

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 13

Epicuro

Máximas Principais

Introdução, tradução e notas

João Carlos K. Quartim de Moraes

Departamento de Filosofia
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
IFCH/Unicamp

Novembro de 2006

CLÁSSICOS DA FILOSOFIA: CADERNOS DE TRADUÇÃO N. 13

IFCH/UNICAMP

Setor de Publicações

ISSN: 1676-7047

Diretor: Prof. Dr. Arley Ramos Moreno

Diretora Associada: Profa. Dra. Nádia Farage

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral:

Profa. Dra. Nádia Farage

Coordenação da Revista Idéias:

Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves

Coordenação da Coleção Idéias:

Prof. Dr. Luís Fernando F. R. Ribeiro

Coordenação da Coleção Trajetórias:

Prof. Dr. Álvaro Bianchi

Coordenação das Coleções Seriadas:

Prof. Dr. José Oscar de A. Marques

Coordenação das Coleções Avulsas:

Profa. Dra. Guita Grin Debert

Representantes dos Departamentos:

Profa. Dra. Guita Grin Debert – DA,

Prof. Dr. Álvaro Bianchi – DCP,

Prof. Dr. Luiz Fernando F. R. Ribeiro – DH,

Prof. Dr. José Oscar de A. Marques – DF

Prof. Dr. Márcio B. Naves – DS.

Representantes dos funcionários do Setor:

Maria Cimélia Garcia, Magali Mendes e

Sebastião Rovaris

Representante discente: Fábio Scherer e

Eugenio Braga (pós-graduação) e Renato

César Ferreira Fernandes (graduação)

Setor de Publicações:

Maria Cimélia Garcia, Magali Mendes e Maria Lima.

Gráfica:

Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Marcilio Cesar de Carvalho e José Carlos Diana.

Endereço para correspondência:

IFCH/UNICAMP - Setor de Publicações

Caixa Postal: 6110

CEP: 13083-970 - Campinas - SP

Tel. (019) 3521.1604 / 1603 - Fax: (019) 3521.1589

pub_ifch@unicamp.br - <http://www.ifch.unicamp.br/pub>

**SOLICITA-SE PERMUTA
EXCHANGE DESIRED**

Capa - Composição e Diagramação - Revisão - Impressão
IFCH/UNICAMP

SUMÁRIO

Epicuro Máximas Principais

Máximas Principais: nota introdutória	05
Máximas Principais: tradução e comentários	11



MÁXIMAS PRINCIPAIS: nota introdutória*

Nas *Máximas principais*, literalmente “As principais opiniões (ou teses) dele = Epicuro” (τὸς κυρίαρχ αὐτοῦ δόξας), Diógenes Laércio (X, 138 e ss.)¹ transcreveu quarenta aforismos que sintetizam a ética epicurista. Não se pode excluir que a obra seja do próprio Epicuro, sempre preocupado, como nota Hicks, em oferecer epítomes de sua doutrina². Mas predomina hoje a opinião, sustentada por alguns dos mais eminentes editores desta coletânea, de Gassendi, no século XVII, a Usener no século XIX, de que ela foi composta por algum discípulo.

A questão da autoria apresenta interesse estritamente historiográfico, já que, seja quem for seu autor, as *Máximas* correspondem, várias delas literalmente, à *Carta a Menequeu* (sobre o prazer e a felicidade) e são coerentes com as demais *Cartas*, portanto com o essencial da obra remanescente de Epicuro. Bem mais importante, para nós, é o debate sobre a importância e a qualidade filosóficas da coletânea. A solenidade com que Diógenes Laércio anuncia sua transcrição, meio milênio após o desaparecimento daquele que foi, senão seu autor, certamente seu grande inspirador, comprova que as *Máximas* eram consideradas referência essencial da literatura epicurista:

* Esboçada em 2000-2001, no âmbito de um projeto de pesquisa desenvolvido com financiamento da FAPESP, a presente tradução comentada inscreve-se num estudo mais amplo, sobre o epicurismo de Atenas a Roma, apoiado, de 2003 a 2006, por uma bolsa de produtividade em pesquisa do CNPq.

¹ Apoiamo-nos principalmente no texto e consultamos a tradução de R.D. Hicks, *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*, volume II, Harvard University Press, Cambridge e Londres, 1ª edição 1925. Citaremos *Diogenes Laertius* pela abreviação D.L., seguida da indicação do livro em números romanos (X, para Epicuro) e do parágrafo em números arábicos.

² Hicks, p. 663, nota b.

“Chega, então, o momento de apor o selo, por assim dizer, no conjunto de meus escritos e na vida do filósofo (=Epicuro), referindo suas *Máximas Principais*; conduzimos assim ao termo a inteira obra, fazendo seu fim coincidir com o princípio da felicidade.”

O que desmente, em boa medida, os comentadores modernos que, para atribuir a autoria da coletânea a algum discípulo, enfatizam defeitos, por exemplo o contraste entre a ausência de temas importantes e a presença de outros de menor interesse, além de várias repetições, e sugerem estarmos diante de um elenco de preceitos desprovidos de um princípio diretor.

A partir de G. Giussani (1896-98), entretanto, tais alegações começaram a ser questionadas. A tendência a discernir uma estrutura temática nas *Máximas* afirmou-se na geração seguinte, com comentadores da envergadura de E. Bignone (1920) e de C. Bailey (1926)³. Este último propôs a seguinte divisão temática em onze tópicos:

- 1 - O *tetraphármakos* (aforismos I-IV)
- 2 - A relação entre prazer e virtude (aforismo V)
- 3 - Proteção perante as perturbações exteriores (aforismos VI-VII)
- 4 - A seleção dos prazeres (aforismos VIII-X)
- 5 - O valor ético da ciência física (aforismos XI-XIII)
- 6 - A vida do sábio em relação à natureza, a seus companheiros e ao prazer verdadeiro (aforismos XIV-XXI)
- 7 - Provas e critérios da ação moral (entendamos: verdadeiramente prazerosa) (aforismos XXII-XXVI)
- 8 - Amizade (aforismos XXVII-XXVIII)
- 9 - A classificação dos desejos (aforismos XXIX-XXX)
- 10 - Justiça e injustiça (aforismos XXXI-XXXVIII)
- 11 - A vida do sábio na comunidade epicurista (aforismos XXXIX-XL)⁴

Quatro desses tópicos (nº1, 6, 7 e 10) configuram blocos temáticos que agrupam em conjunto, sempre segundo Bailey, vinte e quatro aforismos (contra dezesseis

³ A questão é colocada e discutida por V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977, pp. 251-252, na abertura do Apêndice I, que desenvolve a nota 3 da p.12.

⁴ C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, Oxford, 1926, p. 346. Citado em V. Goldschmidt, *ib.*, p. 251.

repartidos entre os sete tópicos restantes). Dois desses blocos (nº 1 e nº 10) não dão margem a contestação. O primeiro expõe o *tetraphármakos* (I-IV); o segundo as regras da justiça (XXI-XXXVIII). Já os de número 6, “a vida do sábio em relação à natureza, a seus companheiros e ao prazer verdadeiro” (XIV-XXI) e 7 “provas e critérios da ação moral” (XXII-XXVI), não se impõem com a mesma evidência. Diremos porquê nos comentários que acompanham nossa própria tradução. Adiantamos, porém, desde logo, que nossa principal dúvida a respeito da classificação de Bailey está em saber se o critério que utilizou para identificar oito tópicos em dezesseis aforismos não seria demasiado analítico e, por conseguinte, se não conviria tentar discernir na coletânea nexos de articulação e linhas de força mais abrangentes. Foi o que fez V. Goldschmidt em seu notável estudo sobre *A doutrina de Epicuro e o direito*. Reconhecendo a utilidade da “análise temática” desenvolvida por Bailey, pergunta, entretanto,

“se a sucessão dos aforismos não obedeceria a uma ordem mais sutil, uma ordem por razões, poderíamos dizer, por ela entendendo simplesmente uma progressão refletida, um movimento de pensamento que, em vez de deixar os aforismos em sua independência e, neste sentido, em seu isolamento, os ligaria numa (ou numas) unidade (s) dinâmica (s).”⁵

Inspirado nesta hipótese forte, que vincula os princípios gerais da ética às noções de segurança, contrato e justiça, portanto ao direito, ele desenvolveu ampla defesa e ilustração da coerência temática e da ordem interna das *Máximas*. Embora não nos pareça necessário, no presente trabalho, cujo objetivo maior é oferecer uma tradução clara e confiável da coletânea, examinar exaustivamente os prós e os contras das classificações temáticas propostas pelos diferentes tradutores e comentadores, consideramos que, a despeito de várias e não pequenas discrepâncias, apontadas e justificadas tanto na sequência desta introdução quanto nos comentários que acompanham as máximas, a densidade analítica da interpretação de Goldschmidt torna-a referência indispensável. Reconhecê-lo não somente não implica em concordar com todas e cada uma de suas análises, como não impede de considerar que a classificação de Bailey é mais satisfatória do que a dele.

⁵ Goldschmidt, op. cit., pp. 259 e 261.

Ainda que não apresentem o mesmo encadeamento rigoroso que encontramos nos teoremas de Euclides, as teses enunciadas nas máximas estão articuladas de modo a que as fundamentais sirvam de pressuposto para as posteriores. Não que, insistamos, a relação antecedente/conseqüente seja unilinear. As máximas não se articulam à maneira dos andares de uma torre ou dos vagões de um trem, mas segundo uma ordem em que está presente a preocupação retórica e pedagógica própria à exposição sintética de uma doutrina filosófica.

Os quatro primeiros aforismos expõem o célebre *tetraphármakos*, o quádruplo remédio, cujo enunciado sintético, lapidar no sentido próprio como no figurado, foi gravado, no século II de nossa era, num pórtico de sua cidade, por Diógenes de Oenanda: “Dos deuses nada devemos temer; da morte nada devemos temer; podemos atingir a felicidade; podemos suportar a dor”. A terapia ética é uma só, porque estes remédios são solidários uns dos outros. Nas *Máximas* este corpo de princípios está exposto na forma de argumentos, que apresentam as premissas de cada um dos preceitos. Eles permanecem explícita ou implicitamente pressupostos no restante da coletânea e constituem a trama da exposição da *Carta a Menequeu*.

Colocada com perfeita lógica logo após o enunciado do *tetraphármakos*, a V *Máxima* enfatiza a determinação recíproca dos meios e do fim supremo: para viver prazerosamente (ἡδέως ζῆν, que é a própria definição da felicidade, portanto do fim supremo), é preciso viver prudentemente, belamente e justamente (φρονίμως, καλῶς, δικαίως ζῆν). Sabedoria, beleza e justiça são, pois as virtudes que condicionam a felicidade.

Goldschmidt vincula esta máxima à VI, que trata dos meios de viver em segurança entre os homens, introduzindo, pois o tema da justiça e do direito. Sustenta que “pela maneira como estão colocadas⁶ (as máximas V e VI) “têm uma mesma função e comandam toda a seqüência da coletânea”⁷. Inferir da posição de uma máxima sua função privilegiada é confiar demais na hipótese de “uma ordem por razões”, a qual, evidentemente, só é boa na medida em que a razão confirmar a ordem e o conteúdo da máxima justificar sua posição. É o que ocorre com a quinta máxima, que formula um princípio fundamental (o condicionamento recíproco da virtude e da felicidade). Mas não com a sexta: ela declara serem bens conformes à natureza (τὸ τῆς φύσεως

⁶ Isto é, logo após as quatro primeiras, que enunciam o *tetraphármakon*.

⁷ V. Goldschmidt, op. cit., p. 261.

ἀγαθόν), portanto eticamente válidos, quaisquer meios que nos permitam viver em segurança, introduzindo assim um tema de incontestável importância, que será retomado, explícita ou implicitamente, nas máximas XIII-XIV e XXX-XL. Contrariamente à anterior, porém, não enuncia um *princípio* ético, apenas resguarda a possibilidade de que um bem indispensável à felicidade seja adquirido por meios eticamente indiferentes. Não se justifica, pois atribuir-lhe a “mesma função” (“comandar toda a seqüência da coletânea”) que a da máxima V.

Tão indevida quanto a associação das máximas V e VI é a dissociação das máximas VI e VII. Esta, com efeito, é mero comentário da anterior: examina um meio eticamente indiferente de obter segurança, a saber, tornar-se ilustre e considerado. Goldschmidt, entretanto, não podendo considerar que a máxima VII também “comanda toda a seqüência da coletânea”, sustenta que ela abre um novo bloco, que se estenderia até a máxima XIV, consagrado, segundo ele, aos “falsos meios” da felicidade⁸.

Mais do que forçada, esta interpretação resulta não somente de um zelo excessivo na busca de uma estrutura arquitetônica, como também, quanto ao fundo filosófico, reflete certa relutância do eminente historiador em aceitar que um meio natural indispensável à felicidade possa ser adquirido sem virtude. Por isso classifica como “falso” um meio que, do ponto de vista da ética materialista, não é, em princípio, nem verdadeiro nem falso.

