade de um bem contínuo, a despeito dessas rupturas. Nesse caso, podemos representar a descontinuidade do tempo pela razão sem, contudo, condenar-nos a um recomeço eterno e incessante de dor e prazer. A descontinuidade temporal realiza, por um efeito eminentemente paradoxal, a condição física de um bem contínuo, isto é, não eterno, mas ininterrupto.

É possível perceber ainda que Epicuro (passos 72-3) refere-se a algumas outras perspectivas sem nomeá-las, as quais, em contraste com a sua, pretendem identificar alguma característica de tempo que o situe em certa classe ontológica, de maior conceitualização e especificidade – e aqui Epicuro parece denotar um tipo de *falsa filosofia*. A sua análise, no entanto, seria mais materialista: devemos pensar o tempo em relação àquilo a que primeiramente o associamos e que primeiramente usamos para medi-lo. Nesse caso, parece a Epicuro (passo 72) menos importante alcançar uma unificação teórica do tempo do que saber a que nos referimos quando falamos sobre esse tema⁷⁸. E essa é a análise da verdadeira *philosophía*.

4.10 Diógenes Laércio (passo 135); Cícero (De Fato); Plutarco (De Pythiae Oraculis)

Ainda na temática do tempo, nesse caso, do tempo futuro, devemos analisar o que Epicuro diz acerca da predição para ver a real possibilidade de atuação tanto do saber

⁷⁸ Morel (2002, p. 210).

teórico quanto do saber prático. O problema que se refere a essa temática é: como podemos situar no pensamento epicurista a ideia de necessidade em proposições temporais? Há dificuldade em mapear essa discussão, pelo fato de os passos 71, 72, 73, de *Carta a Heródoto*, nos quais o tempo é tido enquanto um acidente, ou enquanto um concomitante, apresentarem, de um lado, uma terminologia técnica (συμβεβηκότα, συμπτώματα), que não aparece em nenhum momento em *Carta a Meneceu*, e, de outro, pelo fato de existir uma lacuna no que toca à exposição de como essa mesma terminologia daria conta da questão do futuro⁷⁹. Ademais, em *Carta a Meneceu* (passo 127), Epicuro faz uma exposição sobre o futuro que, pela concisão, denota que o tema já havia sido tratado em alguma outra correspondência, de maneira que, não obstante a exposição ser clara, não conseguimos saber, com precisão, como está sendo entendida a contingência do futuro. Pensamos, todavia, que essa dúvida ganha luz com a ajuda de testemunhos tardios de Cícero e Plutarco; nesse caso, Epicuro (passo 127) estaria negando uma proposta radical de *necessidade* sobre o tempo futuro oriunda do *Princípio de Bivalência* aristotélico. Em linhas gerais, Aristóteles, em *De Interpretatione*, capítulo 9, formula o *Princípio de Bivalência* da seguinte maneira: se uma afirmação tal como “haverá uma batalha de navios amanhã” for ou verdadeira ou falsa, então será ou necessário ou impossível que haja tal batalha amanhã (cf. Iacona, 2007, p. 45). A despeito das múltiplas interpretações que essa afirmação nos fornece⁸⁰, o que nos importa é expor como Cícero entendeu o *Princípio de Bivalência* aristotélico e como os epicuristas enfrentaram esse princípio, de acordo com o que expõe o próprio Cícero, e não de acordo com os dizeres do próprio Aristóteles. Mas, antes de expor o pensamento de Cícero sobre esse mote, devemos notar o que Diógenes Laércio diz a respeito do tempo futuro em Epicuro.

Necessidade em tempo futuro

⁷⁹ Diógenes Laércio (*Livro X*, passo 28) relata que Epicuro escreveu um livro (o qual não nos chegou) cujo nome era Προγνωστικόν (Predição); é possível que tal obra abarcasse as questões *lógico-temporais* que expomos aqui.

⁸⁰ O *Princípio de Bivalência*, tal como exposto em *De Interpretatione*, capítulo 9, não é incontroverso, já que Aristóteles também expõe o mesmo princípio no capítulo 4 de uma maneira diferente (cf. Ademollo, 2010, p. 97).

Diógenes Laércio, em passo 135, atribui a Epicuro, em citação direta, a ideia de que não há modo de predizer o futuro: “A predição não existe verdadeiramente, todavia, caso existisse, deveríamos considerar aquilo que acontecesse em decorrência dela como algo sem efeito em relação a nós.”⁸¹ A predição de um futuro particularmente humano, no qual há a deliberação pessoal sobre as ações, não pode ser legítima, porquanto o futuro não pode ser concebido inteiramente como *necessário*, o que o torna impossível de ser anunciado previamente por um terceiro - como o faria, por exemplo, um oráculo. Todavia, a frase não enuncia se tal prenúncio diz respeito somente às ações humanas ou aos eventos naturais ou, ainda, se uma predição, feita por nós mesmos em relação a nós mesmos, é válida. É provável, contudo, que a ideia de predição, aqui, remonte a uma adivinhação qualquer, que não apresenta estudos detalhados acerca dos fenômenos que prevê. Por outro lado, a hipótese irreal que enfatiza a não eficácia de um acontecimento futuro ao qual estaríamos destinados denota que o tempo presente é o que verdadeiramente teria efeito sobre nós; sobre o tempo futuro, todavia, a citação não nos diz muito mais⁸². Nesse caso, devemos recorrer aos testemunhos tardios.

