

A felicidade Epicurista. Ruptura ou reformulação?

A felicidade epicurista. Ruptura ou reformulação?

The epicurist happiness. Rupture or reformularization?

Carla Cristina Perozzo

Doutoranda em Filosofia do PPGF- UFRJ/Bolsista da CAPES

Resumo: Nesta comunicação, discutiremos se a proposta de *vida feliz* segundo a escola epicurista significa um rompimento com a cultura filosófica grega de sua época. Afinal, a felicidade (*eudaimonia*) que preconiza o recolhimento numa geografia mais apta a respeitar os limites da autarquia e da ataraxia, deve ser compreendido como um modo de vida totalmente novo no horizonte grego?

Palavras-chave: felicidade; natureza; virtude; amizade; epicurismo.

Abstract: In this communication, we will argue if the proposal of happy life according to the epicurist School means a disruption with the Greek Philosophical Culture of his Time. After all, the happiness (*eudaimonia*) that praises the retirement in a geography more able to respect the limits of the autarchy and the ataraxia, must be understood as a total new way of life in the Greek Horizon?

Key words: happiness; nature; virtue; friendship; epicurism.

A filosofia antiga nos apresenta a *eudaimonia* (felicidade) como um de seus temas mais importantes. Isto é o que nos mostra toda a tradição filosófica na qual Epicuro se insere, sendo que, com Aristóteles, torna-se indiscutível a cunhagem filosófica do termo. A partir de então, a felicidade será um tema recorrente em toda a história da filosofia, pois, lembrando as palavras de Sócrates do *Eutidemo*: “todos nós aspiramos ser felizes”¹ é demasiadamente humana a busca que a tem por fim. Em nosso texto buscaremos compreender se o projeto eudaimônico proposto por Epicuro significa uma ruptura com a tradição filosófica grega que o recebe. Para tanto, nos valeremos, não só da análise filosófica de passagens epicuristas, como também de comparações, especialmente entre alguns cânones epicuristas e platônicos, que julgamos de grande importância para nossa investigação.

Segundo Burkert², Platão fornece indícios de que o sentido primevo de *eudaimonia* estaria mesmo relacionado à crença na influência dos *daimones*. De acordo com essa tese, a *República* provavelmente faria

¹ PLATÃO, *Eutidemo*, 282a.

² BURKERT, W. *Greek Religion*, p. 181.

referência a uma antiga crença popular grega, segundo a qual, ao nascer, cada homem seria tomado por um *daimon*, tirado à sorte. Assim, aqueles que fossem entregues aos *eudaimones* gozariam de uma existência feliz, enquanto os que fossem sorteados pelos *kakodaimones* experimentariam uma vida de infortúnios.

Entretanto, Platão reformularia a antiga crença: em seu texto, não mais o *daimon*³ tomaria posse do homem que lhe caberia pela sorte, mas cada homem passaria a escolher seu próprio *daimon*: “Declaração da virgem Láquesis, filha da necessidade. Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça *ethos*, humana. Não é um gênio que vos escolherá, mas vós que escolhereis o gênio.”⁴

Independente de Platão estar se valendo ou não de uma antiga crença popular, sobre a qual não se pode fazer mais que suposições⁵, é bastante significativa a forma como ele se refere ao *daimon* nessa passagem, ao final da *República*. Inicialmente, percebe-se uma crítica ao universo homérico, no qual os *daimones* são enviados pelos deuses (quando não são as próprias divindades), de acordo com o arbítrio dos mesmos (o que envolve seus desejos, caprichos, predileções etc...). Platão parece de fato reivindicar para o homem que este possa atuar de maneira mais ativa, na condução de sua própria vida.

Contudo, Platão não foi o primeiro a provocar essas questões. Também Heráclito, citado por Estobeu, nos leva a refletir que está na alçada do homem escolher seu próprio *daimon* e se responsabilizar por ele. Trata-se de um fragmento muito conhecido e discutido pelos estudiosos: “O caráter (*ethos*) é do homem seu demônio (*daimon*).”⁶

³ Neste contexto, *daimon* é concebido como um ser intermediário entre os deuses e os homens. Em HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v. 120- 126, encontramos a primeira referência escrita dessa concepção. Nesses versos, os *daimones* são descritos como os “homens da idade de ouro” que, com o fim de sua raça, teriam sido transformados, por vontade de Zeus, em guardiães dos homens e mensageiros entre a terra e o Olimpo. Invisíveis, conhecidos apenas pelos seus atos, os *daimones* trariam riquezas, inspirando as ações virtuosas dos homens na terra. Portanto, segundo Hesíodo, não haveria *daimones* portadores de infelicidade, mas ao contrário, estes seres trariam sempre boas influências. PLATÃO, *República*, 468e-469a, também cita e comenta esses versos de Hesíodo sobre os *daimones*, com pequenas alterações.