Bem mais adequada parece-nos a opção de Bailey, que reconhecendo a posição-chave da máxima V, trata-a como um tópico exclusivo e agrupa as máximas VI-VII no tópico seguinte, sob o título “Proteção perante as perturbações exteriores”. Sem dúvida, o sábio buscará a segurança vivendo justamente. Mas exatamente porque, para Epicuro, ser justo, como ser virtuoso em geral, não são fins em si, tudo que ajuda a viver prazerosamente (portanto a ser feliz) é um bem conforme à natureza das coisas.

Cumprе assinalar ainda a classificação proposta por Jean Bollack, que tem os méritos e os limites de uma descrição concisa. Parecem-nos, entretanto muito mais importantes as múltiplas conexões entre as diferentes máximas que ele salienta nos

⁸ Goldschmidt, *ib.*, p. 261.

densos comentários consagrados a cada uma delas, apoiados em minuciosa e erudita análise dos textos de Epicuro⁹.

Dentre as traduções mais recentes, algumas contentam-se em verter as máximas, sem se preocupar em subdividi-las em tópicos. A de Jean-François Balaudé, para a língua francesa, indica os principais temas em que elas se agrupam, sem inscrevê-las num esquema classificatório baseado na posição de cada uma no interior da coletânea. Vale mencionar que também ele considera a máxima V um tópico exclusivo (virtude); que aproxima as máximas VI, VII, XIII, XIV, XXXIX, XL (supressão dos temores e segurança), assim como as máximas XV, XXI, XXVI, XXIX, XXX (os desejos, o limitado e o ilimitado).¹⁰

Procuramos justificar nossa própria classificação temática, mas também assinalamos, nos comentários, os nexos importantes entre adágios incluídos em grupos temáticos distintos, o que confirmaria, se preciso fosse, que a complexa rede de interconexões ligando as máximas que compõem a coletânea não se deixa enquadrar numa ordem linear de sucessão.

⁹ J. Bollack, *La pensée du plaisir*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, pp. 211-214.

¹⁰ J.-F. Balaudé, *Épicure. Lettres, maximes, sentences*. Paris, Librairie Générale Française, 1994.

MÁXIMAS PRINCIPAIS: traduzidas e comentadas

O “quádruplo remédio” (tetraphármakos)

I - Aquele que dispõe de plenitude¹ e de imortalidade não tem inquietações, nem perturba os outros; por isso está isento de impulsos de cólera ou de benevolência, já que tudo isso é próprio de quem tem fraquezas.

Os deuses são perfeitos. Não devemos, portanto, temê-los, nem deles esperar nada, pela simples razão de que, vivendo em eterna satisfação, eles conosco não se preocupam. Não carecem de nada nem de ninguém: a condição divina é de perfeita serenidade. Sentir ódio ou piedade é próprio de ser imperfeito.

A imagem de Epicuro como um “aufklärer” “avant la lettre”, tão fortemente presente no sublime poema de Lucrécio, vincula-se ao efeito libertador da desmistificação dos deuses e da morte. É verdade que Epicuro não logrou, ao menos nos textos que conhecemos, oferecer explicação satisfatória sobre os deuses, nem sobre os “intermundos” em que residiriam. Mas se não diz claramente o que os deuses são, é peremptório quanto ao que não são: não interferem no destino dos homens nem na ordem do todo. A ruptura com a religião astral associa hedonismo e iluminismo, busca do prazer propício e eliminação dos sofrimentos provocados pela ignorância. Se os astros fossem deuses, os temores supersticiosos engendrados por

¹ Discutiremos no comentário à máxima XXVII a tradução de τὸ μακρότιον (plenitude ou felicidade). Para não entulhar as notas, mencionaremos o nome dos autores da tradução, em outros idiomas, de palavras-chave de significado controvertido, sem indicar sistematicamente, a cada passo, as respectivas referências bibliográficas. O leitor interessado encontrará na bibliografia os títulos dessas traduções. Quando, porém, a discrepância de tradução afetar o sentido geral da máxima, as referências bibliográficas serão indicadas.

pestes, eclipses e turbulências meteorológicas justificariam os sacrifícios, até humanos, para aplacar a ira de deuses coléricos ou adivinhar o futuro examinando as entranhas de vítimas imoladas. É, pois compreendendo que os deuses são indiferentes a nosso destino e que a morte é a dissolução do composto que somos, que nos livramos do terror e do temor.

II - A morte nada é para nós. Com efeito, aquilo que está decomposto é insensível e a insensibilidade é o nada para nós.

Epicuro refere-se aqui à perspectiva de nossa própria morte. Claro que a morte dos entes queridos nos faz sofrer, mas, justamente, sofre quem, permanecendo vivo, sente a falta de quem morreu. A morte nada é para nós, pois o que se dissolveu não tem sensação e não ter sensação é o nada para nós. Quando nosso corpo se tiver convertido em pó e cinzas, não haverá sentimento nem pensamento, já que não mais seremos.

Na *Carta a Menequeu*, desenvolvendo este argumento, acrescenta: “enquanto estamos presentes, a morte está ausente; quando ela se apresenta, já não mais estamos”. Também na *Carta a Menequeu* (DL, X, §126) nota que a multidão ora foge da morte como do pior dos males, ora a deseja como o termo das misérias da vida. Para o sábio, porém a vida não é um fardo. Segundo Esopo, de resto, ela tampouco o é para quem vive no infortúnio e na miséria. Tal é a lição da fábula “O velho e a morte”. Carregando, colina acima, quase exausto, um feixe de lenha que cortara, depositou-o no chão, clamando pela morte. Esta logo ocorreu perguntando-lhe porque a chamara. “Para que me ajudes a erguer o fardo”.

Podemos decompor a terapia do quádruplo remédio em duas etapas, uma contendo os dois primeiros, outra os dois últimos remédios. Os dois primeiros, dirigindo-se unicamente ao intelecto, exercem efeito terapêutico imediato. Basta *compreender* a natureza das coisas: não são os deuses, mas sim os átomos em movimento que regem o Universo; a morte é apenas separação dos átomos componentes do organismo. Já o terceiro e o quarto remédios são propriamente éticos: ensinam a lidar com o prazer e com a dor. Se bastasse seguir o impulso imediato (desfrutar de todos os prazeres, fugir de todas as dores) para ser feliz, a Filosofia como arte da vida melhor seria desnecessária, e sobretudo, não haveria tanta gente infeliz. Como não basta, já que na legião dos infelizes é numerosa a tropa

dos que se contentaram em seguir os próprios impulsos, é preciso *aprender a buscar* a felicidade.

Tal aprendizagem apóia-se não apenas, como nos dois primeiros remédios, numa descoberta intelectual, mas principalmente em constantes exercícios. O obeso *sabe* que precisa controlar a gula, mas para *conseguir* controlá-la terá de se auto-educar até adquirir novos hábitos alimentares.

III - O limite da amplitude dos prazeres é a supressão de tudo que provoca dor. Onde estiver o prazer e durante o tempo em que ele ali permanecer, não haverá lugar para a dor corporal ou o sofrimento mental, juntos ou separados.

O termo habitualmente utilizado para traduzir τὸ μέγεθος é grandeza ou magnitude. A tradução literal seria, pois limite da grandeza (ὅρος τοῦ μεγέθους). Mas que significa *grandeza* relativamente ao prazer? Na *Física* aristotélica, o termo denota magnitude espacial, extensão corpórea, portanto simultaneidade, por oposição ao movimento e ao tempo, que se inscrevem no sucessivo. Epicuro aqui refere-se explicitamente ao tempo, mas para observar que em toda parte do corpo onde o prazer permaneça sem sofrer solução de continuidade (ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῇ, καθ'ὅν ἂν χρόνον ᾗ), não haverá padecimento corporal ou mental. Não o considera, pois, na perspectiva da sucessão e sim enquanto átomo de duração da sensação prazerosa. Por isso, parece-nos que a tradução mais adequada de τὸ μέγεθος neste contexto é amplitude. Também por isso, entendemos ὅπου, com Margherita Isnardi Parente, mas diferentemente de Hicks (que o traduz por “when”), em sentido local, que é o principal deste advérbio relativo: onde está o prazer, não pode também estar a dor.

A amplitude dos prazeres se delimita pela presença de tudo de que o organismo carece e pela ausência de tudo que faz sofrer. Assim como a morte é o limite da vida, a supressão da dor e do sofrimento, fazendo emergir plenamente o prazer de viver, abre espaço para a vida prazerosa, que é o bem supremo. O mais refinado alimento de nada nos serviria se não saciasse nossa fome. O prazer que seu refinamento nos proporciona será sempre menor do que a supressão do sofrimento que nos causava o estômago vazio. Quem está morrendo de sede prefere sem hesitar um copo de água fresca a um gole do mais precioso licor. Ultrapassar este limite na insensata busca de

prazeres ainda maiores é enveredar pelos excessos e preparar frustrações. Busca sem rumo, que nos levará a sofrer muito mais do que desfrutar.

A segunda frase comporta duas interpretações. (1) Podemos entender que a mesma sensação não pode ser simultaneamente prazerosa e dolorosa. Padecer da sede é incompatível com o prazer de saciá-la, que começa com o primeiro gole d'água: ele não afugenta *toda* a sede, mas faz irromper a sensação prazerosa e, portanto suprime o padecimento. Se, porém, uma vez saciada a sede, me obrigassem a continuar ingerindo água, a dor retornaria até seu limite extremo, uma morte atroz. (2) Mas é também possível entender, levando em conta a máxima seguinte, que examina o limite no tempo da duração da dor, que a incompatibilidade a que ela se refere diz respeito à sensibilidade em seu todo. Se as sensações prazerosas predominam, as sensações dolorosas e as angústias permanecem latentes, quando não são suprimidas.

Os cirenaicos pretendiam ver em fórmulas como a dessa máxima uma concepção puramente negativa do prazer. Como refere Clemente de Alexandria nas *Stromata*, “esses cirenaicos refutam a definição do prazer oferecida por Epicuro, a saber, a eliminação daquilo que faz sofrer, chamando-a estabilidade do morto”². De que menos sentimos dor mais prazer sentimos, inferem ironicamente que o melhor seria não sentir nada. Como se entre dor e prazer houvesse, como diríamos hoje, soma nula, ou ainda proporção inversa (a cada diminuição da dor corresponderia acréscimo equivalente de prazer e reciprocamente).

Não entraremos aqui no longo e um pouco estéril debate sobre a oposição entre ἡδονὴ καταστηματική e ἡδονή ἐν κινήσει, dando por estabelecido que Epicuro admite ambos. Uma linha de interpretação que, entre os contemporâneos,

² Afirmam também, prossegue Clemente, “que nos dão alegria não só os prazeres, mas também as companhias ou as honrarias; enquanto Epicuro considera que toda alegria da alma deriva de um prazer precedente da carne (*Stromata*, II, 21, p.184, Stählin). Einaudi Parenti refere, nas *Testimonianze sulla dottrina*, os principais depoimentos sobre este ponto. Ver Margherita Isnardi Parente (org.), *Epicuro, Opere*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2ª edição, 1983, p. 207: “Se ogni piacere se intensificasse nel suo luogo e nella sua durata[...]”. O verbo καταπυκνύω-ω significa adensar, condensar, tornar mais espesso, consolidar., p.446 e ss. Além dos que citamos, menciona Seneca, *Epist. Ad Luc.*, 66,47 (449 Us.), Diógenes Laércio, II, 87 e 89 (450 Us.) e Latânio, *Divin.inst.*, 7,7 (452 Us.).

vai de Brochard a Salem³ sustenta, neste sentido, que a supressão da dor não é, ela própria, prazer, mas a condição para que esse possa emergir: o prazer não é, pois, mero reverso da dor, uma dor negativa.

Escapa aos cirenaicos que o prazer radical é estar vivo⁴. A vida é o bem de raiz, como relembrou, com triste sarcasmo, a sombra de Aquiles ao vir beber, ávida, o sangue jorrando da hecatombe oferecida por Ulisses:

“Não queira me consolar da morte, ilustre Ulisses; eu preferiria muito mais, servo atado à gleba, permanecer a soldo de outrem, de um homem sem patrimônio, do que reinar sobre os mortos, que não são mais nada. [...] Ah! Se para socorrer (meu pai, Peleu) eu estivesse ainda sob os raios do sol, tal como estava na vasta Troada, quando, em defesa dos árgios, eu matava os mais valentes guerreiros [...]” *Odisséia*, XI, 487-502.

IV - A dor contínua não dura longamente na carne. A que é extrema permanece muito pouco tempo e a que ultrapassa um pouco o prazer corporal não persiste muitos dias. Quanto às doenças que se prolongam, elas permitem à carne sentir mais prazer do que dor.

Essa máxima suscitou as mais diversas interpretações. A maioria dos tradutores entende que na primeira sentença o advérbio *συνεχῶς* modifica o verbo *χρονίζει*: a dor não dura continuamente. É a solução gramaticalmente mais óbvia, mas não dá

³ Cf. Jean Salem, *Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Fougères, Encre Marine, 1998, pp. 48-49.