Testemunho de Cícero

Cícero relata-nos como os epicuristas tiveram de afrontar asserções que dizem respeito a um tempo futuro. Segundo o que consta em *De Fato*, Epicuro e os epicuristas apresentaram dificuldade em enfrentar o *Princípio de Bivalência* (doravante PB) de Aristóteles, tal como exposto em *De interpretatione*, 9, já que o debate sobre a *necessidade temporal* de algumas afirmações perturbou não apenas os próprios epicuristas mas igualmente estóicos e cétricos acadêmicos, fazendo-os rever que tipo de posicionamento assumiam acerca do destino e da liberdade. PB é entendido, em *De Fato*, 19, do seguinte modo: “toda proposição é ou verdadeira ou falsa” (omne enuntiatum aut verum aut falsum). A ideia de *necessidade* está correlata ao PB, significando: o que é inevitável ou aquilo que

⁸¹ μαντική οὔσα ἀνύπαρκτος, εἰ δὲ καὶ ὑπαρκτή, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς ἡγητέα γινόμενα.

⁸² O termo μαντικὴν δύναμιν (poder profético), em *Sentença 24*, leva-nos a pensar que Epicuro considera a predição de um ponto de vista mais físico do que ético, em razão de ser essa a única *Sentença* cujos enunciados não são estritamente éticos.

não podemos mudar (Idem, 21); assim entenderíamos, por exemplo, as verdades matemáticas, o passado etc. Pensando no problema que causaria na concepção de que o futuro é contingente, posição essa que Cícero diz ter sido realmente assumida por Epicuro, os epicuristas rejeitariam esse princípio por considerá-lo um determinismo lógico⁸³. Cícero, portanto, se debruça sobre a dificuldade que há em conciliar a afirmação dos epicuristas, tidas como verdadeiras e relativas quanto ao tempo presente, passado e futuro, com o empenho que tinham em evitar o determinismo causal universal, o qual é exposto, no texto de Epicuro (passo 133), pelo termo ἀνάγκη.

Esse problema que diz respeito à veracidade de algumas afirmações levou Epicuro a negar que proposições do tipo "Cipião será assassinado" (*De Fato*, 18-19)⁸⁴ sejam ou verdadeiras ou falsas; levou-o, portanto, a negar PB. Uma argumentação clara no texto de Cícero sustenta essa negação: a ideia de que as coisas que são verdadeiras, para Epicuro, devem possuir as causas daquilo que serão no futuro (*De Fato*, 26, 19 - *habeant igitur causas necesse est ea, quae vera sunt*). Logo, uma das noções epicuristas de verdade e, em particular, do valor de *verdades* que dizem respeito a afirmações de tempo futuro, sugere que qualquer afirmação é verdadeira se, e somente se, ela é verdadeira em virtude daquilo que ela comporta no atual momento de sua declaração. É verdade que esse posicionamento epicurista não aparece explicitamente em nenhuma das *Cartas*, *Máximas* ou *Sentenças* de Epicuro, mas é igualmente verdade que em *De Fato*, 19-20, a exposição acerca dessa temática é feita com persuasão. Nesse contexto, o relato exposto versa que a ansiedade dos epicuristas existe já que, se uma afirmação do tipo "Epicuro vai morrer aos 72 anos", quando dita no presente (antes de Epicuro efetivamente morrer), for verdadeira, então Epicuro deve mesmo morrer aos 72 anos. Em vez disso, diz Cícero, a direção da explicação deve ser revertida. Porque Epicuro *vai* morrer aos 72 anos, como de fato conta-nos a tradição, a afirmação "Epicuro vai morrer aos 72 anos" é, agora (no presente), verdadeira. Se Epicuro não tivesse morrido aos 72 anos, no entanto, a afirmação seria falsa agora. De qualquer maneira, Cícero imputa a Epicuro a ideia de que a verdade ou a falsidade de uma

⁸³ cf. O'Keefe (2009, p. 147).

⁸⁴ cf. Warren (2006, p. 378).

asserção sobre o futuro é regida pelo futuro; o futuro, todavia, não é regido pela verdade ou falsidade de declarações feitas sobre ele (no presente).

Cícero nota que todas essas dificuldades poderiam ter sido evitadas descartando a suposição inicial de que todas as afirmações verdadeiras dizem algo de verdadeiro sobre como o mundo é, no momento em que a declaração é feita. Deparamo-nos com o instante em que Cícero, portanto, visa refutar o epicurismo. No entanto, concordamos com a solução que Warren propõe para esse paradoxo (2006, p. 379): os epicuristas têm um bom motivo para afirmar uma visão da verdade que é relativa temporalmente; eles acham que tal concepção descreve corretamente certas relações causais. Assim, tomando o mesmo exemplo de Cícero, uma proposição como “Epicuro vai morrer” é verdadeira em um tempo presente, se e somente se, nesse tempo o mundo é de tal maneira que ele contenha causas suficientes para a morte de Epicuro em algum momento futuro. Logo, para declarações do tipo “Epicuro vai morrer”, a visão dos epicuristas descreve bem o que eles consideram ser uma afirmação causal sobre a natureza do “homem Epicuro”. Se considerarmos, por exemplo, o que vemos exposto em *Carta a Heródoto*, constatamos que cada composto atômico é corruptível e que todo ser humano é mortal, logo, a cada momento da vida de Epicuro acontece de o mundo ser de tal maneira que ele contenha as causas suficientes de sua morte.