⁴ PLATÃO, *República* 617d-e.

⁵ Não dispomos de outras referências bibliográficas, além do mencionado estudo de Burket, que sustentem a hipótese de que os gregos realmente acreditassem na influência dos *daimones*, da forma como foi descrito. Embora o autor afirme de forma categórica a existência dessa crença popular entre os antigos gregos (BURKET, *Greek Religion*, p. 181), preferimos mantê-la apenas como uma hipótese, o que em nada interfere em nosso presente estudo sobre Platão.

⁶ HERÁCLITO in Diels & Kranz, 22 B 119.

Pode-se interpretar que, ao fazer coincidirem *daimon* e *ethos*, Heráclito não concebia o primeiro como uma força transcendente, ou mesmo *externa* ao próprio homem. Se a vida estivesse totalmente sujeita à ordem cósmica e divina, se o *ethos*, que aqui se concorda em traduzir simplesmente por caráter, e que também possui o significado de *morada*, fosse a mera realização de um projeto preconcebido, o humano seria totalmente compreendido pela regularidade do ordinário. Entretanto, Donald Schüler⁷ chama a atenção para o fato de que, no teatro, *ethos* ganha o sentido de personagem: “Mascarados, os atores fazem-se personagens. Máscara é morada. Também é morada o rosto que a máscara reveste. Se derivarmos *ánthropos* (homem) de *anti* (diante de) e *ops* (rosto), o próprio homem se apresenta como alguém que anda de rosto velado.”⁸ Portanto, compreender *ethos* é compreender o homem como o personagem de vários papéis, os quais ele mesmo vai forjando ao longo da vida, caminhando entre a escolha e a necessidade.

O homem pode forjar seu próprio caráter, seu modo de vida, durante toda sua vida. Por isso, seu rosto dá a impressão de estar velado, quando se tenta dar conta de todas as suas possíveis expressões. Desse modo, o humano escapa ao ordinário e previsível, pois sua morada é o *extraordinário*, outra possível tradução de *daimon*, no citado fragmento de Heráclito.⁹

Através desses dois exemplos, Heráclito e Platão (seguindo uma ordem cronológica), é possível afirmar que a filosofia grega, desde o início, se preocupa em afirmar uma maior autonomia para o homem. Ela busca explicações para as ações humanas, dispensando o peso único ou decisivo das influências divinas e da necessidade.

Epicuro não pensa de outra maneira, ou seja, suas reivindicações são todas a favor de um homem autônomo. A diferença reside na afirmação dessa autonomia para *todos os homens, igualmente*. O mesmo não se pode dizer da Academia ou mesmo do Liceu, citando dois pilares da filosofia grega. Para essas escolas, a liberdade, assim como a filosofia, se destinava a poucos, por uma *questão de natureza*.

A natureza atômica concebida pelo epicurismo, por sua vez, reúne duas características fundamentais que a distinguem: primeiramente, ela não está subjugada à necessidade, ou seja, não pressupõe o determinismo defendido pelo atomismo de Demócrito. Em segundo lugar, a natureza a

⁷ SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis)curso*, p. 178-179.

⁸ SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis)curso*, p. 179.

⁹ Cf. LEÃO, E.C., *Aprendendo a pensar*, p. 34.

todos beneficia com as mesmas condições. Portanto, a liberdade é condição de todo e qualquer homem, e a filosofia é uma demanda de toda humanidade, *também por uma questão de natureza*. Desse modo, no jardim, mulheres, escravos e estrangeiros eram bem-vindos aos encontros filosóficos. Não havia a necessidade de nenhum direito político ou preparo intelectual em particular que justificasse a amizade (*philia*) compartilhada, ao contrário do que defendiam os pressupostos platônicos, aristotélicos e mesmo os estóicos.