⁴ A filosofia epicurista parece-nos sair favorecida na comparação de sua noção de prazer com a dos cirenaicos, que são incoerentes ao reduzi-lo à satisfação corpórea, mas nela incluindo aqueles que provêm da vaidade, isto é, como diria Epicuro, da opinião vazia. Se o ser é corpóreo, todos os incorpóreos, salvo o vazio infinito, são ilusões. O prazer suscitado pelo olhar alheio, seja de admiração ou inveja (“as companhias ou as honrarias”), é, no melhor dos casos, vão e fútil; no pior, trará sofrimentos muito maiores do que a satisfação da auto-estima aquecida na “fogueira das vaidades”. O testemunho de Clemente de Alexandria nas *Stromata* vai no mesmo sentido: “Os cirenaicos e Epicuro estão entre os que põem no prazer o princípio: mas aqueles consideram que o fim seja simplesmente o viver prazerosamente e que o prazer seja um bem perfeito, ao passo que Epicuro considera também ser prazer a supressão da dor.” (*Stromata*, II, ib p.182).

o melhor sentido. Margherita Isnardi Parente, seguindo Arrighetti, apenas transfere a dificuldade gramatical quando propõe: “Non dura ininterrottamente il dolore della carne”⁵, entendendo que ἐν τῇ σαρκί equivale a um genitivo, portanto que “na carne” equivale a “da carne”. Sem tomar esta liberdade sintática, Marcel Conche traduz: “la douleur ne dure pas d’une façon ininterrompue dans la chair”⁶. Essas traduções sugerem que não há dores físicas contínuas e, indiretamente, que as dores psíquicas, sim, não se interrompem.

Bem melhor é a interpretação de Hicks, que vincula συνεχῶς a τὸ ὀλγοῦν: “Continuous pain does not last long in the flesh”: a dor contínua não dura muito tempo no corpo⁷. Literalmente teríamos em português: “o que faz sofrer continuamente”, entendendo não uma dor que continua indefinidamente (até a morte), mas que, enquanto persiste, não admite interrupções, não dando tréguas ao paciente⁸.

Notamos, na Introdução, que as *Máximas* I-IV não expõem os enunciados do *tetraphármakos*, mas os argumentos que os justificam. Para mostrar que podemos suportar a dor, a presente máxima considera a duração da dor contínua (a passageira passa logo), relativamente a sua intensidade e a sua compatibilidade com o prazer. A dor extrema (τὸ ὀκρον), no limite do insuportável, dura pouco tempo. Dela logo nos livramos, ainda que seja pela morte. (Salvo, evidentemente, se a crueldade dos homens prolongar intencionalmente dores atrozes. A tortura é hedionda não somente por exigir abjeta crueldade por parte de quem a aplica, mas também porque os suplicios que inventa visam a prolongar a dor de suas vítimas mais além dos limites naturais).

Mais difícil é a interpretação da sequência. Devemos entender que prazer e dor coexistem quando diferentemente localizados ou que, como sustenta Bollack, não há coexistência, mas luta, entre “as forças que concentram ou dissolvem”, de modo que, quando a dor ultrapassa um pouco o prazer corporal (durante não muitos dias), a sensação prazerosa está ausente⁹? Esta interpretação é mais convincente porque a

⁵ Op. cit., p.206.

⁶ *Epicure, lettres et maximes*. Tradução de Marcel Conche, Paris, PUF, Epiméthée, 1987, 2ª edição, p. 231.

⁷ No plano gramatical, τὸ ὀλγοῦν pode ser modificado por um advérbio por ser um adjetivo verbal substantivado.

⁸ Bollack nota, pertinentemente, em abono da leitura de Hicks, que χρονίζει συνεχῶς seria pleonástico, já que, por si só, χρονίζειν significa durar muito (p. 246).

⁹ *Ib.*, p. 247.

coexistência do prazer e da dor não é estática, mas sempre envolve uma contradição em ato, na qual um dos pólos (prazer ou dor) predomina, deixando o outro latente.

A compreensão da última frase depende do sentido que confirmamos à anterior. Mesmo sofrendo uma doença prolongada, podemos sentir mais prazer do que dor ou porque o sofrimento provocado pela enfermidade se torna eventualmente menor do que sensações prazerosas que lhe são simultâneas ou porque a dor, quando muito intensa, afugenta o prazer e reciprocamente.

Em *Da impossibilidade de viver prazerosamente seguindo (os ensinamentos de) Epicuro*, Theon, o personagem escolhido por Plutarco para porta-voz do platonismo, argumenta que, contrariamente à promessa do *tetraphármakon*, a dor e o sofrimento duram muito mais do que o prazer. A argumentação, que será retomada pelos moralistas cristãos nos dois milênios seguintes, é meramente polêmica: assimila a ética epicurista à dos cirenaicos, desconsiderando que o *tetraphármakon* visa, como explicitaremos logo adiante, ensinar a discernir os prazeres propícios à felicidade. Tampouco leva em conta a dialética implícita da *Máxima II* e a estupenda lição de Esopo. A morte nada é para nós, mas a vida, nosso bem de raiz, é tudo para nós. Preferimos permanecer vivos mesmo sofrendo, enquanto mantivermos a expectativa de que a dor ceda, permitindo-nos reencontrar o prazer básico de viver”¹⁰.

¹⁰ Sem se referir a Epicuro (talvez sem mesmo conhecer seus escritos), Drauzio Varela, o médico que se tornou um dos mais lidos escritores brasileiros da virada de milênio, também sustenta, num artigo consagrado às raízes evolucionistas de nossa baixa capacidade de suportar a dor da fome, “que geralmente somos patifes para dores agudas de forte intensidade”, por exemplo uma cólica renal, uma crise de vesícula, uma cefaléia excruciante, ao passo que “muita gente convive com dores crônicas na coluna, cólicas abdominais, episódios repetitivos de enxaqueca estoicamente, sem lamentar a sorte”. Confirma também, de seu ponto de vista, a tese de que as doenças que se prolongam não impedem a carne de sentir mais prazer do que dor, notando que “é mais fácil suportar dores crônicas que a fome”; “quando ela aperta, o prazer de estar vivo desaparece”. Na perspectiva científica da evolução, as dores crônicas são suportáveis porque não matam, ao passo que a espécie animal para a qual a fome aguda não fosse insuportável teria sido eliminada na luta pela vida. Drauzio Varela, “A fome e a evolução da espécie”, *Folha de São Paulo*, 11 de janeiro de 2003, p. E8. Que ele se sirva do advérbio “estoicamente” a propósito de um tema que, na filosofia antiga, foi, sobretudo discutido pelos epicuristas, mostra a eficácia da vulgar caricatura de que foram e seguem sendo vítimas os epígonos e discípulos do Mestre do Jardim.

As condições da vida feliz

V - É impossível viver prazerosamente sem viver prudentemente, belamente e justamente, nem <viver prudentemente, belamente e justamente> sem viver prazerosamente. Aquele que está privado daquilo que permite viver viver prudentemente, belamente e justamente, não pode viver feliz, mesmo se for correto e justo.

O mesmo argumento, mais desenvolvido, consta também da *Carta a Menequeu*, onde a φρόνησις, *prudentia*, ou sabedoria prática, faculdade do bom cálculo hedonístico, é dita “princípio e o bem supremo”, ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν. É ela que permite viver de modo belo, prazeroso e justo (ζῆν καλῶς, ἡδέως, δικαίως). Por isso, no epicurismo, a *frónesis* é a virtude por excelência; ela é “mais importante do que a filosofia” (φιλοσοφίας τιμιώτερον), porque “dela se originam todas as demais virtudes”. A natureza destas é a mesma que a da vida prazerosa (συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ καὶ τῷ ζῆν ἡδέως)¹¹.

Se as virtudes formam um bloco solidário, qualquer delas remete às demais. Isto não é razão, claro, para perdemos de vista o significado próprio de cada uma. Uma ação justa pode não ser bela: a execução de um criminoso, por exemplo. Por isso não seguimos Goldschmidt quando identifica “vivre bellement” (ζῆν καλῶς) a viver “selon la vertu”. Maurice Solovine traduz ζῆν καλῶς por “être honnête”¹², expressão que retoma o “honeste vivere” latino, um dos três preceitos do direito romano (honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere)¹³.

Se a φρόνησις é a virtude por excelência, princípio e origem das demais, viver segundo a virtude é viver sabiamente (ou prudentemente, conforme à tradução latina)¹⁴: φρονίμως ζῆν. Parece-nos, pois razoável considerar que as condições da felicidade são, nesta ordem, “viver prudentemente, belamente (ou honestamente, ou corretamente) e justamente”. A primeira delas fundamenta as demais: viver belamente

¹¹ Carta a Menequeu §132. Nisto se opõe a Aristóteles, para o qual a filosofia é o saber arquitetônico.

¹² Maurice Solovine, *Épicure. Doctrines et maximes*. Paris, Hermann, 1965, p. 108.

¹³ Esta fórmula é referida nas *Institutas* de Justiniano, no *Digesto* e em Ulpiano.

¹⁴ Preferimos sabedoria prática a prudência, dado o desgaste semântico que esse termo sofreu nas línguas modernas, notadamente na nossa.

e justamente são consequências de viver em conformidade com a sabedoria prática, respectivamente em relação a si próprio e em relação aos outros.

É preciso ser sábio, não para ter prazer (todos o experimentam), mas para *viver prazerosamente*. A noção epicureana da vida prazerosa não se reduz, com efeito, à mera somatória dos prazeres da vida, nem, menos ainda, à fruição dos prazeres presentes, mas exige a paz de espírito. Por isso distingue-se radicalmente do hedonismo professado pelos cirenaicos, que só admitem o prazer no movimento (μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει), desconsiderando o prazer no repouso (καταστηματικὴν). Epicuro admite ambos¹⁵. A experiência prazerosa, que para os cirenaicos se exaure no instante da fruição, se inscreve, para o epicurismo, na continuidade da experiência psíquica: a lembrança e a antecipação de um prazer também são prazeres.

VI - Os meios de viver com segurança em relação aos outros homens são bens conformes à natureza, qualquer que seja a maneira pela qual os consigamos.

Coerente com sua já criticada associação das máximas V e VI, Goldschmidt apresenta viver belamente e viver em segurança em relação aos homens como as “duas condições” da felicidade¹⁶. Mas nem viver belamente resume todas as virtudes, nem viver em segurança é uma virtude: é um bem conforme à natureza, mas não depende obrigatoriamente da virtude. Condiciona a felicidade: não podemos viver prazerosamente se permanecemos no temor de ser agredidos a cada passo.

A idéia central dessa máxima é de que a segurança pode ser obtida por qualquer meio eficiente. Goldschmidt contenta-se em notar, a esse respeito, que ela se inscreve na esfera daquilo que, conforme aos estóicos, “não depende de nós”¹⁷. Epicuro,

¹⁵ Cf. Diógenes Laércio (X, 136-137): Διαφέρεται δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναίκοις περὶ τῆς ἡδονῆς. οἱ μὲν γὰρ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει: ὁ δὲ ἀμφοτέρων ψυχῆς καὶ σώματος... Diz ainda que para este o sumo bem está no prazer da alma, enquanto para Aristipo está no do corpo. Refere, neste sentido, vários escritos perdidos de Epicuro, bem como o livro XVII dos *Epilecta* de Diógenes e o *Timocrates* de Metrodoro. Não nos parece certo contrapor corpo/alma, principalmente porque, para Epicuro, o sumo bem é a *vida prazerosa*.

¹⁶ *ib.*, p. 261.

¹⁷ *ib.*, p. 261.

porém, diz muito mais: não havendo virtudes em si, não há tampouco condicionamento necessário entre meios e fins. Não há mais mérito em sentir-se seguro do que em beber água da fonte ou colher o fruto da árvore. Os fins justificam os meios, sempre que os meios não entorpecerem os fins. As virtudes não são, pois sempre indispensáveis. Afinal, elas também pertencem à esfera dos meios: “escolhemos as virtudes também em vista do prazer e não por elas mesmas, assim como recorremos à medicina em vista da saúde” (D.L. X, 138).

VII - Alguns pretenderam se tornar ilustres e considerados, pensando destarte garantir a segurança em relação aos humanos. Se efetivamente a vida deles tornou-se segura, então adquiriram o bem conforme à natureza; se não se tornou segura, não adquiriram aquilo que o próprio impulso da natureza os tinha originalmente levado a buscar.

Essa *Máxima* é inseparável da precedente, não se justificando integrá-la, como Goldschmidt propõe, num bloco VII-XIV, consagrado aos “falsos meios” de atingir a felicidade. Pretender se tornar ilustre e considerado não é propriamente um falso meio; é um meio eticamente indiferente, mas válido, como de resto já salientara Epicuro na frase final de VI: “qualquer que seja o modo pelo qual os obtenhamos (sc., os meios de viver em segurança entre os homens). Pode, claro, ser inócuo, se não atingir o fim almejado.

O conhecimento, condição da vida prazerosa

VIII - Nenhum prazer é em si mesmo um mal, mas aquilo que produz certos prazeres acarreta sofrimentos bem maiores do que os prazeres.