Então, algumas declarações que dizem respeito a um tempo futuro podem ter um valor de verdade, desde que o seu conteúdo seja ou *causalmente necessário* ou *causalmente impossível*.

Testemunho de Plutarco

Mas o futuro é ainda relativizado pelo relato de Plutarco. Em *De Pythiae Oraculis*, 399A, o personagem epicurista Boethos apresenta a visão paradoxal de que uma afirmação contingente futura é falsa agora, mesmo se o que ela prediz deve de fato ocorrer mais tarde. “é igualmente falso aquilo que dizemos agora, ainda que o enunciado futuramente possa vir à tona.” (399A) ⁸⁵. Então, “Epicuro vai morrer amanhã”, proferida hoje, é falsa hoje,

⁸⁵ ὁμοίως ψευδὸς ἐστί τὸ νῦν λεγόμενον, κἂν ὕστερον ἀληθές, εἰ τύχοι, γένηται.

mesmo se Epicuro de fato morrer amanhã, já que, no dia de hoje, não é *necessário* que Epicuro morrerá amanhã. Pelo mesmo raciocínio, a negação dessa proposição "Epicuro não vai morrer amanhã", também é falsa hoje, já que hoje isso também não é *necessário*. Assim, cada par de afirmações contraditórias é falso, embora, nesse caso, os epicuristas aparentemente aceitassem a verdade da disjunção "Epicuro vai ou não vai morrer amanhã", já que garantiria a contingência da ação de morrer⁸⁶. Isto, todavia, está em desacordo com o que Cícero alega em *De Fato*, 37-8, já que ele diz que os epicuristas consideraram esse tipo de proposição "Epicuro vai morrer amanhã" (dita hoje) como uma proposição que não é nem verdadeira nem falsa. "A não ser que porventura optemos por seguir a opinião dos epicuristas, que dizem serem as proposições desse tipo nem verdadeiras nem falsas (...)" (*De Fato*, 37)⁸⁷

O relato de Cícero e de Plutarco concordam, no entanto, que os epicuristas estavam certos de que declarações contingentes futuras nunca são verdadeiras. É mais provável, portanto, que aqui os epicuristas estejam afirmando mais uma vez que as declarações sobre eventos futuros contingentes não têm um valor de verdade, posto que, na verdade, são declarações sobre "o que não é", em razão de não haver nenhuma evidência no momento presente que sirva para torná-las verdadeiras⁸⁸. O que é ainda relevante no testemunho de Plutarco é a ideia de que os epicuristas tiveram de combater os que acreditavam na eficácia de predições, de modo que foi principalmente a preocupação com a predeterminação do futuro que levou os epicuristas a considerar o valor de verdade de asserções sobre o tempo futuro (399A).

Nesse caso, considerando o testemunhos de ambos os autores, tanto o *Princípio de Bivalência* (de Cícero) quanto a ideia de predição (de Plutarco) nos parecem retomar o que havíamos exposto sobre os passos 127 e 135. A *leitura b* do passo 127 elimina PB, por trazer à tona a ideia de contingência. Por outro lado, o valor da verdade de qualquer enunciado é fortemente relativizado temporalmente, o que nega a predição - garantindo a

⁸⁶ Hipótese levantada por Warren (2006, p. 381) o qual leva em consideração assertivas sobre futuros contingentes com embasamento em estudos de lógicos contemporâneos, como Dummett e Lukasiewicz.

⁸⁷ nisi forte volumus Epicureorum opinionem sequi, qui tales enuntiationes nec veras nec falsas esse dicunt (...).

⁸⁸ Cf. Warren (2006, p. 381-2).

primazia da *phrónesis*, em razão de sua atuação deliberativa -, ao mesmo tempo que não condena toda discussão sobre o futuro à falta de um valor de verdade, nem desconsidera a *necessidade* de alguns acontecimentos futuros – o que assegura a legitimidade da *philosophía*.

5. Conclusão

φρόνησις e φιλοσοφία desempenham, lado a lado, papéis imprescindíveis, e se, por um lado, a primazia acaba por recair sobre a primeira, não é menos verdade que a φιλοσοφία se impõe como uma sabedoria sem a qual não é possível nos libertarmos dos temores. Tais sabedorias parecem exaurir condições essenciais para o alcance da εὐδαιμονία, cujo campo, então, delimita-se pela correspondência íntima entre ambas. As dificuldades concernentes a esse assunto ver-se-iam dirimidas, contudo, apenas se o próprio Epicuro estabelecesse de que maneira se dá essa correlação constitutiva e comparativa no interior de sua doutrina. A tarefa que se impõe, antes de perguntarmos por algum fio condutor único que permita reconduzir a dispersão conceitual a uma unidade coesa, consiste em indagar se a escassez terminológica não resolve aquilo que aos que esperam de Epicuro uma fixidez terminológica só poderia se apresentar como contradição e lamentável *falha* na doutrina. Mas antes de imputarmos a Epicuro uma suposta desordem conceitual e uma pretensa incapacidade de expor coerentemente seu pensamento, devemos verificar se essas lacunas terminológicas não aparecem plenamente justificadas em função do caráter particular dos escritos epicuristas. Esses, longe de pretenderem constituir uma exposição doutrinária destinada a um público e a uma posteridade universal, apresentam-se como “resumos”, nos quais a diversidade de horizontes se ajunta a um contexto pragmático que lhes permite uma economia terminológica bastante peculiar.