Trata-se de uma nova concepção de *philia*; a amizade, tal como a entende Epicuro, é um convite aberto a todos os homens no mundo inteiro, para que, juntos e livres, vivam em verdadeira comunidade, ou seja, vivam unidos por uma legítima ou natural comunhão, aquela que não possui nenhum pré-requisito - basta ser homem - e não visa qualquer outro fim, que não a felicidade: “a amizade (*philia*) dança ao redor da terra, proclamando a todos nós que despertemos, saudando-nos por nossa felicidade (*makarismón*)¹⁰.”

Se a *eudaimonia* é concebida pelas principais escolas filosóficas gregas, incluindo a epicurista, como o maior dentre todos os bens humanos, a particularidade da escola do jardim reside em como se constitui a experiência filosófica necessária à conquista da felicidade. Epicuro não mais se preocupa, como Platão, com a reorganização da cidade, projeto para o qual a filosofia platônica compreendia a formação privilegiada do governante: o filósofo saberia, como nenhum outro, organizar ou *tecer* a cidade¹¹, transformando as discórdias em acordos, através da virtude.

Na experiência epicurista, a figura enaltecida do sábio não deve apenas ser referência de conhecimento ou sabedoria, mas, sobretudo, ele precisa *ser imitado*. E a seu exemplo, a vida social ganha um *enfoque mais intimista*, podemos assim dizer, apartado das grandes questões de poder da política tradicional: seu principal interesse é a *comunhão entre os autárquicos*, só possível na *comunidade dos amigos*.

Entretanto, as particularidades dos preceitos e práticas epicuristas ganham seu sentido e expressão mais plenos, quando compreendidos em sua franca emergência do seio de toda filosofia e prática social gregas vigentes à época. Nesse viés, é possível uma aproximação entre Epicuro e

¹⁰ O termo *makarios* é utilizado por Epicuro para se referir tanto à felicidade dos deuses, quanto a dos homens. Por isso, a interpretação de seu uso, quando associado aos homens, precisa levar em consideração uma equiparação entre deuses e homens, o que, inclusive, justifica uma possível tradução do termo por beatitude. *Eudaimonia*, por sua vez, é um termo que, nos textos epicuristas, sempre aparece vinculado aos homens e suas conquistas.

¹¹ Cf. PLATÃO, *Político*, 279b-281d.

Sócrates, envolvendo o emprego de *daimon* e *eudaimonia*, em Platão e nos próprios textos epicuristas.

De Sócrates, recebemos o testemunho sobre seu próprio *daimon*. Como na seguinte descrição da *Apologia*: “Isso começou desde o meu tempo de menino, uma espécie de voz que só se manifesta para dissuadir-me do que eu esteja com intenção de praticar, nunca para levar-me a fazer alguma coisa.”¹²

O *daimon* socrático não o induz a qualquer ação específica, mas o dissuade daquilo que ele *não deve* (segundo o próprio *daimon*) fazer. Nesse *movimento negativo*, deparamo-nos com o próprio sentido do exercício filosófico socrático: o exercício daquele que só sabe que *não sabe*, ou que *nada sabe*; um exercício no qual a negação equivale a colocar em questão todo entendimento e organização de mundo que se encontra a sua volta. Este é o ponto de partida: se nada se sabe é preciso buscar, e nessa busca pelo saber, busca-se o aperfeiçoamento da alma e do bem viver; busca-se o limite indispensável à virtude.

Epicuro também propõe e realiza um *exercício negativo*. Trata-se do cálculo (*logismós*) da *justa medida* que se realiza através da subtração. A filosofia é a educação que possibilita a diferenciação da natureza do bem, daquela do excesso, através do cálculo da perda de um e de outro. A finalidade maior desse exercício é levar à *subtração dos excessos*, para que realmente se torne possível “cuidar das coisas que trazem felicidade.”¹³:

Não são nem bebidas, nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor de peixes ou de outras iguarias de uma mesa farta, que tornam uma vida feliz, mas o cálculo cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que afaste as falsas opiniões em virtude das quais uma grande perturbação toma conta das almas. (DIOGENES LAÉRCIO, *Vida e doutrina dos Filósofos Ilustres*, livro X, “Carta a Meneceu”, 122)

Também por censura de seu *daimon*, Sócrates se exime de participar da política ou dos *negócios públicos* (*demasia*).¹⁴ Essa postura se deve à certeza de que a justiça (*dikaíosine*), a qual deveria nortear essas atividades, para que fosse possível a harmonia dos interesses particulares e coletivos, não é, na prática, seu fim almejado. Esse descompromisso com a

¹² PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 31d.