O uso da negação nas *Máximas* por si só mereceria um exame especial. Já no *tetraphármakos* são freqüentes e importantes as construções direta ou indiretamente negativas (os deuses não têm inquietações, não perturbam os outros, estão isentos de impulsos; a morte nada é para nós etc).

A primeira sentença do texto original diz: Οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὸ κακόν. A lição κακή, que consta de alguns manuscritos, entende tratar-se de um adjetivo com função predicativa, concordando com ἡδονή (nenhum prazer é mau em si

mesmo). Preferimos, com Hicks e Bollack, κακον, que oferece um sentido mais forte. Este último observa, com pertinência, que “o mal que o prazer pode ser não é o mal em si”¹⁸. Entendamos: o prazer em si é bom, a sensação prazerosa nunca é má em si mesma. Se certos prazeres trazem conseqüências destrutivas, o mal está em seu mau uso, que nos fará recolher mais sofrimentos do que alegrias.

Embora consagrada, a tradução, nesse contexto, do artigo neutro no nominativo plural que abre a segunda frase (τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικὰ πολλαπλασίους ἐπιφέρει τὰς ὀχλήσεις τῶν ἡδονῶν) por “coisas”, pode sugerir que o efeito prazeroso está exclusivamente na coisa e não na relação entre a coisa e o uso que dela fazemos. Mantivemos a indeterminação do original escrevendo “aquilo que produz”. O termo “aquilo” preserva melhor, neste contexto, o sentido de τὰ ποιητικά.

Os cirenaicos veriam um paradoxo nessa advertência, sobretudo considerando que na *Canônica* Epicuro sustenta que a sensação nunca nos engana. Mas justamente, enquanto sentimentos básicos e fundamentais, o prazer e a dor são tão verdadeiros quanto a sensação. Não é a sensação prazerosa enquanto tal que pode nos fazer sofrer (“nenhum prazer é em si mesmo um mal”), mas a relação que arriscamos estabelecer com alguns dos fatores que a suscitam. O prazer que sentimos ao saciar a sede com água fresca é tão verdadeiro quanto o sofrimento de nos afogarmos nas águas verdes do mar. Nem um nem outro estão na água enquanto tal...Prazer e dor resultam da relação de nosso corpo (alma incluída) com os objetos que o afetam.

A *Carta a Menequeu* elucida bem esta máxima: “exatamente porque o prazer é o bem principal e natural, não buscamos qualquer prazer; ocorre freqüentemente deixarmos de lado muitos prazeres que acarretarão incômodos maiores (do que as satisfações que proporcionam)”.

Consideremos dois exemplos demasiado freqüentes, o alcoolismo e as drogas. Os prazeres proporcionados pelo vinho, pela coca ou pelo ópio não são maus em si mesmos. Ao contrário: não há quem negue que o vinho faz bem (os cristãos dele fizeram o veículo em que se materializa o sangue de Deus feito homem). Quanto à coca, desde o fundo dos tempos, os primitivos habitantes do Altiplano e da Cordilheira dos Andes mascavam-na para suportar o oxigênio rarefeito das alturas

¹⁸ Bollack, *ib.*, p.266.

em que viviam e também como anestésico para a fome a que constantemente estavam submetidos. A moderna medicina utiliza seu mais conhecido derivado, a cocaína, como um anestésico, que como o ópio, serve para aplacar dores físicas atrozes. Entretanto, usados sem critério médico e sobretudo, manipulados por criminosos, cocaína e ópio transformam os viciados em farrapos humanos.

Do ponto de vista do epicurismo, o prazer proporcionado pela droga é de todos o mais frágil e miserável. O mal que costuma fazer é incomparavelmente maior do que o fugaz bem-estar ou euforia que eventualmente proporciona. O drogado obtém por meios químicos uma falsa *ataraxia* que destrói o caráter, portanto a dignidade e a liberdade, tornando-o escravo de um punhado de pó ou de pasta e, portanto, incapaz de atingir a *ataraxia* verdadeira.

IX - Se todo prazer pudesse ter se acumulado, não só persistindo no tempo, mas também percorrendo a inteira composição de nosso corpo, ou pelo menos as principais partes de nossa natureza, então os prazeres não difeririam entre si.

O argumento dessa máxima e das quatro seguintes (IX-XIII) parte de uma condição irreal, introduzida pela conjunção *ἔι* ou por negações (*οὐκ, οὐθὲν*) e dela infere uma condição também irreal, portanto falsa: os prazeres não diferem. A motivação polêmica parece-nos claramente dirigida contra os cirenaicos. Se eles tivessem razão, deveríamos buscar todo e qualquer prazer, sem levar em conta que, conforme adverte a máxima VIII, o recurso a certas fontes de sensações prazerosas acaba trazendo mais sofrimento que satisfação.

Fica subentendido que a tese oposta (nem todos os prazeres se acumulam, persistem no tempo e percorrem todo nosso corpo) é verdadeira, portanto que os prazeres diferem entre si. E, por diferirem, não nos afetam do mesmo modo, nem são igualmente desejáveis. É exatamente a diferença entre os prazeres e, portanto de seus respectivos efeitos em nossa vida, que impõe ao sábio escolher os que são propícios e evitar os que, conforme diz a máxima anterior, acarretam sofrimentos bem maiores do que a fugaz satisfação que podem proporcionar.

O verbo *καταπυκνῶ-ω* significa adensar, condensar, tornar mais espesso, consolidar. Traduzimos *ἔι καταπυκνωῖτο*, que introduz a condição irreal, por “se pudesse acumular-se” e não “intensificar-se em seu lugar e em sua duração”, como

na versão italiana de Margherita Isnardi Parente¹⁹. Intensificar sugere um “crescendo” de prazer, que ocorre no tempo, e não se confunde nem com sua duração (um prazer de mesma intensidade pode ser mais ou menos duradouro) nem com a amplitude de sua propagação pelo corpo. Sem dúvida, as sensações prazerosas se distinguem também quanto à intensidade. Mas a máxima não nos parece cingir-se a provar que os prazeres não são iguais. Ela aponta para um paradigma (duração e plenitude da sensação) que é irreal se atribuído a todos os prazeres, mas que define os prazeres propícios. A vida prazerosa consiste em sensações duráveis, de intensidade estável, e não nas sensações intensas, por exemplo a culminação do enlace amoroso. Epicuro, é sabido, considera com cautela os mistérios de Eros e de Afrodite.

X - Se aquilo que proporciona prazeres aos licenciosos pudesse livrar a mente das angústias que sofre a propósito dos fenômenos celestes, da morte e dos padecimentos e se, ademais, lhes ensinasse o limite dos desejos, não teríamos nada para repreendê-los, já que estariam imersos em prazeres sem nenhuma mistura de dor nem de angústia, as quais são precisamente o mal.

A expressão *τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν*, que abre a presente máxima logo após a conjunção *εἰ*, remete à expressão *τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικὰ* da máxima VIII. A negação implícita na hipótese irreal põe em evidência a terráquea e carnal imanência própria a uma ética materialista. Se aquilo que proporciona prazer aos libertinos livrasse-os dos temores supersticiosos a respeito dos cometas, estrelas cadentes, maremotos, secas, terremotos etc., bem como aqueles suscitados nos ignorantes pela perspectiva da morte e do sofrimento e, além disso, ensinasse-os e habituasse-os a levar em conta o limite dos desejos, não haveria razão para repreendê-los. Devemos rejeitar a vida dissoluta não porque ela infrinja alguma tábua de mandamentos, mas porque o libertino, desconhecendo a natureza das coisas e o limite dos desejos (*τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν*), é incapaz de atingir o fim que ele próprio se propõe: viver imerso no prazer. Não escapará da insatisfação e da angústia, portanto da vida infeliz.

¹⁹ Isnardi Parente, *ibidem*, p. 207.

XI - Se nunca estivéssemos perturbados pelo temor dos fenômenos celestes e da morte, imaginando que esta pudesse afetar-nos, e se não desconhecêssemos os limites próprios às dores e aos desejos, não teríamos necessidade de estudar a natureza.

Temos aqui o mesmo esquema lógico das duas máximas anteriores. 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". A teoria vale na medida em que abre as portas à vida prazerosa. O recurso ao enunciado negativo põe em evidência (nesta e nas máximas X, XII e XIII) que a conduta ética não tem outra referência além do interesse de cada um em ser feliz. Mas, justamente, esse interesse exige o conhecimento da natureza das coisas: só ele nos assegura que a morte (mera separação dos átomos que nos compõem) em nada nos afeta e nos ensina a discernir "os limites próprios às dores e aos desejos". Note-se que a máxima relaciona *dores* a *desejos* e não a *prazeres*: insistiremos, adiante, na importância desta distinção.

Se Epicuro tivesse apenas acoplado a física atomista à ética hedonista, não teria discernido e aprofundado sua recíproca dependência, a qual, como explica esta máxima, é complementar, mas assimétrica. A física alicerça a ética: filosofamos para ser felizes. Mas por isso mesmo a ética necessita da física: só podemos alcançar a felicidade se nos emanciparmos dos temores que a entorpecem.

XII - 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 de prazeres puros.

Após três máximas que começam com a cláusula condicional $\epsilon\iota$ (IX-XI), esta se abre, como a VIII e a XIII, por uma negação: $\text{Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν}$, enunciando concisamente um tema que será retomado e desenvolvido na máxima XX: sem o conhecimento da natureza, os humanos não se libertam dos temores em relação à morte e aos deuses.

Jean Bollack parece-nos ter razão em considerar que os participios τὸ φοβούμενον (“aquilo que é objeto de angústia”) e ὑποπτευόμενον (“aquilo que é objeto de apreensão”) têm sentido passivo e são complementos de λύειν (suprimir, dissipar)²⁰. O argumento da máxima seria: sem conhecer a natureza não podemos suprimir aquilo que inspira angústia a respeito das questões mais importantes, mas tão somente, no melhor dos casos, dissipar alguma inquietação relativa ao que contam os mitos.

Basta, com efeito, não ser muito crédulo para não levar a sério ao menos as mais tolas e inverossímeis balelas sobre o além e o porvir. Mas não suprimiremos cabalmente as perturbações que as incertezas da vida nos suscitam sem as luzes da “physiologia”. Compreendendo que o fundamento de todos os fenômenos é o entrechoque cego dos átomos, não teremos temor algum de que desígnios diabólicos ou caprichos divinos e outras forças ocultas possam pesar sobre nosso destino.

A expressão “prazeres puros” (literalmente “não mesclados”) remete à máxima X: os libertinos convictos riem-se dos mitos e se vangloriam de desfrutar plenamente dos prazeres, sem precisar recorrer à “physiologia”. Ninguém, porém é imune à frustração, à dor, à doença e à morte. O estudo da natureza deve ser constante, já que a ansiedade, a incerteza e a angústia estão sempre à espreita de quem não se armou com o quádruplo remédio.

XIII - De nada serve adquirir a segurança em relação aos homens se as coisas que se passam acima de nós, bem como aquelas que se encontram sob a terra e as que se difundem pelo espaço infinito nos inspiram temor.

Esta máxima aplica as conclusões das duas precedentes à questão levantada na máxima VII, ajudando a esclarecê-la. Todos os meios são válidos para obter a segurança em relação aos homens, mas, sem o conhecimento da natureza, nossa mente permanecerá na insegurança em relação ao todo universal.

²⁰ Bollack, *ib.*, pp.280-281.

XIV - Embora possamos até certo ponto nos colocar em segurança face aos homens por meio do poderio e da riqueza, obtemos uma segurança ainda mais completa vivendo tranqüilamente longe da multidão.

Bailey abre aqui novo bloco. Opção discutível, já que esta máxima continua discutindo as condições da vida em segurança. É mais sábio viver longe da confusão e da turbulência das grandes aglomerações humanas. Mas para abrigar a pequena comunidade dos iniciados na vida prazerosa, Epicuro não instalou seu jardim num ermo refúgio, e sim em Atenas. Longe da multidão, mas, como recomendarão, em substância, as máximas XXVII-XXVIII, bem perto dos amigos.

Os limites do prazer

XV - A riqueza que é conforme à natureza tem limites e é fácil de adquirir, mas aquela imaginada pela vãs opiniões é sem limites.