Nesse caso, não obstante a φρόνησις aparecer somente duas vezes nos textos de Epicuro que nos chegaram, esse não é um motivo para pensarmos que Epicuro tratou-a em segundo plano; e, da mesma forma, se a ciência que investiga a natureza é citada mais vezes, não significa que o filósofo lhe conceda maior importância. Levando em consideração a dificuldade que as questões acerca da φυσιολογία e da φιλοσοφία apresentavam ao povo helênico, podemos considerar que essas ciências exigiam longas explicações na obra de Epicuro. O mesmo se passa na obra mais volumosa da tradição epicurista romana: no *De Rerum Natura*, vemos uma dedicação maior à física do que à ética epicurista; a sabedoria prática, por outro lado, poderia ser apresentada de maneira mais didática, como apontam os testemunhos tardios de Filodemo e Polístrato.

É verdade, ademais, que com a *Máxima 5* e com a *Sentença Vaticana 5* há a retomada da φρόνησις de maneira muito parecida àquela desenvolvida em *Carta a Meneceu*. Mas essa exposição de pensamentos semelhantes não nos parece tautologia, mas, sim, ênfase na importância desse saber. E se essas passagens acrescentam quase nada em relação ao que já havia sido dito em *Carta a Meneceu*, ao menos intensificam o adágio, fazendo uso de repetições para ressaltar pontos importantes da doutrina.

Podemos, finalmente, resumir a *tese* que apresentamos da seguinte maneira: em *Carta a Meneceu*, vemos a *phrónesis* como primazia da vida; nas *Sentenças* e nas *Máximas*, notamos a apresentação de uma *falsa filosofia* e, ao mesmo tempo, a ênfase na possibilidade de um saber teórico cuja atuação seja materialista, de modo que os relatos dos epicuristas tardios, a nosso ver, retomam esses dizeres e os apresentados em *Carta a Meneceu*; e, por fim, em *Carta a Heródoto* e nos testemunhos tardios, percebemos a importância dada à *physiología* e à *philosophía*, de maneira que Epicuro considera a atuação da *philosophía* como saber rigoroso materialista, sem deixar de situar, ao mesmo tempo, a *phrónesis* em alto relevo.

6. Bibliografia

ADEMOLLO, Francesco. *The principle of bivalence in De Interpretatione 4*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, v. 38, p. 97–113. 2010.

ALESSE, F. *La polemica di Colote contro il “socratico” Menedemo*. Cerc 33. 2003.

ALMEIDA, Nazareno Eduardo de. *Outra batalha naval: elementos para uma nova interpretação da fundamentação lógica e ontológica da liberdade em Aristóteles (Da Interpretação, Capítulo 9)*. VERITAS: Porto Alegre. v. 54.n. 1. Jan./Mar. p. 185-216. 2009.

AMOROSO, F. *Filodemo sulla conversazione*. Cerc 6. 1976.

ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press. 1993.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Texto grego: Bywater. Oxford: Oxford University Press. 1894.

ARRIGHETTI, G. *Epicuro y su escuela in Historia de la Filosofía*. v. 2, México: Dr. Siglo XX, 1992.

ASMIS, Elizabeth. *Epicurean empiricism*. New York: The Cambridge Companion to Epicureanism. Cambridge University Press. p. 84-104. 2009.

_____. *Epicurus' Scientific Method*. Cornell University Press. 1984.

AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: Univ. de France, 1997.

AURICCHIO, Longo. *Ermarco, Frammenti*. La Scuola di Epicuro, vol. VI, Napoli, p. 137-145. 1988.

BAILEY, C. *Epicurus the extant remains*. Nova York: Georg Olms Verlag. 1989.

_____. *The greek atomists and Epicurus*. Oxford. 1928.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachete. 2000.

BALAUDÉ, Jean-François. *Lettres, maximes, sentences, traduction, introduction et commentaires*, LGF Livre de Poche, 1994.

_____. *Le vocabulaire d'Épicure*. Paris: Ellipses. 2002.

BÉNATOUÏL, Thomas. *Les critiques épicuriennes de la géométrie*. Londres: College Publications, p. 151-162. 2010.

BIGNONE, Ettore. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. v. 1 e 2. Florença: la nuova Italia. 1973.

BOLLACK, J. *La Lettre d'Epicure*. 1 . Paris : PUL, études sur l'épicurisme Antique. 1977.

_____. *La Pensée Du Plaisir - Epicure: Textes Moraux*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1975.

_____. *Épicure à Pythoclès : sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*. Université de Lille III. 1978.

BOULOGNE, Jacques. *Plutarque dans le miroir d'Epicure*. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion. 2003.

BOYANCÉ, P. *Epicure*. Paris: PUF. 1968.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de La philosophie*. Tome premier, L'Antiquité et le Moyen Age. II période hellénistique et romaine. Paris: Feliz Alcan, 1934. Versão brasileira: História da filosofia, São Paulo: Mestre Jou, 1978.

BROWN, Eric. *Epicurus on the value of friendship (Sententia Vaticana 23)*. *Classical Philology*, v. 97, n. 1, p. 68-80, 2002.

BRUN, Jean. *O epicurismo*. Edições 70. 1987.

BURLEY, Mikel. *Epicurus, Death, and the Wrongness of Killing*. Routledge, part of the Taylor & Francis Group. *Inquiry*, v. 53, n. 1, fev. p. 68-86. 2010.