¹³ Cf. DIOGENES LAÉRCIO, *Vida e doutrina dos Filósofos Ilustres*, livro X, “Carta a Meneceu”, 122.

¹⁴ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 32a.

virtude permite que, nesse meio, muito se possa encontrar de iniquidade e infelicidade. Acima de tudo, os atenienses se mostravam preocupados com dinheiro, fama e honra, e não com a sabedoria, ou ainda, com o aperfeiçoamento (através da virtude) da própria alma:

Como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e de como ganhar o mais possível, e quanto à honra e a fama, à sabedoria (*phrónesis*) e a verdade, e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas? (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29d-e)

Sabemos que também Epicuro criticava as práticas políticas e a vida a elas dedicada.¹⁵ De maneira mais radical que Platão, uma vez que este nunca cogitou o afastamento da vida pública, mas, ao contrário, sempre se preocupou com a elaboração de reformas as quais pudessem transformar a mesma cidade que chegou ao cúmulo de condenar Sócrates, em uma Pólis justa. De todo modo, também em nome da virtude e da felicidade, Epicuro condenava o envolvimento com as práticas políticas que existiam na Atenas de sua época. Especialmente sobre a justiça, virtude capital na vida pública, ou mais precisamente, sobre a vida do justo e a do injusto, ele observa: “O justo é tranqüilíssimo (*ataraktótatos*), o injusto é repleto da maior inquietude (*taraxos*).”¹⁶ Não é de menor monta que Epicuro aprecie o valor da justiça em face da conquista da *ataraxia*. Essa relação deixa claro o deslocamento da virtude, do âmbito dos grandes projetos políticos, para um espaço mais íntimo, onde seria possível viver recolhido, na geografia que respeitasse os limites da autarquia e da *ataraxia*, junto aos amigos, compartilhando felicidade. Também fica evidente a filiação epicurista aos grandes ideais e experiências da filosofia grega, em seu período áureo. A virtude, a sabedoria - aqui, de maneira especial, a *phrónesis* - a amizade e a felicidade, são temas que norteiam e justificam, todas essas experiências.

Finalizando, Epicuro compreende a felicidade da maneira tradicional que a concebe o pensamento grego: é uma compensação da vida virtuosa. Contudo, não em um tempo posterior à própria vida, não no somatório de todas as realizações da vida, mas no momento mesmo em que

¹⁵ Cf. ARRIGHETTI, G. *Epicuro. Opere*. “Sentença Vaticana 58”, p.

¹⁶ DIOGENES LAÉRCIO, *Vida e doutrina dos Filósofos Ilustres*, livro X, “Máxima Principal”, XVII.

se vive, para todos aqueles que acreditarem ser possível *filosofar, rir e, ao mesmo tempo, cuidar dos afazeres diários*.¹⁷

¹⁷ Cf. ARRIGHETTI, G. *Epicuro. Opere. Sentença Vaticana 41*.

Referências bibliográficas

ARRIGHETTI, G. *Epicuro. Opere*. Torino: Einaudi, 1960.

BURKERT, W. *Greek Religion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

DIELS, H. & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 1992

DIOGENES LAËRTIUS. *Vida e doutrina dos Filósofos Ilustres*. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1988.

LEÃO, E.C., *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1991.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Eutidemo*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.

_____. *Político*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.

_____. *República*. Trad. de Maria da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

Observações sobre o conhecimento empírico em Aristóteles
Comments on the empirical knowledge in Aristotle**Daniel Rubião de Andrade**
Mestre em Filosofia pelo PPGF-UFRJ

Resumo: Dentre os passos do caminho indutivo descrito por Aristóteles, a experiência parece ser o primeiro no qual há uma apreensão intelectual do objeto conhecido. Tal apreensão pode ser muito próxima da formulação de um conceito ou apreensão da essência do objeto, no entanto, as duas formas de conhecimento são caracterizadas por atos mentais diversos e formulam “conceitos” diversos. A experiência é formada por dados referenciados espaço-temporalmente e tudo indica que esse tipo de conhecimento é condição para se pensar a essência como núcleo funcional.