As teses de que o prazer e a dor são limitados quanto à magnitude, à intensidade e à duração foram expostas respectivamente nas máximas III e IV. Aqui, contrapõem-se a riqueza natural (ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος) cujo limite é a satisfação de um desejo natural, correspondente a uma carência orgânica ou psíquica, e aquela almejada pelas opiniões vazias (τῶν κενῶν δόξων), que, descolando de nossas carências efetivas, é tão ilimitada quanto nossa capacidade de fantasiar. Essa contraposição coincide no essencial com aquela desenvolvida por Aristóteles, que combateu o hedonismo em seu próprio terreno, não condenando a busca da riqueza ou de qualquer outra satisfação em nome de uma intangível pureza e perfeição de um outro mundo ou de um mundo outro, mas constatando apenas que sem a sólida couraça da virtude, prazeres e satisfações serão aleatórios, fugazes, vulgares. O bom uso da riqueza depende de um certo grau de virtude, isto é, de uma arraigada capacidade de discernir e de preferir o *mésos*, o equilíbrio entre as derrapagens da paixão e do desejo. Ela só é compatível com a finalidade ética de viver bem ("eu zein"), se não se tornar um fim em si mesmo, mas subordinar-se à procura da *eudamonia*. Por isso, os negociantes ("khrématizómenoi"), que buscam a riqueza pela riqueza, o acúmulo ilimitado (ὁ πειρον) de dinheiro, se excluem da busca da virtude e da felicidade. No caso extremo, morrem de fome, como o legendário Midas que transformava em ouro tudo que

tocava²¹. É portanto um mau cálculo hedonístico adquirir dinheiro em vez de adquirir senso da medida.

Note-se o caráter relacional do conceito de *riqueza*: sua fonte é a natureza, mas a satisfação que ela proporciona consiste no uso que dela fazemos.

Desnecessário enfatizar a atualidade desta máxima numa sociedade regida pela acumulação da riqueza pela riqueza e em que as multidões depauperadas deslumbram-se com o sobre-consumo das minorias endinheiradas. No teto de barracos onde quase sempre faltam alimentos sadios, tremulam antenas parabólicas. A riqueza propícia à vida feliz está a nosso alcance. Não é difícil obtê-la, desde que não percamos de vista a conformidade de nossos desejos com o que reclama nossa natureza.

XVI - A fortuna tem pouco efeito sobre o sábio; é sua razão que regulou as coisas maiores e mais importantes durante toda a duração de sua vida.

Criticando as doutrinas fatalistas nas perorações finais da *Carta a Menequeu*, §133, Epicuro distingue “aquilo que ocorre necessariamente” (o movimento dos átomos) daquilo que resulta da sorte ou fortuna (os mundos se formam por agregação fortuita de corpos dispersos) e, enfim, do que corresponde à nossa iniciativa; “a necessidade, com efeito, é irresponsável, a fortuna é instável e o que depende de nós é independente (literamente: sem dono)” (τὸ δὲ παρ’ ἡμῶς ὀδέσποτον).

Com nuances diferentes, a confiança no poder da razão valeu a Epicuro a estima dos filósofos das Luzes e a do jovem Marx. Diderot deixou-a registrada no verbete que lhe consagrou na *Encyclopédie*: “foi o único, dentre todos os filósofos antigos, que soube conciliar a moral com aquilo que ele podia considerar a verdadeira felicidade do homem e seus preceitos com os apetites e as imposições da natureza”. A tese de doutorado de Karl Marx sobre *A diferença da filosofia da natureza em Demócrito e em Epicuro* considera o epicurismo a expressão mais conseqüente da tendência das filosofias helenísticas à afirmação da autonomia do sábio perante o cosmos desmistificado e a conseqüente libertação dos espíritos subjugados pelo ancestral temor suscitado pela fúria das forças naturais (concebidas, claro, não como naturais e sim como manifestação de paixões divinas).

²¹ *Política*, I,2,1275 b 5-17.

XVII - O justo desfruta de plena serenidade; o injusto, porém, está cheio da maior perturbação.

O justo, no sentido substantivo, só será definido na máxima XXXI. Aqui, como na máxima V (que inclui δικαίως ζῆν entre as condições da vida feliz), o termo é tomado no sentido próprio, isto é, adjetivo, designando, portanto dentre as virtudes indispensáveis à vida feliz, aquela que concerne às relações recíprocas. Bollack notou pertinentemente que, no contraponto justo/injusto, “a positividade no grau mais elevado está do lado do mal”²². Com efeito, quem é injusto sofre angústia, ao passo que o prazer de ser justo (não viver atormentado pelo temor de ser prejudicado) por ser instrumental, é enquanto tal, de fraca intensidade. Vale sobretudo porque condiciona a vida prazerosa.

XVIII - O prazer na carne não aumenta uma vez suprimido o sofrimento proveniente da carência; ele pode somente diversificar-se. Mas o limite do pensamento em relação ao prazer é atingido pela meditação sobre aquelas coisas mesmas e as que lhe são conexas, que provocavam extremos temores ao pensamento.

A noção de limite da grandeza (ὅρος τοῦ μεγέθους) dos prazeres foi apresentada na máxima III. A frase inicial desta máxima diz que o prazer não aumenta na *carne* (οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκί); uma vez satisfeita a carência orgânica e, portanto, eliminada a pulsão dolorosa, podemos receber novos estímulos prazerosos, mas não tornar mais intensa a satisfação carnal.

A tradução da segunda frase, notadamente da construção τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονήν, é mais difícil. J. Bollack parece ter razão de rejeitar as interpretações mais comuns, que adotam “um ponto de vista dualista bastante sumário”. Critica duas em especial. A primeira, claramente intelectualista, atribui à alma a função de fixar os limites do prazer corpóreo, atribuindo a τῆς διανοίας (“do pensamento”) a função de agente da passiva (=“pelo pensamento”) e traduzindo “o limite prescrito pelo pensamento ao prazer”. A segunda, vinculando o genitivo

²² Bollack, ib., p. 300.

τῆς διανοίας não ao sujeito τὸ πέρας, mas a seu aposto τὸ κατὰ τὴν ἡδονήν, traduz “o limite relativo ao prazer da mente” ou até “a suprema alegria do espírito”²³.

Na trilha de J. Bollack, obtivemos o melhor sentido, fiel à frase e ao espírito de Epicuro, tratando estritamente como tal o aposto τὸ κατὰ τὴν ἡδονήν.

Literalmente, lemos: “do pensamento o limite, aquele do (ou segundo o) prazer, [...]”. Compreende-se que tenhamos, na ementa da máxima, adotado um português mais palatável.

Acompanhamos também a análise da estrutura do argumento proposta por J. Bollack. A máxima não opõe o prazer do corpo ao da alma, mas a impossibilidade de aumentar o prazer na *carne*, uma vez satisfeita a carência, à possibilidade de aumentá-lo no pensamento. A serenidade da mente não se atinge de uma vez por todas com a compreensão de que são vãos os temores inspirados pela morte e pelos deuses, mas exige reflexão constante sobre as fontes dos amargores da vida²⁴.

XIX - O tempo infinito contém a mesma soma de prazer que o tempo finito, se medirmos pela razão os limites do prazer.

Na *Carta a Menequeu*, §126, a idéia central dessa máxima está expressa numa bela analogia: assim como, num banquete, o sábio “não escolhe a maior quantidade de alimentos, mas os mais agradáveis, tampouco cultiva o tempo mais longo e sim o mais prazeroso”. Não a duração enquanto tal, mas o tempo propício! Jean Salem, no mesmo sentido, refere uma máxima de Feuerbach: “Não é em proporção de sua duração que julgamos a qualidade de uma melodia, mas na de sua beleza”²⁵

Os prazeres são limitados porque correspondem à satisfação de uma carência e nossas carências são limitadas. Um tempo infinito seria o da repetição. Perspectiva absurda, como a de dilatar o ventre ao infinito para poder comer sem parar... Uma vida eterna não nos traria nenhum prazer suplementar. Epicuro não diz, porém, que tanto faz viver pouco ou muito. Ser prematuramente privado da vida por um desgraçado acidente ou pela maldade alheia sempre causará nos próximos profunda tristeza.

²³ *Ib.*, p.301.

²⁴ *ib.*, pp.304-305

²⁵ Jean Salem, *L'atomisme antique*, Paris, LGF, 1997, p. 141.

XX - A carne considera ilimitados os limites do prazer e seria necessário um tempo também infinito para satisfazê-la. Mas a inteligência que se tornou capaz de compreender qual é o fim e o limite da carne e nos liberou do temor em relação à eternidade, nos proporciona uma vida perfeita e não sentimos mais necessidade de uma duração infinita. Ela não foge do prazer, todavia, nem considera, diante das circunstâncias anunciadoras de que deixaremos de viver, ter sido privada daquilo que oferece a melhor vida.

Esta máxima, que comenta a XIX, joga com a oposição limitado/ilimitado (πέρας/ὅπειρα). Por confundirem o desejo com o prazer, doutrinas espiritualistas, como a platônica, atribuem a esse o que é próprio àquele, a saber, a indeterminação e concluem que, não tendo limites, o prazer não pode conduzir à satisfação plena. Para Epicuro, ilimitado não é o prazer e sim o desejo. A carne (σῶμα), entendamos, o impulso corpóreo elementar, fonte do desejo (ἐπιθυμία), incita à reprodução da sensação prazerosa correspondente à satisfação de uma carência, mesmo quando essa já foi suprimida. Há animais de várias espécies, inclusive a humana, que, postos diante de grandes quantidades de alimentos, devoram-nas compulsivamente; alguns, notadamente certos peixes de aquário, empanturram-se até morrer.

A idéia de um limite natural do prazer é fundamental para a ética epicurista. O prazer é a finalidade a que deve obedecer a ação, porque tem limites determinados, podendo, portanto, ser plenamente satisfeito. Por si só, entretanto, a sensação prazerosa não indica seus próprios limites. A Bíblia alega que perdemos o paraíso porque Eva não resistiu à tentação de morder o que não devia. Epicuro, que pretendia libertar os humanos na crença supersticiosa dos mitos sobre os deuses, reconhecia o descompasso entre a pulsação e a satisfação dos apetites em conformidade com a natureza. Elas não se harmonizam espontaneamente: é a inteligência (δύναμις), que cabe reconhecer, na supressão da carência, o limite imanente dos prazeres propícios.

Seria preciso um tempo infinito para satisfazer os ilimitados desejos sugeridos pelos apetites corpóreos e pelos devaneios da imaginação. Entretanto, a mesma inteligência que nos liberta dos temores em relação à morte, é capaz de discernir o limite natural do prazer, que coincide com a plenitude da satisfação. A vida prazerosa dispensa a eternidade. Não somente não devemos temê-la, mas tampouco dela carecemos. Encararemos com serenidade os sinais anunciadores do termo de nossa vida se estivermos convencidos de termos vivido tão prazerosamente quanto nos foi possível.

Assinalemos, enfim, que a expressão final (τοῦ ὀρίστου βίου=da melhor vida) é sinônimo de felicidade.

Crítérios e condições do bom cálculo hedonístico

XXI - Quem conhece os limites da vida sabe que é fácil conseguir remover o sofrimento proveniente da carência e assim conduzir a vida em seu todo à perfeição. Por isso não precisa empenhar-se em disputas que exigem esforço excessivo.

O bom cálculo hedonístico apóia-se no conhecimento da natureza para evitar que desperdicemos a energia e o tempo de que dispomos em nossas vidas na busca de satisfações dispensáveis. “Limites da vida” e “a vida em seu todo” se correspondem.

XXII - Não devemos perder de vista o objetivo que nos fixamos nem a evidência sensível à qual ligamos nossas opiniões, senão tudo ficaria cheio de confusão e de perturbação.

Os dois principais critérios da sabedoria prática são a lúcida determinação dos meios que nos asseguram uma vida prazerosa e a constante atenção ao que nos mostram as sensações, fonte primeira e critério fundamental do conhecimento, ao qual devem subordinar-se estritamente nossa imaginação e nossas opiniões. Na falta destes critérios, perseguiremos objetivos quiméricos, vãos ou desastrosos e, perdendo o rumo, não saberemos o que fazer de nossas vidas.

XXIII - Se combates todas tuas sensações, nada disporás de referência nem mesmo para discernir corretamente aquelas que julgas deverem ser rejeitadas.

Esta máxima, que critica os detratores da experiência sensível, sejam eles platônicos ou céticos, abre uma série de três introduzidas pela conjunção εἰ. Entretanto, diferentemente da sequência IX-XIII, a conjunção εἰ não introduz, na sequência XXIII-XXV uma condição irreal; o raciocínio não procede pelo absurdo, mas tira diretamente as consequências de atitudes errôneas relativamente aos critérios

(enunciados nas máximas XXI-XXII) da conformidade à sensação (XXIII- XXIV) e à natureza (XXV).

Não há evidência mais forte do que aquilo que sinto e percebo. A fonte e critério fundamental de todo conhecimento e, portanto, da distinção entre prazeres propícios e danosos é a sensação. Tenho fome, doem-me os dentes, vejo as folhas verdes, ouço o latido do cão, toco a espessa superfície da parede. Não há argumento, não há dialética que me faça não ter sentido o que senti, não ter visto o que vi. Enquanto sentimentos básicos, o prazer e a dor não me enganam nunca: são tão verdadeiros quanto a sensação. A ela, entretanto não se reduzem, nem com ela se confundem. O prazer que sentimos ao saciar a sede com água fresca é tão verdadeiro quanto a angústia de nos afogarmos nas águas verdes do mar. Nem um nem outro estão na água enquanto tal: prazer e dor resultam da *relação* de nosso corpo (alma incluída) com os objetos que o afetam.