CAPASSO, Mario. *L'opera polistratea sulla filosofia*. *Cerc*. 6, p. 81-4. 1967.

CAPASSO, M. *Trattato etico epicureo*. Napoli. 1982.

CICERO. *Sobre o destino*. São Paulo: Nova Alexandria. 1993.

CLAY, Diskin. *De Rerum Natura: Greek Physis and Epicurean Physiologia*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 100, p. 31-47, 1969.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Les Stromates*. V. 4, Paris: ed. Du Cerf. 2001.

CONCHE, Marcel. *Epicure: Lettres et maximes*. Presses Universitaires de France. 1999.

DENISTON, J. D. *The Greek Particles*. Oxford. 1934.

DEWITT, Norman W. *Epicurus, Peri Fantasias*. *American Philological Association*, v. 70, p. 414-427. 1939.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of eminent philosophers*. Harvard University Press: Loeb Classical Library, v. II. 1925

DORANDI, T. *Filodemo, il buon re secondo Omero*. Napolis: La Scuola di Epicuro. v. III. 1982.

DUVERNOY, Jean-François. *L'épicurisme et sa tradition antique*. Paris, Bordas, 1990. Versão brasileira: *O epicurismo e sua tradição antiga*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993.

EPICURO. *Lettres, maximes, sentences*. Paris, Le livre de poche, 1994. (Classiques de La philosophie). Tradução e comentário de Jean-François Balaudé.

_____. *Antologia de textos em Epicuro, Lucrécio, Sêneca e Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Carta sobre a felicidade*. Trad. Álvaro Lorencini, Enzo del Carratore. São Paulo: Unesp. 1997.

EVERSON, Stephen. *Epicurus on the Truth of the Senses*. Cambridge: Cambridge University Press, Epistemology, p. 161-83. 1990.

ERLER, Michael. *Nêphôn logismos. A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo*. Nápoles: Macchiaroli editore. Cronache Ercolanesi. p. 23-30. 2010.

FABIO, Ciaramelli. *Polistrato, Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*. Edizione, traduzione e commento a cura di Giovanni Indelli. Revue Philosophique de Louvain, Année, v. 78, n. 37. 1980.

FARRINGTON, B. *The faith of Epicurus*. Lodres: Weindenfeld and Nicholan, 1967.

FELÍCIO, Thiago Harrison. *A amizade em Epicuro: Sentença Vaticana 23*. São Paulo: editora Escala. Filosofia, Ciência e Vida. v. 1, p. 45-50. 2012.

FESTUGIÈRE, A. J. *Épicure et ses dieux*. Paris: PUF, 1946.

FILODEMO. *On Choices and Avoidances*, La Scuola di Epicuro, Collezione di testi ercolanesi diretta da M. Gigante, vol. XV, p. 175-9. 1995.

FISH, Jeffrey; SANDERS, Kirk R. *Epicurus and the epicurean tradition*. UK: Cambridge. 2011.

FISH, J. *Philodemus' on the Good king according to Homer*. Columns 21-31. Cerc 32. 2002.

FURLEY, D. J. *Knowledge of atoms and void in Epicureanism*. Albany: Essays in ancient greek philosophy I. p. 607-19. 1971.

GASSENDI, Pierre. *Opera omnia*. Lyon: Reprinted Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1964.

_____. *Vie et Moeurs d'Épicure*. Paris: Éditions Alive, 2001.

GIGANTE, M. *Ricerche Filodemee*. Napoli. 1983.

GILSON, Étienne. *D'Aristote à Darwin et retour*. Universidade de Michigan, Vrin. 1971.

GIOVACCHINI, J. *L'Empirisme D'Epicure*. Classiques Garnier. 2012.

_____. *Vocabulaire de l'épicurisme*. Les Épicuriens, Bibliothèque de la Pléiade (564), Gallimard, Paris, p. 1425-1460. 2010.

_____. *L'angle et l'atome dans la physique épicurienne: réflexion sur un témoignage de Sextus Empiricus*. <PhilosAnt>, p. 139-166. 2010.

GOLDSCHMIDT, Victor. *La doctrine d'Épicure et le droit*. Paris: Librairie philosophique. 1977.

GOMPERZ, Theodor. *Zur epikurischen Spruchsammlung*. Wiener Studien für Klassische Philologie. p. 202-210. 1888.

GUAL, Carlos Garcia ; MENDEZ, Eduardo Acosta. *Ética de Epicuro : la génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral Editores. 1974.

HARTEL, W. V. *Wiener Studien. Zeitschrift für classische Philologie*. Zehnter Jahrgang. 1888.

HEBLER, Jean Erik; ERLE, Michael; ROTHER, Wolfgang. *Epikur, Brief an Menoikeus*. Text, Übersetzung und Kommentar. Schwabe Epicurea. 2013.

IACONA, Andrea. *Future contingents and Aristotle's fantasy*. Crítica, Revista hispanoamericana de Filosofía, v. 39, n. 117. p. 45-60. 2007.

INDELLI, G. *Polistrato, Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*. Napoli. La scuola di Epicuro. Vol. II, p. 157-9. 1978.

JANET, Paul. *Final causes*. Nova York: Charles Scribner's sons. 1884.

JANKO, Richard. *New fragments of Epicurus, Metrodorus, Demetrius Laco, Philodemus, The Carmen de Bello Actiaco and other texts in Oxonian Disegni og 1788-1792*. Nápoles: Cronache Ercolanesi. p. 5-95. 2008.