Palavras-chave: experiência; essência; conceito; indução; Aristóteles.

Abstract: The experience seems to be the first step among the inductive way described by Aristotle in which there is an intellectual apprehension of the object known. That apprehension can be very near to the formulation of a concept or apprehension of the essence of the object, however, the two ways of knowledge are characterized by different mental acts and they create different concepts. The experience is formed by space-time referenced data and we are brought to believe that that kind of knowledge is a condition to conceive the essence as a functional nucleus.

Key-words: experience; essence, concept; induction; Aristotle.

Aristóteles recusa a reminiscência platônica como “ponto de partida” do conhecimento e a substitui pela afecção sensível. Tal faculdade garante que não se tenha sempre possuído o conhecimento sem saber que o possui e que nem por isso fiquemos sem meios para vir a adquiri-lo. Para que possamos passar das impressões sensíveis e chegar ao conhecimento científico, o filósofo elabora todo um caminho indutivo em que passo a passo nos distanciamos das afecções particulares e nos aproximamos de conhecimentos essenciais e universais da realidade. Poderíamos dizer que, se as impressões sensíveis são afecções e não propriamente conhecimentos, esse caminho indutivo tem real início com o advento do que o filósofo chamou de experiência (*empeiria*). Todos os animais têm percepção sensível, mas só o homem tem experiência¹ e é com ela que pela primeira

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 980 b 26-7.

vez aparece algo como um conceito² no processo de aquisição da ciência, de modo que parece ser com ela que, de fato, começa o conhecimento.

A “doutrina da experiência” em Aristóteles aparece tematizada mais direta e detidamente em apenas dois lugares da obra, no começo do livro I da *Metafísica* e no final do livro II dos *Analíticos Posteriores*; ambos os capítulos falam sobre a indução (*epagogé*) e o processo de formação do conhecimento científico. No segundo trecho citado³, Aristóteles explica que em alguns animais dá-se a persistência das percepções sensíveis na alma, pela faculdade da memória, e que do acúmulo de muitas memórias advém uma “impressão coerente” ou uma “noção”. A palavra usada por Aristóteles, que tentamos traduzir tão canhestramente, é a arquiproblemática palavra *lógos*, que também é usada com uma grande variedade de acepções por Aristóteles, inclusive para denominar o que se conhece pela ciência. De forma que entender o que conhecemos pela experiência parece depender de conseguirmos entender a acepção dessa palavra nesse contexto. Para nossa sorte, na seqüência do texto, o filósofo já nos dá algumas pistas do que ele entendia por *lógos*. A experiência seria o estabelecimento de um universal na alma, de uma unidade que corresponde à multiplicidade apreendida pela percepção sensível e que é presente da mesma forma em toda ela. Tal noção que nos advém pela experiência, esse *lógos*, é uma apreensão do universal que tem relação com muitos indivíduos⁴.

De que tipo seria esse universal apreendido pela experiência?

No outro trecho mencionado, *Metafísica* I, 981 a, 8, Aristóteles diferencia a apreensão da experiência da que se faz mediante a ciência do seguinte modo: “Julgar que a Cálias, sofrendo desta doença, esta coisa lhe foi conveniente, e também o foi a Sócrates e do mesmo modo a outros indivíduos, isto é experiência; porém julgar que a todas as pessoas consideradas de um mesmo tipo, sofrendo desta doença, foi-lhes conveniente esta coisa (como, por exemplo, os flegmáticos, os biliosos ou os que ardem em febre), isto é arte”.

David Ross em seu comentário sobre a *Metafísica* nos faz reparar em um fato interessante⁵. Segundo ele, é difícil entender o que Aristóteles quer dizer sobre a experiência, pois em princípio ela parece não diferir da

² Ao falarmos em conceito, corremos o risco de algum anacronismo; o que queremos dizer é “apreensão mental de um objeto”, o que é discutível que a imaginação (*phantasia*), enquanto reflexo direto de percepções sensíveis, seja.

³ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, II, 100 a, 1-4.

⁴ Assim é como entendemos a célebre e, de certo modo, anti-platônica fórmula *hen parà tà pollá*.

⁵ ROSS, *Metaphysics – Revised text with commentary*, p. 116-17.