O engano só poderá provir de uma opinião equivocada a respeito da sensação que recebi. Por exemplo, se um objeto visto de longe me parecer pequeno, se eu disser que a lua é do tamanho de um ovo de galinha, o erro não estará na sensação, já que efetivamente assim a vejo, mas da conclusão indevida que extraí daquilo que percebi. Afinal, todo e qualquer objeto visto de longe parece pequeno. Cresce à medida que dele me aproximo. Como não é possível (melhor, não era, no tempo de Epicuro) aproximar-se da lua, a tentação de opinar sem fundamento sobre seu tamanho era maior do que a respeito de um objeto situado na superfície da Terra. O próprio Epicuro a ela sucumbiu. Levado por sua inarredável confiança no critério das sensações, sustentou na *Carta a Pitocles*, que “o tamanho do sol, da lua e dos outros corpos celestes relativamente a nós, é tal como nos aparece”. Diógenes Laércio nota que também no *Sobre a natureza* ele havia sustentado esta opinião, argumentando que se o tamanho dos astros diminuísse com a distância, muito mais ainda deveria diminuir seu brilho... Não podia saber que as estrelas são outros tantos sóis e que seu brilho, à medida que dela nos aproximássemos, iria se intensificando até o insuportável... Se tivesse confiado mais na experiência visual diuturna dos que, como ele próprio, vivem à beira mar, em zonas de alta montanha ou em amplas planícies, teria reconhecido que o tamanho de todos os objetos percebidos varia na razão inversa da distância.

XXIV - Se rejeitas liminarmente uma sensação qualquer, sem dividir aquilo que é objeto de opinião no que ainda é esperado e no que já está presente na sensação, nas afecções e na projeção imaginativa do pensamento, contaminarás também as outras sensações por esta vã opinião e, dessa forma, eliminarás o próprio critério. Mas se levares rigorosamente em consideração, nas idéias provenientes da opinião, a totalidade daquilo cuja confirmação é esperada e daquilo que não o é, não deixarás o erro passar despercebido; assim, serás sempre capaz de manter tua inteira capacidade de avaliar e de discernir aquilo que é correto e aquilo que é incorreto.

Esta máxima é talvez a que maiores divergências suscitou entre comentadores, tanto no que concerne ao estabelecimento do texto quanto à interpretação. Modifica o argumento lermos καὶ τὸ προσμένον (e ainda precisa ser confirmado), com Conche, Isnardi Parente e, antes deles, Usener e Arrighetti, ou κατὰ τὸ προσμένον (relativamente ao que ainda precisa ser confirmado), com von der Mühl, Diano, Long e Hicks. A primeira hipótese coloca no mesmo plano gramatical τὸ προσμένον, τὸ δοξαζόμενον (“aquilo que é objeto de opinião”) e τὸ παρὸν ἤδη (aquilo que “já está presente”) na sensação ou na memória, entendendo que as três expressões são objetos diretos de “se não distingues” (ou “não divides”) (μὴ διαίρησεις). Ela não nos parece dar um sentido satisfatório. Ficamos com a segunda hipótese: τὸ δοξαζόμενον é o (único) objeto direto de μὴ διαίρησεις, significando aquilo sobre que incide o juízo de opinião e correspondendo à esfera na qual se opera a distinção entre o que ainda é esperado e aquilo que já está presente.

Maior ainda é a discrepância que opõe Jean Bollack aos demais comentadores a propósito da segunda parte da máxima. Habitualmente, com efeito, ela é considerada mero reforço da primeira. À advertência desta (“Se rejeitas[...] eliminarás o próprio critério”) somar-se-ia a daquela (“E se, por outro lado considerares igualmente certo, em tuas concepções e conjeturas[...] não escaparás ao erro”). O objeto da máxima seria, segundo esses intérpretes, o exame das

“consequências falsas que se poderiam tirar do fato de que as impressões sensíveis sobre as quais o conhecimento se apóia são parcialmente enganosas e por isso estão na origem de conjecturas errôneas; a primeira parte mostraria então não ser legítimo fundamentar uma dúvida radical na

ilusão possível e a segunda, complementarmente, que tampouco é legítimo confiar sem exame nas conjecturas estabelecidas a partir dos dados sensíveis”²⁶

Bollack mostra, entretanto que esta interpretação redutora só se sustenta na medida em que, “tendo admitido arbitrariamente que a segunda parte da máxima analisava pela segunda vez as modalidades do erro”²⁷, ela força o sentido do texto, desconsiderando o valor adversativo da partícula δὲ no início do segundo período (εἰ δὲ βεβαιώσεις) e conferindo a este verbo, (que significa *confirmar, consolidar*) um sentido negativo (de “considerar equivocadamente que...”). Ademais, sempre para ver no segundo período da máxima a reiteração do primeiro, οὐκ ἐκλείψεις, que significa *omitir, largar, abandonar*, é traduzido por fugir (“não fugirás ou não escaparás do erro”). Entendem, pois os partidários desta interpretação que o argumento da segunda parte seria algo assim: “Se consideras confirmado aquilo que não o foi, não escaparás do erro”. Constatação, convenhamos, demasiado óbvia. Em vez disso, devemos entender que, acatando rigorosamente o critério da sensação, manteremos nossa inteira capacidade de discernir o correto do incorreto.

XXV - 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.

Para todos os viventes, o fim inscrito na natureza é a satisfação dos desejos necessários. Perdê-lo de vista por causa de noções errôneas, desejos ilusórios ou vãs ambições é ser inconseqüente com a busca da vida prazerosa.

Por “algo diferentes” (ἄλλο τι) deve-se entender tudo que não corresponde à busca do prazer propício e da serenidade. O desacordo entre os atos (πρόξεις) e as palavras (λόγοις) remete, antes que a uma imagem falsa que oferecemos de nós mesmos aos outros (ou a vãs promessas que não cumprimos, à maneira dos políticos vulgares), a um divórcio, em nós mesmos, entre fins extranaturais, paranaturais ou

²⁶ Bollack, *ib.*, p. 333-334.

²⁷ *ib.*, p. 327.

sobrenaturais (outros que não os naturais), que pretendemos seguir e o fim natural, notadamente as motivações corpóreas às quais, bem ou mal, nossos atos obedecem.

Este desacordo entre palavras e atos é o inverso daquele que é próprio aos libertinos (cf. máxima X). Eles pretendem seguir a natureza ao se entregarem à busca compulsiva do prazer, mas na verdade tentam forçá-la para arrancar-lhes mais prazeres do que somos capazes de desfrutar. Por isso, não conseguem atingir o fim natural (viver prazerosamente). Não escapam da insatisfação e da angústia, portanto da vida infeliz.

A natureza é sempre mais forte do que os vãos discursos, como bem assinalou Bollack: “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”²⁸.

Os desejos e seus objetos; a amizade, maior riqueza

XXVI - Dentre os desejos, aqueles que não provocam padecimento quando permanecem insatisfeitos não são necessários, podendo suas pulsões ser facilmente controladas se eles nos parecem difíceis de atingir ou suscetíveis de nos causar danos.

Esta máxima, após definir os desejos que não são necessários (aqueles cuja satisfação não é indispensável para evitar ou suprimir a dor), sustenta ser fácil dissipar a pulsão (τὴν ὀρεχὴν) quando for difícil ou arriscado satisfazê-los. Fica implícito o conselho de restringir os desejos àquilo de que efetivamente carecemos.

XXVII – De tudo aquilo de que dispõe a sabedoria para a felicidade de toda nossa vida, de longe o mais importante é a preservação da amizade.

Esta máxima vincula σοφία a φιλία, invertendo porém, como bem notou Bollack²⁹, a ordem hierárquica do termo φιλοσοφία: não recomenda a amizade pela

²⁸ ib., p. 338.

²⁹ ib., p. 342.

sabedoria, mas o uso da sabedoria para conquistar a amizade. Traduzir o pronome relativo ὧν, que abre a máxima, por “coisas”, como fizeram muitos, traz inconveniente semelhante ao que apontamos na máxima VIII, a propósito do artigo neutro plural, na frase τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικά: não são exatamente certas “coisas”, mas o modo como delas extraímos (ou procuramos extrair) efeitos prazerosos, portanto a relação entre a coisa e o uso que dela fazemos, que pode nos trazer mais padecimento do que contentamento. Analogamente, a aquisição, posse (como traduz Bollack³⁰) ou preservação da amizade (ἡ τῆς φιλίας κτήσις) não é uma “coisa” e sim o recurso mais importante, dentre todos que a sabedoria põe a nosso alcance, para assegurar a felicidade durante a vida inteira (εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα).

A tradução de μακαριότης, bem como a de τὸ μακάριον, primeira palavra das *Máximas*, merecem um comentário. No contexto da máxima I, o adjetivo substantivado τὸ μακάριον define, juntamente com ὁφθαρτον (imortal), a perfeição de um ser divino. Por isso preferimos traduzi-lo por plenitude e não por felicidade. Tenha ou não sido influenciado pelo Liceu, esse sentido do termo é congruente com o aristotélico. Na *Ética a Nicômaco*, VII, Aristóteles deriva μακάριος de χαίρειν³¹; no livro VIII, emprega o termo em contextos que sugerem uma qualidade mais divina do que humana: θεῶν βίος μακάριος; θεὸς εὐδαιμων καὶ μακάριος³². Notável também, neste sentido, é a passagem do livro I, 11, em que examina se algum homem pode ser dito feliz antes do termo de sua vida. A atividade em conformidade com a virtude é o principal fator da felicidade (κύρια δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας)³³. Porém, se um homem, Príamo por exemplo, sofreu grandes desgraças, podemos dizê-lo feliz (εὐδαίμων), mas não consideramos que foi plenamente feliz (μακάριος). Reserva assim μακάριος para denotar a plenitude da vida que não só obedeceu à virtude, mas foi também favorecida por circunstâncias propícias³⁴.

³⁰ ib., p. 342.

³¹ *Ét. Nic.* VII, 12, 1152 b 7-8: τὸν μακάριον ὀνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν.

³² Cf. *Index aristotelicum*, *Aristotelis opera ex recensione* Immanuelis Bekkeri, editio altera quam curavit Olof Gigon, volumen quintum, edidit Hermannus Bonitz, Berolini, apud W. de Gruyter et socios, MCMLXI, pp. 442 a-b (verbete μακάριος).

³³ *Ét. Nic.* VII, 1, 1100a 9-10.

³⁴ Ib., 1101a 6-8.

Na biografia de Epicuro que abre a compilação de seus textos, Diógenes Laércio afirma que os amigos dele são tão numerosos que poderiam lotar cidades inteiras (X, 9). É nas *Sentenças Vaticanas*³⁵ que encontramos as mais abundantes (e não menos importantes) palavras de Epicuro e discípulos próximos sobre a amizade. Além da sentença nº 13, que repete exatamente a presente máxima, a 23 esclarece que toda amizade deve ser buscada por si mesma, embora tenha sua origem na utilidade, a 28 desaconselha apressar-se demais ou hesitar demais em estabelecer laços de amizade, mas admite que devemos correr algum risco para estabelecê-los. A de nº 52, enfim, lapidar, celebra a amizade, que percorre o mundo³⁶, convidando a todos a despertar para a vida prazerosa.

XXVIII - A mesma compreensão que nos deixa convictos de não haver nada temível no que é eterno nem no que dura muito tempo, ensina-nos também que, dentro de nossos limites, a segurança própria à amizade é a mais completa.

Esta máxima enuncia positivamente a advertência da máxima XIII, de que de nada nos serviria adquirir segurança relativamente à malevolência alheia se nos faltasse a convicção (γνώμη), proporcionada pelo tetraphármakos, de que não devemos temer nem a eternidade nem a longa duração³⁷. A mesma lucidez que nos tranqüiliza a respeito daqueles temores, esclarece-nos também que a segurança proporcionada pela amizade é a mais sólida e satisfatória. Assim como, conforme à máxima VIII, embora em si mesmo nenhum prazer seja um mal, certos modos de

³⁵ As oitenta e uma *Sentenças Vaticanas*, assim chamadas porque conservadas num manuscrito descoberto em 1880 na Biblioteca do Vaticano, coincidem parcialmente com as *Máximas*. Assim como estas, foram primorosamente traduzidas para o francês por Maurice Solovine, *Épicure. Doctrines et maximes*, op. cit., pp. 119-135, sob o título "Paroles d'Épicure".

³⁶ Geneviève Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris, Galimard, 1975, p. 363, nota 1 assinala, oportunamente, que o termo original *oikumenê* designa o mundo como nossa casa comum.

³⁷ Entendemos, também seguindo Bollack, que "eterno" remete à morte e "o que dura muito tempo" à dor (cf. op.cit., p. 344).

obter prazer acarretam sofrimentos bem maiores, também, como sustenta a máxima VI, ainda que qualquer meio para obter segurança seja válido, há meios mais propícios do que outros.

A convicção de que a amizade é a melhor garantia de felicidade em nosso alcance é uma consequência histórica da decadência dos valores da pólis. Na medida em que ser bom cidadão deixa de ser garantia e meta da vida melhor, ter amigos é o bem maior a buscar nas relações recíprocas.