KAI, Draper. *Epicurean Equanimity Towards Death*. Philosophy and Phenomenological Research, v. 69, n. 1, jul. p. 92-114. 2004.

KOERTE, Alfredus. *Metrodori Epicurei Fragmenta collegit scriptoris incerti Epicurei Commentarium moralem*. 1890.

KONSTAN, David. *Problems in Epicurean Physics*. Chicago, v. 70, n. 3, p. 394-418, set. 1979.

_____. *Friendship from Epicurus to Philodemus*. In: *Epicureismo greco e romano*. G. Giannantoni and M. Gigante, v. I, p. 387 – 96. 1996.

_____. *Friendship in the Classical World*. Cambridge. 1997

LACY, Phillip Howard de. *Philodemus on methods of inference*. A study in ancient Empiricism, Oxford-Philadelphia. 1978.

LAÉRCIO, Diógenes. *Lives of eminent philosophers*. v. 2 Cambridge, Loeb Classical Library/Harvard University Press. 1925.

_____. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora UNB. 1977.

LEOPOLD, J. H. *Ad Gnomologium Epicureum Vaticanum*. *Mnemosyne*, 38, p. 65-68. 1910.

LIDDELL and SCOTT'S. *Greek-English Lexicon*. Simon Wallenberg Press. 2007.

LIMA, Sidney Calheiros de. *A exposição da ética de Epicuro no De finibus de Cicero*. Tese de Mestrado em Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 2 volumes. 1987.

MANCINI, A. Concolino. *Sulle opere polemiche di Colote*, Cerc 6. 1976.

MARX, K. *Diferença entre as filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global. 1979.

_____. *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*. Berlin: Dietz. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. MEGA, I/1. 1975.

MASI, Francesca Guadalupe. *L'autodeterminazione degli stati mentali nella fisica di Epicuro: il XXV libro dell'opera Sulla natura: testi scelti, traduzione, commento*. 2004.

_____. *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 193, p. 86-88. 2008.

MEIBOM, Marcus. *Diogenes Laertii, Libri X*. Lausanne: Vilfredo Pareto. 1908.

MORAES, João Quartim de. *Epicuro - Máximas Principais*, Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº 13. IFCH/Unicamp. 2006

_____. *A Linha Reta e o Infinito na Refundação Epicureana do Atomismo*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), CLE / UNICAMP, v. 14, n.1, p. 7-47. 2004.

MOREL, Pierre-Marie. *Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps*. Presses Universitaires de France: Revue philosophique de la France et de l'étranger. v. 127, n. 2. p. 195-211. 2002.

MOREL, Pierre-Marie. *Method and Evidence (enargeia): Epicurean prolêpsis. Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 23: 25-48. 2007

MÜHLL, P. Von. *Epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae / Epicuri. Accedit Gnomologium Epicureum vaticanum*. Stuttgartiae; Lipsiae: B. G. Teubneri. 1996.

NIZAN, Paul. *Les matérialistes de l'antiquité*. Paris: Éditions Sociales. 1938. Versão brasileira: *Os materialistas da antiguidade*, Mandacaru. 1989.

OBBINK, Dirk. *Philodemus: On piety, part 1*. Nova York: Oxford University Press. 1996.

_____. *The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus' On Nature, Book 25*. Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy, v. 47, n. 2, p. 153-186. 2002.

OBBINK, D. *Hermarchos, Against Empedocles*. CQ 38, p. 428-35. 1988.

O'CONNOR, David. *The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship*. Greek, Roman and Byzantine Studies. v. 30. p. 165-89. 1989.

O'KEEFE, Tim. *Action and responsibility*. New York: The Cambridge Companion to Epicureanism. Cambridge University Press. p. 142-157. 2009.

_____. *The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus' On Nature, Book 25*. Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy, v. 47, n. 2, p. 153-186. 2002.

PARENTE, Marguerita Isnardi. *Opere di Epicuro*. Torino: Classici UTET. 1983.

PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola. 2006.

- PLUTARCO. *Moralia*. London: Cambridge, Harvard University Press. 1936.
- PODOLAK, Pietro. *Questioni pitoclee*, Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft 34, p. 39-80. 2010.
- PORFIRIO. *Lettre à Marcella*. Paris: Les Belles Lettre, 1982.
- REALE, Giovanni. *Historia da Filosofia Antiga III. Os Sistemas da era Helenística*. São Paulo: Loyola. 1994.
- RIST, J. M. *Epicurus: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. 1972.
- SÊNECA. *Ad Lucilium epistulae morales*. New York: Oxford University Press, 1965.
- RITTER, Heinrich. *Histoire de la philosophie*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrange. v. 3. 1836.
- SANCTIS, Dino de. *ΦΠΟΝΗΣΙΣ e ΦΠΟΝΙΜΟΙ nel Giardino*. Cronache Ercolanesi, 40. p. 75-86. 2010.
- SANCTIS, Dino de. *Utile al singolo, utile a molti: il proemio dell'Epistola a Pitocle*. Nápoles: Macchiaroli editore. Cronache Ercolanesi. p. 95-109. 2012.
- SANCTIS, Dino de. *Omero e la sua esegesi nel De bono rege di Filodemo*. Cerc 36. 2006.
- SCHNEIDER, Zeev. *On the Reliability of Sense Perceptions in Epicurean Epistemology*. Ottawa, Canada, 2009.
- SEDLEY, David. *Epicurus, On nature, Book XXVIII*, Cronache Ercolanesi 3, p. 5-83. 1973.
- SÊNECA. *Ad Lucilium epistulae morales*. New York: Oxford University Press, 1965.
- SEXTO EMPÍRICO. *Against the ethicists*. New York: Oxford University Press, 2000.
- SILVA, Markus Figueira. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. *Epicuro e a morte como perda da subjetividade*. Natal: Princípios, v. II, n. 3, p. 140-146, jul/dez. 1995.
- _____. *Pensamento e Imagem na Carta a Heródoto de Epicuro*. Teorias da imagem na Antiguidade. São Paulo: Paulus, v. 102, p. 269-286. 2012.
- SMITH, M. F. *Diogenes of Oinoanda, The epicurean inscription*. La Scuola di Epicuro, Suppl. I, Napoli, p. 462. 1993.

SÓFOCLES. *As Traquíncias*. Campinas: Editora Unicamp. Trad. Flávio Ribeiro de Oliveira. 2009.

SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *O conceito epicurista de kritêrion vinculado ao de enargeías e de kanôn*. Belo Horizonte: Kriterion, v. 53, n. 125, jun. 2012

SPLAWN, C. *Updating Epicurus's Concept of Katastematic Pleasure*. The Journal of Value Inquiry, v. 36, n. 4, p. 473-482. 2002.

STADEN, Heinrich von. *Body, soul and nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen*. New York: Oxford University Press. p. 79-116. 2000.

STARK, Rudolf. *Epicurea*. Hermes, 93, p. 420-428, 1965. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4475369>>. Acesso em: 05 out. 2011.

STRIKER, Gisela. *Epicurus on the Truth of Sense-Impressions*. Archiv für Geschichte der Philosophie 59, p. 125-42. 1977. Reimpresso em: Striker, Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics, Cambridge: Cambridge University Press, p. 77-91. 1996.

TAYLOR, C.C.W. *All Perceptions are True*. Malcolm Schofield, Jonathan Barnes e Myles Burnyeat, Doubt and Dogmatism. Oxford: Oxford University Press, p.105-24. 1980.

TORT, Patrick. *Dictionnaire du Darwinisme et de l'Évolution*. Paris : Presses Universitaires de France. vol. II. 1996.

TSOUNA, Voula. *Epicurean therapeutic strategies*. New York: The Cambridge Companion to Epicureanism. Cambridge University Press. p. 249-265. 2009.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro – o filósofo da alegria*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

URSTAD, Kristian. *The Moral Virtues and Instrumentalism in Epicurus*. Manchester: Lyceum, v. XI, n. 2, p. 34-47. 2010

USENER, Hermann. *Epicurea*. 1887

USENER, Hermann. *Epicurea: Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*. Tradução e notas de Ilaria Ramelli. Milão: Bompiani. 2007.

USENER, Hermann. *Wiener Studien*. Zeitschrift für classische Philologie. Zehnter Jahrgang. 1888.

VALPY, F. E. J. *Dictionary of the latin language*. Londres: G. B. Whitaker. 1828.

VELOSO, Cláudio William. *Depurando as interpretações da kátharsis na poética de aristóteles*. Síntese - Rev. de Filosofia V. 31 N. 99. p. 13-25. 2004.

_____. *Replica a: El argos logos y su refutación por Crisipo*. *Tópicos*, v. 28, p. 255-271. 2005.

VERDE, Francesco. *Trigôna atoma. A proposito di Epicuro, Della natura, libro XIV, col. XXXVIII 1-10 Leone*. Nápoles: Macchiaroli editore. Cronache Ercolanesi. p. 31-38. 2010.

VERDE, F.; SPINELLI, E. *Epicuro. Epistola a Erodoto*. Roma: Carocci. Breviari di salvezza: comunicazione e scienza in Epicuro. 2010.

VOGT, Katja Maria Vogt. *All Sense-Perceptions are True: Epicurean Responses to Skepticism and Relativism*. New York University: Lucretius and Modernity. 2011.

VUILLEMIN, Jules. *Necessity or contingency: the master argument*. California: Stanford University. 1996.

WAERD, P. A. Vander. *The Justice of the Epicurean Wise Man*. Cambridge: The Classical Quarterly, New Series, v. 37, n. 2, p. 402-422, 1987.

WARREN, James. *Removing fear*. New York: The Cambridge Companion to Epicureanism. Cambridge University Press. p. 234-248. 2009.

_____. *Epicurus and the pleasures of the future*. Oxford Studies in Ancient Philosophy. v. 21, p. 135-79. 2001.

_____. *Epicureans and the Present Past*. *Phronesis*, v. 51, n. 4, p. 362-387. 2006.

WASSERSTEIN, A. *Epicurean Science*. *Hermes* 3, p. 484-494, 1978. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4476074>>. Acesso em: 05 out. 2011.

WEIL, H. Revisão de : H. Usener, *Epikureische Spruchsammlung* e de Th. Gomperz, *Zur epikurischen Spruchsammlung*, *Journal de Savants*, p. 657-63. 1888.

WENDLANDT, Lisa; DIRK, Baltzly. *Knowing Freedom: Epicurean Philosophy beyond Atomism and the Swerve*. *Phronesis*, v. 49, n. 1, p. 41-71. 2004.

WILSON, Catherina. *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford University Press. 2008.

WOOLF, Raphael. *What kind of hedonist was Epicurus?*. *Phronesis*, v. 49, n. 4, p. 303-322. 2004.