XXIX - Entre os desejos, há os que são naturais [e necessários, outros que são naturais] mas não necessários, outros que não são nem naturais nem necessários, mas originam-se de uma vã opinião. [Epicuro considera naturais e necessários os desejos que suprimem o padecimento, por exemplo, de beber quando temos sede, ao passo que, por naturais e não necessários ele entende aqueles que apenas diversificam o prazer sem remover o padecimento, por exemplo, de viandas caras, e por nem naturais, nem necessários, (entende o desejo de) coroas ou estátuas em homenagem a si próprio].

A primeira passagem entre colchetes é uma interpolação de H. Étienne, em sua edição comentada de 1570, aceita pela posteridade até ser posta em questão por J. Bollack. A segunda é um escólio de Diógenes Laércio. Ele deixa oculto o sujeito da oração subordinada trans-predicativa; Hicks interpreta “os desejos”; Isnardi Parente “os prazeres”. Traduzimos por “desejos” por que, como observou pertinentemente Jean Salem, são arraigados preconceitos platônicos ou cristãos que levam a assimilar a análise dos *desejos* à dos *prazeres*³⁸. Nada mais estranho ao hedonismo epicurista: se a máxima VIII declara que nenhum prazer é mau em si mesmo, a *Carta a Menequeu* (§ 129) assegura que todo prazer é um bem. Vãos não podem ser os *prazeres* e sim certos *desejos* que, não correspondendo a nenhuma solicitação do corpo, resultam de opiniões vazias.

O escólio e a interpolação supõem que o escopo da máxima é classificar os desejos. Mas, considerando sem estes acréscimos o texto original e levando em conta a máxima

³⁸ Cf. *Démocrite, Épicure, Lucrèce*, op. cit., p. 123.

XXX, parece-nos claro que se visa aqui a apontar os efeitos perturbadores da vã opinião sobre o cálculo hedonístico.

A frase *παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι* reaparece, muito ligeiramente modificada (*αὐταὶ γίνονται ἐμ' ἡεὶ δε γινόμεναι*), na próxima máxima.

XXX - Aqueles desejos naturais que, quando permanecem insatisfeitos não provocam padecimento, mas, entretanto, suscitam forte tensão, são produto de uma vã opinião e quando não se dissipam, não é por causa de sua natureza própria, mas da futilidade humana.

A presente máxima, que desenvolve o argumento da XXVI, estende os efeitos da vã opinião aos desejos naturais que não são necessários. Por não serem *necessários*, tais desejos, embora naturais, não deveriam nos perturbar se não fossem satisfeitos. Se, não obstante, o impulso para satisfazê-los se mantiver intenso, será por causa de uma opinião vazia (*κενὴν δόξαν*). Literalmente, o substantivo composto *κενοδοξία* significa opinião vazia, idéia oca. Chamamos futilidade o vício de seguir tais opiniões.

O bem supremo consiste num durável bem-estar consigo mesmo (e com os amigos), incompatível não somente com os prazeres turbulentos, nervosos ou grosseiros, mas também com aqueles ligados ao que por aqui chamamos a “fogueira das vaidades”, como a ostentação de riquezas, o exibicionismo dos “ricos e famosos”, o sucesso político ou intelectual e outros análogos que tanto fascinam os deslumbrados de ontem e de hoje.

O justo, o útil e a segurança

XXXI - O justo segundo a natureza é a regra do interesse que temos em não nos prejudicarmos nem sermos prejudicados mutuamente.

Abre-se aqui um bloco de dez máximas que tratam da idéia de justiça, do da natureza do direito e da segurança, temas anunciados na V (que inclui *δικαίως ζῆν* entre as condições da vida feliz) e na VI máxima (que abre a análise da segurança, um bem que depende das relações recíprocas entre os homens).

Literalmente traduzida, esta máxima assim define o “justo da natureza (*τὸ τῆς φύσεως δίκαιον*)”: “o símbolo do interesse que há em não nos prejudicarmos nem

sermos prejudicados mutuamente”. Hicks traduz τὸ τῆς φύσεως δίκαιον por “natural justice”, ao passo que Goldschmidt prefere “le droit selon sa nature”. Tradução fortemente interpretativa, mas a interpretação é bem justificada: diferentemente dos estóicos, cujo cosmopolitismo radical negava o direito positivo para só reconhecer o natural, os epicuristas eram mais pragmáticos³⁹. Não viam vantagem em substituir os antigos valores da *pólis* pela crença num logos imanente à *physis*. Consideravam o poder político um meio, entre outros, de obter segurança. Nem sempre, de resto. Ele só é útil quando garante a segurança. Como lembrou o próprio Goldschmidt, Epicuro só retornou a Atenas, para fixar-se no *Jardim*, depois da abolição da lei que exigia autorização oficial prévia para a fundação de escolas filosóficas⁴⁰.

Margherita Isnardi Parente, que em sua abrangente edição de *Epicuro* traduz τὸ τῆς φύσεως δίκαιον por “il giusto fondato sulla natura”, distingue, em nota, duas linhas de interpretação. A primeira, que remonta pelo menos a Philippson, seguido por Bignone (que propôs “il diritto de natura”), vê na *Máxima XXXI* uma expressão do jusnaturalismo. A segunda, mais recente, introduziu com “Goldschmidt, Bollack e Müller”, “novas e notavelmente divergentes análises” dessa e das demais *Máximas*⁴¹. Com efeito, o que está em questão nestas discrepâncias é a interpretação jusnaturalista da doutrina epicurista da justiça e do direito, que se reflete também na tradução das palavras-chave.

Numa primeira tradução da *Máxima XXXI*, que ele considera “uma definição, já que, segundo Epicuro, o direito (ou o justo) é uma *pré-noção*”⁴², Goldschmidt mantém o termo grego *symbolon*, que denota o κατὰ πρόληψιν τύπος, “isto é, o esquema ou a imagem mental conforme à idéia do direito”⁴³. A *pré-noção* (prólepsis), com efeito, é uma noção formada por abstração espontânea (superposição e decantação de sensações semelhantes), que nos permite antecipar na mente aquilo que as sensações nos oferecem. A análise de *symbolon* como esquema mental permite-lhe oferecer

³⁹ ib., p. 17.

⁴⁰ Cf. ib., p. 70.

⁴¹ Margherita Isnardi Parente, op.cit., p. 211 e nota 3.

⁴² Ib., p. 28.

⁴³ ib., p. 30.

uma tradução mais precisa: o direito é “a regra, conforme à natureza, do interesse que temos em não nos prejudicar mutuamente”.

Este “interesse” (συμφέρον) “não é o de uma só pessoa (do mais forte, por exemplo, como pretende Trasímaco), nem o de um grupo de pessoas[...] nem o de uma comunidade cívica (*cité*) total⁴⁴, transcendente em relação aos cidadãos e indiferente à felicidade de cada um deles (como ensina Platão). Numa doutrina atomística, ele só pode ser o de todos e o de cada um”⁴⁵. A pré-noção do justo refere-se ao que é *útil* para todos e cada qual nas relações recíprocas. A utilidade consiste em proporcionar segurança nas relações recíprocas. Ser justo é, pois, aplicar a *regra* de não prejudicar os outros para não ser por eles prejudicado (τὸ μὴ βλάπτειν ὁλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι). Esta fórmula aparece mais quatro vezes (nas máximas XXXII (duas vezes), XXXIII e XXXV). Temos interesse em não nos prejudicar porque nosso supremo interesse é viver prazerosamente.

Ficaria assim atestada, segundo Goldschmidt, “a natureza contratual do direito (do direito interno)” no epicurismo⁴⁶. Divergimos em parte desta interpretação. A identificação do direito ao *interno*, isto é, vigente no interior de uma comunidade política, não convence inteiramente. É longo o caminho que leva de τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ao *direito positivo*. A esfera do que os romanos chamaram “*ius gentium*” recobre em parte a dos tratados ou acordos tácitos inter-estatais, mas remete, também em parte, ao direito natural, quer concebido em termos de utilidade, quer em termos de normatividade inerente à humanidade enquanto tal. Ademais, parece-nos importante frisar que “a natureza contratual do direito”, tal como a entendiam os epicuristas, não se confunde com o contratualismo moderno. Epicuro não pretende fundamentar a ordem pública num acordo de vontades, nem, menos ainda, entendê-la como “personificação” da autoridade coletiva, à maneira de Hobbes, ou como “coisa pública” no sentido de Rousseau. Um decreto discricionário não é um pacto. O tirano que crucifica ou empala piratas, cuida da segurança dos navegantes e das populações costeiras. Mas nem por isso estabelece pactos.

⁴⁴ No original grego, referido por Goldschmidt, op. cit., p. 40, ὅλη ἡ πόλις.

⁴⁵ ib., p. 40. O texto de Platão está em *Rep.* IV, 420 b.

⁴⁶ ib., p. 58.

XXXII – Em relação àqueles, dentre os viventes, que não puderam concluir pactos para não se prejudicarem nem serem prejudicados mutuamente, nada há que seja justo ou injusto. Isto também vale para os povos que não puderam ou não quiseram concluir os pactos para não se prejudicarem nem serem prejudicados mutuamente.

Entre uma espécie de viventes e outra não há, salvo em prosopopéias, discórdia e conflito, nem acordo e pacto. Há contradição no sentido de que, excetuados os vegetais que operam a fotossíntese, a vida de um é a morte de outro. Mas o que é contradição do ponto de vista da sardinha é complementaridade do ponto de vista do tubarão. Difícil contestar que estes grandes peixes fusiformes têm razão: afinal, o que as sardinhas são para eles, o plâncton é para as sardinhas. O cadáver dos tubarões, em última instância, adensando o plâncton, fecha a cadeia alimentar, que deve, pois se compreender como um ciclo.

Sem o objetivo de não se causar danos mutuamente, não há nada que seja justo ou injusto. O texto original retoma a oposição entre a forma ativa e a forma passiva do verbo βλάπτω: βλόπτειν/βλόπτεσθαι. Tampouco há relativamente aos povos que não puderam ou não quiseram concluir tais pactos com o objetivo de não causar e não sofrer danos.

Pode haver pacto entre senhor e escravo, entre vencedor e vencido? Goldschmidt refere a distinção de Andocide em *Sobre a paz* (-391) entre *paz* e *tratados* (σπονδαί): “a paz se conclui entre duas partes iguais em direitos e que vêm de regulamentar suas discrepâncias por meio de acordos recíprocos; os tratados se concluem por ordem (ἐξ ἐπιταγμάτων), quando, após uma vitória militar, os fortes se impõem aos fracos”⁴⁷. Assinala ainda que Isócrates em seu *Panegírico*⁴⁸ (-380) em vez da oposição paz/tratados, serve-se de tratado/ordem, entendendo por tratado não o resultado de uma ordem (sentido em que Andocide emprega o termo) mas o de um acordo entre iguais: “há tratado (συνθήκαι) quando há igualdade de direito e inteira reciprocidade, ao passo que há ordem quando, contrariamente à justiça, uma das partes é posta em estado de inferioridade”. Em Tucídides (V,89), a antítese está entre o justo e o possível. No célebre diálogo entre os representantes de Atenas e os magistrados e notáveis de

⁴⁷ Ib., p.64.

⁴⁸ Isócrates, *Panegírico* §176; cf. Goldschmidt, p. 64.

Melos, aqueles, após declarar que deixariam de lado belas frases, aconselham seus interlocutores a “buscar obter o que é possível”. O diálogo entre a delegação ateniense e os cidadãos de Melos, relatado por Tucídides, é paradigmático. Os comandantes atenienses que vieram submetê-la, à frente de uma expedição, assim se dirigiram, antes de desencadear a luta, aos notáveis e magistrados de Melos:

“Não diremos que nossa vitória sobre os medas nos dá o direito de exercer o império ou que nossa presente expedição se justifica pelos prejuízos que nos causastes. Nada de longos discursos que só provocam o ceticismo. Esperamos, de nosso lado, que, não tenteis nos convencer dizendo-nos que não entrastes em guerra ao lado de Esparta, embora vossa cidade fosse colônia lacedemônia, ou que nunca nos causastes o menor prejuízo. Procurai obter apenas o que é possível, levando em conta as verdadeiras intenções de cada um. Sabeis tão bem quanto nós que, no mundo dos homens, os argumentos de direito só têm peso na medida em que os adversários em confronto dispõem de meios de coerção equivalentes e que, se não for esse o caso, os mais fortes tiram todo o partido possível de seu poderio, ao passo que aos mais fracos só cabe se inclinar”⁴⁹.

Em suma, o interesse do mais fraco é aceitar um pacto, que será desigual, mas trará alguma segurança e evitará males maiores. Goldschmidt, numa brilhante análise, apóia-se em Horácio para evocar a balança como imagem da pré-noção do justo⁵⁰. O sábio compreende, com efeito, que entre o fraco e o forte os pesos são desiguais: dois pesos, duas medidas. A justiça só prevalece quando os meios de pressão se equilibram. *Vae victis!* disse Breno, chefe dos gauleses vencedores, aos romanos vencidos ao lançar sua espada na balança que pesava o ouro exigido como preço da paz. Compostas numa época de incessantes confrontos bélicos, as *Máximas* refletem a constatação de que a guerra adultera a balança do justo e do injusto.

⁴⁹ Tucídides, *A guerra do Peloponeso*, V, 85.

⁵⁰ Goldschmidt, *ib.*, pp. 40-41.

XXXIII - Nunca houve justiça em si, mas nas relações recíprocas, quaisquer que sejam seu âmbito e as condições dos tempos, uma espécie de pacto afim de não prejudicar nem ser prejudicado.

Passamos da consideração do justo (τὸ δίκαιον) à da justiça (τὸ δίκαιοσύνη), portanto a uma noção abstrata que os filósofos essencialistas, nomeadamente os platônicos, consideram uma idéia em si. Segundo Epicuro, porém, nunca houve nem haverá Justiça-em-si (καθ'ἑαυτὸ δίκαιοσύνη). O conteúdo efetivo deste termo é um certo pacto (συντήσις τις) que evite prejuízos recíprocos. Aos que acreditam num paradigma transcendente de justiça ao qual deve subordinar-se a reta conduta, como a cópia ao original, ele responde que ela é aquilo que os pactos enunciam, desde que e enquanto contribuam para a segurança comum.

Na *Réplica a Colotes*, Plutarco acusa os epicuristas, que aconselhavam viver na paz do jardim em vez de se envolver nas agitações da praça pública, mais ainda do que de apolíticos, de anarquistas “avant la lettre” (1125 c). Preconizar distância das atividades políticas não implica em negar utilidade às leis que coíbem os prejuízos recíprocos, mas apenas em reconhecer que os detentores do poder não estão necessariamente preocupados com o justo.

XXXIV - A injustiça não é em si um mal; este reside no temor de não escapar àqueles que têm por função castigar os culpados.

A presente máxima e a seguinte estão estreitamente conectadas pelo tema da impunidade. Se, como ficou estabelecido nas máximas anteriores deste bloco consagrado ao direito e à segurança, nada é em si justo ou injusto e se não há justiça em si, mas “uma espécie de pacto”, segue-se que tampouco haverá injustiça em si, mas ruptura do pacto. Este corolário, porém, está implícito; a máxima explicita-lhe a consequência: a injustiça não é em si um mal. O mal está no temor de ser punido.

Na *Réplica a Colotes* (1124,d), Plutarco assimila os epicuristas aos ofensores dos deuses porque eles ousam proclamar publicamente suas próprias torpezas (τὰ ἑαυτοῦ κακὰ τελευτῶντος) e ataca sua concepção do direito com o costumeiro argumento de que, por acharem que o bem se situa no “ventre e em outras passagens por onde o prazer penetra”, os epicuristas “necessitam da lei, do temor, das pancadas, e de um rei ou magistrado empunhando a justiça com mão forte”. Contra a tese, “falsa e injusta”, de que sem leis nem reis “viveríamos vida de feras”, sustenta que os

ensinamentos “de Parmênides, Sócrates, Heráclito e Platão”, nos manteriam, “mesmo sem leis”, “bem longe de nos devorar uns aos outros” (ἀλλήλους κατεσθίειν) e de viver vida de feras. Devemos, com efeito, temer tudo que é vergonhoso e honrar a justiça por seu valor intrínseco⁵¹, posto que temos, nos deuses, bons príncipes (ὄρχοντας ἀγατούς) e nos demônios (δαίμονας) protetores de nossas vidas (1125,a).

O problema é que poucos seguem os ensinamentos “de Parmênides, Sócrates, Heráclito e Platão”. A ética materialista considera inócuo o moralismo abstrato e procura ensinar a cada qual o caminho da vida prazerosa.

XXXV - Não é possível que aquele que comete, às escondidas, algo contra o acordo de não se prejudicar nem ser prejudicado mutuamente possa ter a certeza de que não será descoberto, mesmo se, no momento, puder escapar mil vezes, pois, até o final de sua vida, não terá certeza de não ser descoberto.

Um ato é injusto porque rompe o pacto que instaurou a justiça. O transgressor expõe-se ao castigo, mas cabe ponderar que se ninguém ficar sabendo de que um ato injusto foi cometido ou se seu autor não for descoberto, aparentemente não haveria razão para não cometê-lo. O argumento desta máxima consiste em negar a quem violou o pacto a certeza da impunidade. Ele poderá permanecer impune muito tempo (“mil vezes”), mas, tal uma sombra, o temor de ser descoberto o perseguirá até a morte.

Goldschmidt parece-nos ter razão em insistir em que as máximas XXXIV e XXXV têm caráter predominantemente jurídico e que se perdemos de vista esse caráter, é fácil escandalizar-se com seu aparente “imoralismo”. Entende que lhes é subjacente a idéia da contemporaneidade do delito e da pena: essa é “convocada pelo delito, como o efeito pela causa”⁵². Claro que são muitos os que conseguem morrer impunes, mas terão vivido na incerteza: como uma sombra, o temor de ser descoberto terá persistido até o último suspiro.

⁵¹ Literalmente: em vista do belo, ἐπὶ τῷ καλῷ, 1124 e.

⁵² Goldschmidt, *ib.*, p. 95.

XXXVI - Em geral, a justiça é a mesma para todos, dado que ela representa uma vantagem para as relações recíprocas. Mas, considerando cada país em particular e outras circunstâncias determinadas, sua aplicação não é a mesma em todos os casos.

Evocando a balança como imagem da pré-noção do justo, Goldschmidt elucidou, como notamos a propósito da máxima XXXII, em que sentido a justiça é a mesma para todos. Quanto à diferença em sua aplicação, o leitor do *Discurso do método* lembrar-se-á de que Descartes tirou de suas muitas viagens conclusão semelhante. As duas máximas seguintes examinam o efeito das circunstâncias na utilidade, portanto na justiça das leis.

XXXVII - Entre as prescrições editadas como justas pelas leis, aquela que recebe confirmação de ser útil à comunidade é justa, quer seja a mesma para todos os homens, quer não. Mas se alguém estabelecer uma lei que não for útil para a comunidade, essa lei de nenhum modo possui a natureza do justo. E mesmo quando a utilidade intrínseca à justiça se altera, após ter sido durante um certo tempo conforme a esta prenoção, não terá sido menos justa durante este intervalo de tempo para todos aqueles que não se deixam levar por frases ocas mas fixam sua atenção nos próprios fatos.

As leis em vigor numa determinada coletividade são justas na medida em que são “conformes à prenoção do justo”, portanto enquanto se mostram úteis para a convivência, mesmo que não respeitem o princípio da isonomia, isto é, que não sejam as mesmas para todos. Se o critério natural do justo é o útil (é justo o que traz segurança nas relações recíprocas) uma lei deixará de ser justa quando deixar de ser útil a todos e a cada um. Só pensam o contrário os que, em vez de olhar para os fatos, se apegam a noções vazias (φωνῶς κενῶς) a respeito da justiça.

XXXVIII - Ali onde se torna manifesto, sem que as circunstâncias tenham mudado, que as leis tidas por justas acarretam conseqüências que não são conformes à prenoção de justiça, tais leis não são justas. E quando, em conseqüência de uma mudança das circunstâncias, as leis tidas por

justas não se mostram mais úteis, elas não deixarão de ter sido justas no momento em que ofereciam utilidade às relações recíprocas entre os cidadãos da mesma comunidade. Deixaram posteriormente de ser justas por não mais serem úteis.

Não havendo leis justas ou injustas em si, elas devem ser avaliadas pelas conseqüências, úteis ou nocivas, que acarretaram em determinadas circunstâncias (καινῶν γενομένων τῶν πραγμάτων). Elas só devem deixar de ser consideradas justas quando suas conseqüências são nocivas à vida em comum, sem que as circunstâncias tenham mudado. Se as leis se tornaram nocivas porque as circunstâncias mudaram, elas não deixam de ter sido justas enquanto duraram as circunstâncias que as tornavam úteis. O critério da conformidade das leis com a utilidade comum não deve, pois, ser assimilado ao “ensaio e erro”. A prenoção do justo, tal uma bússola, permite discernir, com razoável grau de certeza, as leis suscetíveis de favorecer o interesse que temos todos em não prejudicar os outros para não sermos por eles prejudicados, daquelas que, promovendo o interesse de alguns, geram ressentimento e revolta nos demais.

XXXIX - Aquele que melhor sabe lidar com as inquietações que vêm de fora, age de maneira a tornar familiar tudo que puder; quanto ao que não puder, a que pelo menos lhe não seja hostil; quanto àquilo, enfim, relativamente ao qual nem isso é possível, ele evita qualquer contato e faz tudo que é útil para mantê-lo à distância.

Não se opõem aqui as perturbações ou ameaças (literalmente, aquilo que não é tranqüilo, τὸ μὴ θαρροῦν) que vêm de fora (ἄπὸ τῶν ἔξωθεν) e aquelas que vêm “de dentro” de nós mesmos (nossas opiniões sobre os deuses e a morte, nossa relação com o prazer e o sofrimento); não se trata, pois de considerar a esfera pública por oposição à privada ou íntima. O argumento considera três hipóteses, articuladas por dois termos opostos: ὁμόφυλα ἑλλόφυλα (da mesma tribo/ de outra tribo). Interpretados literalmente, esses termos remetem a laços de sangue, de parentesco. Alguns comentadores conferiram sentido mais amplo à noção de φύλη, assimilando-a a ἔθνος (nação). A partir desta idéia, Kühn, um comentador do século XVII, ilustrou a máxima com o exemplo de Alexandre, que promoveu o matrimônio com

as mulheres persas⁵³. Parece-nos claro, entretanto, que a segurança continua a ser considerada do ponto de vista do interesse de cada um e que, portanto ela concerne a nossa conduta nas relações recíprocas e não a regras políticas de “segurança coletiva” no sentido que tem esta expressão nas relações internacionais contemporâneas.

Entendemos, pois que a recomendação que resulta da primeira hipóteses sobre as perturbações externas consiste em tratar tudo que for possível com espírito comunitário. Hicks traduziu-a por “he [...] made into one family all the creatures he could”⁵⁴. Mas preferimos “comunitário”, que sugere a afinidade eletiva do jardim epicurista (onde se cultivam as afinidades), a família, que remete aos laços de sangue.

Se essa atitude não for viável, nem por isso devemos tratar com hostilidade o que vem de fora. Literalmente: não (devemos tratar como sendo) de outra tribo, οὐκ ὁλλόφυλα. Ao contrário, quando não houver afinidades, devemos atenuar os conflitos. Só quando essa atitude apaziguadora mostrar-se inócua e puser em risco nossa segurança, aí sim, cabe fazer o necessário para manter longe a ameaça potencial.

XL - Aqueles que, graças principalmente a seus vizinhos, conseguiram colocar-se em segurança, também convivem, nutrindo a mais firme confiança, da maneira a mais prazerosa e, tendo desfrutado da mais completa amizade, não se lamentam, como se faz por piedade, quando algum deles morre antes dos demais.

Há duas interpretações da primeira frase, conforme traduzamos ἐκ τῶν ομορούντων por adquirir segurança *relativamente* aos vizinhos (assim entendeu Hicks: “security against their neighbours”)⁵⁵, ou na trilha de J.-M. Guyau, por “obter, sobretudo por parte de seus vizinhos, a ausência de perturbação”⁵⁶. É esta compreensão que nos oferece o melhor sentido. Não se trata de opor vizinhos a

⁵³ Cf. Bollack, *ib.*, pp. 397-398.

⁵⁴ O sujeito “he” refere-se àquele “que melhor soube lidar com o temor de ameaças externas”. (Hicks *op. cit.*, p.677)

⁵⁵ *ib.*, p. 677.

⁵⁶ J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure*, Paris, 1886, Félix Alcan; reedição Fougères, Encre Marine, 2002.

p. 219. Cf. também Bollack, *ib.*, pp. 402-403.

amigos e sim de compor de amigos nossa vizinhança. A *Sentença Vaticana* nº 34 observa que não é tanto dos serviços de nossos amigos que precisamos, mas da certeza de que eles estão prontos a nos ajudar. A amizade é a maior riqueza porque nos proporciona segurança e prazer: viver cercado de amigos é felicidade completa. Os amigos que morrem primeiro não foram menos felizes do que os que morrem depois. Por terem vivido felizes, não devem ser objeto de lamento.

João Quartim de Moraes

À

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH

SETOR DE PUBLICAÇÕES

CLÁSSICOS DA FILOSOFIA: CADERNOS DE TRADUÇÃO Nº 13

Cidade Universitária "Zeferino Vaz"

Caixa Postal 6.110

13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

Tel.: (0XX 19) 3521.1604/3521.1603

Telefax.: (0XX 19) 3521.1589

<http://www.ifch.unicamp.br/pub>

pub_ifch@unicamp.br

NOME: _____

Name: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received:

FALTA-NOS: _____

We are lacking:

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA REMESSA

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not wanted.