ZELLER, Eduard Gottlob. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Meridian books. 1958.

ZELLER, Eduard Gottlob. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Leipzig: O. R. Reisland. 1923.

ZIRKLE, Conway. *Natural Selection before the "Origin of Species"*. Proceedings of the American Philosophical Society, v. 84, n. 1 , p.71-123. 1941.

7. Apêndice:

Texto em grego de Carta a Meneceu

"Επίκουρος Μενουικεῖ χαίρειν.

[122] "Μήτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν: οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὁμοίος ἐστὶ τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μήπω παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι τὴν ὥραν. ὥστε φιλοσοφητέον καὶ νέῳ καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων, τῷ δ' ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ἦ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων. μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴ περ παρούσης μὲν αὐτῆς, πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δέ, πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν.

[123] "Ἄ δέ σοι συνεχῶς παρήγγελον, ταῦτα καὶ πρᾶττε καὶ μελέτα, στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν ταῦτ' εἶναι διαλαμβάνων. πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶν ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε: πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετ' ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτοῦ δόξαζε. θεοὶ μὲν γὰρ εἰσιν. ἐναργῆς δὲ ἐστὶν αὐτῶν ἡ γνῶσις: οἴους δ' αὐτοῦς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσίν: οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοῦς οἴους νοοῦσιν. ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοῦς τῶν πολλῶν θεοῦς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς

προσάπτων. [124] οὐ γὰρ προλήψεις εἰσίν, ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἰ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις: ἐνθεν αἰ μέγιστα βλάβαι τε τοῖς κακοῖς ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλεια τοῖς ἀγαθοῖς. ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες.

"Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον: ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει: στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ

μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. [125] οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότεν γνησίως τὸ μηθὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν. ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλον. ὁ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ παρέστιν: ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῆ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδὴ περ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσίν. ἀλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὅτε μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὅτε δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν <κακῶν αἰροῦνται. [126] ὁ δὲ σοφὸς οὔτε παραιτεῖται τὸ ζῆν> οὔτε φοβεῖται

τὸ μὴ ζῆν: οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν οὔτε δοξάζεται κακὸν εἶναι τὸ μὴ ζῆν. ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἰρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζειται. ὁ δὲ παραγγέλλων τὸν μὲν νέον καλῶς ζῆν, τὸν δὲ γέροντα καλῶς καταστρέφειν εὐήθης ἐστίν οὐ μόνον διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἀσπαστόν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν. πολὺ δὲ χεῖρον καὶ ὁ λέγων, καλὸν μὲν μὴ φῦναι,

φύντα δ' ὅπως ὄκιστα πύλας Αἴδαο περῆσαι.

[127] εἰ μὲν γὰρ πεποιθὼς τοῦτο φησι, πῶς οὐκ ἀπέρχεται τοῦ ζῆν; ἐν ἐτοίμῳ γὰρ αὐτῷ τοῦτ' ἔστιν, εἴπερ ἦν βεβουλευμένον αὐτῷ βεβαίως: εἰ δὲ μωκώμενος, μάταιος ἐν τοῖς οὐκ ἐπιδεχομένοις.

"Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον οὔτε ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

"Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί. καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον: τῶν δ' ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσίν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. [128]

τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἔστι τέλος. τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μὴτε ἀλγῶμεν μὴτε ταρβῶμεν: ὅταν δ' ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται,

λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμῶν, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῴου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ὧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρωθήσεται. τότε γὰρ ἡδονῆς χρεῖαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν: ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν: [129] ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον, διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπηται: καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρεῖττους νομίζομεν, ἐπειδὴν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῆ πολλὸν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας. πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι <γ'> αἰρετή: καθά περ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ αἰεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα. [130] τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέπει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει: χρώμεθα γὰρ τῷ μὲν ἀγαθῷ κατὰ τινὰς χρόνους ὡς κακῷ, τῷ δὲ κακῷ τᾶμπαλιν ὡς ἀγαθῷ. καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλὰ, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι, καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον. οἱ γὰρ λιτοὶ χυλοὶ ἴσην πολυτελεῖ

διαίτη τὴν ἡδονὴν ἐπιφέρουσιν, ὅταν ἅπαξ τὸ ἀλγοῦν κατ' ἐνδειαν ἐξαιρεθῆ: [131] καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὴν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται. τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἀπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγείας ἔστι συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένους κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει.

"Όταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν. [132] οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὴν γεννᾶ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος. τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις: διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφυκάσιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως: συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.

[133] "Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρεῖττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς, τὴν δὲ ὑπὸ τινων δεσπότην εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἢ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι λέγοντος>, ἢ δὲ ἀπὸ τύχης, ἢ δὲ παρ' ἡμᾶς διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτόν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν [134] ἔπει κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν: ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἢ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην, τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνοντος ὅτι οὐθέν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν ὅτι οὐκ οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδεσθαι, ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι, [135] κρεῖττον εἶναι νομίζοντος εὐλογίστεως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν: βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθὲν μὴ ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

"Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς πρὸς τε τὸν ὅμοιον σεαυτῷ, καὶ οὐδέποτε οὐθ' ὕπαρ οὐτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθέν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶν ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς."