

CHAN KIN CON

**A FILOSOFIA DE EPICURO: A SUA ÉTICA PARA A FORMAÇÃO DO
HOMEM ENQUANTO INDIVÍDUO**

CURITIBA

2010

CHAN KIN CON

**A FILOSOFIA DE EPICURO: A SUA ÉTICA PARA A FORMAÇÃO DO
HOMEM ENQUANTO INDIVÍDUO**

Monografia apresentada ao Curso de
Especialização em Filosofia da Educação do
Setor de Educação da UFPR, como requisito
parcial à obtenção do grau de especialista.

Orientadora: Prof^a. Dra. Karen Franklin da
Silva

CURITIBA

2010

TERMO DE APROVAÇÃO

A FILOSOFIA DE EPICURO: A SUA ÉTICA PARA A FORMAÇÃO DO HOMEM ENQUANTO INDIVÍDUO

POR

CHAN KIN CON

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Filosofia da Educação, do Setor de Educação da UFPR, como requisito parcial à obtenção do grau de especialista, sob avaliação da seguinte banca examinadora:

Prof^o Dr. Gelson Tesser

Setor de Educação,

UFPR

Prof^o Dr. Geraldo Balduino Horn

Setor de Educação

UFPR

Orientadora:

Prof^a Dr^a Karen Franklin da Silva

Setor de Educação

UFPR

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos a todos os professores e profissionais envolvidos na realização deste curso de especialização e que contribuíram de alguma maneira para a minha formação e a realização deste trabalho que aqui se apresenta. Agradecimentos, em especial, a Prof^a Karen Franklin da Silva que atenciosamente orientou a conclusão deste trabalho com a sugestão de novos textos e bibliografia a ser lida. Aos professores que compõem a banca de avaliação, professores Gelson Tesser e Geraldo Horn. Lembro também do Prof. João Quartim de Moraes que gentilmente me enviou sua tradução das máximas principais de Epicuro.

RESUMO

A introdução estabelece os pontos iniciais para a discussão sobre a ética de Epicuro. Quais seriam? As diferenças surgidas entre os pré-socráticos e os filósofos pós-socráticos sobre o que seria a *physis* e a sua relação com a *nómos*. Mais exatamente sobre a *physis* e *nómos*, discute-se as posições mais importantes para esclarecer a nossa discussão, ou seja, como Platão apresenta a *physis* no diálogo “Leis” e como esta discussão serve como referência para debater a importância do cidadão na Pólis a partir do domínio público articulado pela Filosofia, Palavra, Razão, Política e noções de Igualdade. Com o avanço do Império Helenístico e a consequente crise da Pólis e de seus valores cívicos, temos o fim do ideal cívico do cidadão e o surgimento do indivíduo e suas respectivas repercussões filosóficas neste novo período. Aqui surge o súdito e o administrador político, a separação da moral com relação à política, da virtude com relação ao político, permitindo o surgimento radical da crítica filosófica a partir de uma nova visão sobre o homem na filosofia dos cínicos, estóicos e epicuristas. No nosso caso específico de trabalho, utiliza-se esta breve abordagem histórica e filosófica inicial para justificar uma nova ética para a formação do homem a partir do surgimento de uma concepção de indivíduo distinta. O ponto fundamental nesta apresentação é rearticular Filosofia, Palavra, Razão, Política e Igualdade segundo a perspectiva filosófica epicurista. Para isto, apresentam-se três conceitos fundamentais para a autarquia do homem e sua sabedoria em Epicuro; a amizade, o conhecimento e a sabedoria que estão totalmente interligados para o surgimento deste novo indivíduo.

Palavras-Chave: *Physis*, *Nómos*, Filosofia, Palavra, Política, Razão, Igualdade, Cidadão, Súdito, Indivíduo, Amizade, Conhecimento, Sabedoria.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
1 A INTERPRETAÇÃO DA PHYSIS E DA NÓMOS NO PERÍODO PRÉ-SOCRÁTICO E A SUA INFLUÊNCIA NO PERÍODO CLÁSSICO.....	7
2 O DECLÍNIO DA DEMOCRACIA E O PROBLEMA DA PHYSIS E DA NÓMOS NO PERÍODO HELENÍSTICO NO SÉCULO IV E III a.C.....	22
3 A FILOSOFIA DE EPICURO: A SUA ÉTICA PARA A FORMAÇÃO DO HOMEM ENQUANTO INDIVÍDUO.....	31
4 A ÉTICA EPICURÉIA COMO A NOVA FORMA DE VIVER EM COMUM E A AUTARQUIA DO INDIVÍDUO.....	38
CONCLUSÃO.....	51
REFERÊNCIAS.....	52

INTRODUÇÃO

Mesmo que breve, apresenta-se as origens históricas, sociais e filosóficas oriundas de um passado que se coloca bastante presente no sentido formativo da Civilização Ocidental. Não se pretende, obviamente, esgotar de maneira alguma qualquer assunto abordado, mas discutir, brevemente e de acordo com o objetivo deste trabalho, o período pré-socrático, a pólis ateniense e o período helenístico e suas repercussões históricas.

No momento da maior crise (declínio) da cidade-estado, o epicurismo se apresentou como uma das mais importantes correntes filosóficas e se estendeu vigorosamente no período helenístico-romano e que posteriormente influenciou filósofos, antes do grande predomínio do cristianismo romano oficial.

A pólis de Atenas, no período clássico, se materializa como a realização das instituições democráticas e o predomínio das discussões antropológicas e éticas sobre as discussões da natureza e da cosmologia. Segundo Chauí (2002, p.129) esse período, que se inicia com os Sofistas e Sócrates, tem como preocupação a política, a ética e uma teoria do conhecimento inicial, além disso, se preocupava com a formação do cidadão e do sábio virtuoso. Ponto de encontro na filosofia epicurista, é a recomendação de que o sábio deve ter mais prudência e se afastar dos debates políticos e públicos porque eles não correspondem mais a prioridade (*arkhé*) já que não correspondem mais a uma verdadeira vivência comunitária nos pressupostos característicos da vida democrática de participação política, igualdade entre os cidadãos e a felicidade do bem comum.

O objetivo do trabalho concentra-se, no primeiro capítulo, em interpretar de forma breve os conceitos mais importantes da filosofia pré-socrática para a formação da democracia no período clássico. Aqui insere-se as discussões sobre *physis* e *nómos* neste período. No segundo capítulo, apresenta-se sinteticamente o declínio desta democracia e o contexto histórico do período helenístico que deu origem à identidade de indivíduo ao homem contra à identidade de súdito. No terceiro capítulo verifica-se a ética epicurista e a sua posição sobre o indivíduo a partir da filosofia, física e

conhecimento. No quarto capítulo retrata-se a discussão que Epicuro faz sobre a physis e a nómos na forma de solução ética e prática onde o indivíduo deve ganhar a sua autarquia para formar uma nova nómos ou convivência comum para se alcançar o bem maior que é a Felicidade.

1 A INTERPRETAÇÃO DA PHYSIS NO PERÍODO PRÉ-SOCRÁTICO E A SUA INFLUÊNCIA DO PERÍODO CLÁSSICO

A ideia ou noção de physis no período pré-socrático obedece ao critério inicial do surgimento da filosofia e às formas iniciais de organização social dos gregos por isso ela se expressa dentro de uma visão explicativa a partir da cosmologia:

Embora a filosofia nasça como cosmologia, isto é, voltada para a explicação da natureza (o princípio primordial gerador de todas as coisas, o processo de formação e de ordem do mundo, o ciclo das gerações e dissoluções da realidade), porque ela nasce no contexto da polis, há, como diz Jaeger, “uma projeção da polis no universo”, isto é, o vocabulário das relações sociopolíticas e morais é o vocabulário usado para explicar a natureza. (CHAUÍ, 2002, p. 45)

Neste período, o cosmos passa do sentido da organização e da ordem humana para uma visão e perspectiva mais abrangente passando a representar uma forma de organização das coisas do mundo.

Cosmos significa, inicialmente, a ação das pessoas num comportamento conforme ao estabelecido; depois, indica a ação humana que produz ordem nas coisas; e, finalmente, com a filosofia, passa a referir-se à ordem e organização do mundo. (CHAUÍ, 2002, p.46)

Esta nova interpretação permitiu uma série de representações do mundo dando valor a outros aspectos e ideias subjacentes à noção de cosmos. Estas outras representações aparecem de uma forma integrada para dar maior explicação aos acontecimentos que pretende explicar racionalmente.

Esta nova forma de representar as coisas do mundo é a expressão de uma nova forma de pensar:

A ordem universal (o cosmos) é dita justa. A palavra justiça, díke (do verbo deiknymi, pronunciar um julgamento ou uma sentença; atribuir o justo, decidir, ordenar), significa: maneira correta de ser ou de agir; regra; o direito; a justiça, como norma e lei de caráter imperativo e que impõe sanções aos transgressores. Os primeiros filósofos afirmam que o cosmos é uma ordem regrada ou normativa. Essa ordem natural é considerada causal, mas a palavra que designa a causa é aítia, vinda do vocabulário jurídico e significando ser autor, ser responsável, ser imputado de, responder por alguém ou por alguma coisa (como quando se diz que um advogado tem ou defende uma causa). Na ordem natural, as coisas se unem e se separam segundo regras e causas, e a união e a separação entre as coisas são expressas no vocabulário das paixões: amor (éros) e ódio (neîkos). Alétheia, lógos, kósmos, díke, aítia, éros, neîkos são conceitos-chave da cosmologia e de toda a filosofia grega... (CHAUÍ, 2002, p.46)

Os três conceitos fundamentais e imanentes à interpretação de cosmologia e que se apresentam como preocupações da filosofia neste período são: arkhé, physis e kinesis.

O primeiro conceito tem o sentido de ser o princípio ou a origem de algo ou de alguma coisa, neste caso, refere-se Chauí (2002, p.46) como “É a origem, mas não como algo que ficou no passado e sim como aquilo que, aqui e agora, dá origem a tudo, perene e permanentemente.”

O segundo conceito tem o sentido de ser como é o crescimento, o surgir como produção e brotação. A ação de nascer, formar e produzir; pode ser também uma natureza íntima e espontânea ou a constituição geral de todos os seres. Diz Chauí (2002, p.47) que “É a manifestação visível da arkhé, o modo como esta se faz percebida e pensada.”

O terceiro conceito inerente à preocupação dos primeiros físicos ou filósofos está na mudança enquanto corrupção e perecimento das coisas. A mudança neste sentido, no sentido do movimento quantitativo, qualitativo, e de lugar. Como lembra Chauí (2002, p. 47), “... com o devir incessante da natureza, da qual o homem é parte.”

Estamos perante o conceito de *physis* para melhor entender de forma geral e breve a filosofia deste período e as suas conseqüências em alguns aspectos sociais posteriores.

Subjacente aos aspectos sociais do período clássico, ela se formularia na seguinte afirmação, apresentada por Chauí a partir de Burnet:

A *physis*, manifestação visível da *arkhé* invisível, oculta ou escondida, aparece em todas as coisas, mas sua verdadeira aparição será – no decorrer da filosofia pré-socrática – sua manifestação para o **pensamento**. A *physis* é vista pelo olho do espírito, embora percebida pelos olhos do corpo. A *physis* será visível para o pensamento e invisível para os órgãos dos sentidos, isto é, para a percepção sensorial. (CHAUÍ, 2002, p.49)

O período pré-socrático; século VI a.C. ao início do século IV a.C., apresentam quatro escolas importantes. Mesmo algumas existindo como contemporâneas a Sócrates e Platão, elas correspondem principalmente à preocupação e à investigação central sobre a *physis*:

São as escolas a escola jônica (Ásia Menor), cujos principais representantes são Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Anaxímenes de Mileto e Heráclito de Éfeso. A segunda escola seria a pitagórica ou itálica (Magna Grécia), cujos principais representantes são Pitágoras de Samos, Alcmeão de Crotona, Filolau de Crotona e Arquitas de Tarento. A terceira escola é a eleata (Magna Grécia), cujos principais representantes são Xenófanes de Colofão, Parmênides de Eléia, Zenão de Eléia e Melissos de Samos. A quarta escola é a atomista (Trácia), cujos principais representantes são Leucipo de Abdera e Demócrito de Abdera. Esta última escola poderia ser chamada também de Escola da Pluralidade, cujos principais representantes são os atomistas anteriores, mais Empédocles de Agrigento e Anaxágoras de Clazômena. São os filósofos que tentaram conciliar Heráclito e Parmênides para salvar a filosofia de sua primeira grande crise. (CHAUÍ, 2002, p. 53-54)

Em resumo, seriam estas as mais importantes influências neste período e que estabelecem as bases para a formação da democracia no período clássico.

Nesta discussão sobre o período clássico, pretende-se discutir alguns pontos importantes para a nossa localização e estudo sobre a ideia de *physis* ao longo do tempo e a sua articulação com a ideia de *nómos*. A ideia de *nómos* aparece significativamente a partir do período clássico, não por acaso, por conta das instituições democráticas. Elas estabelecem uma nova forma de viver e ver o mundo. Não bastaria apenas apresentar a democracia em Atenas sem a referência anterior sobre a ideia de *physis* dos pré-socráticos. Na parte anterior e final, afirma-se que a grande crise deste período está ligada ao movimento corruptor e de mudança dos seres, o embate dos contrários e a ideia do *uno* que sempre é e tudo estabelece por ser originário e que não deve sofrer a corrupção do movimento, o seu não-ser. Neste caso, este debate e divergência é o antagonismo entre Heráclito e Parmênides.

A tentativa de conciliação destas duas filosofias se apresenta nas formulações pluralistas que darão uma importante contribuição ao pensamento posterior. Empédocles apresenta a ideia do ser eterno e indivisível, mas não a de que é único e imóvel. Anaxágoras apresenta a formulação de que em tudo é incluída a parte de tudo.

Não querendo se estender na filosofia dos pré-socráticos, podemos ver esta importante transição e podemos verificar a mudança deste pensamento nas formas de organização social dos atenienses na Cidade-Estado.

A questão colocada é que esta mudança no pensamento está de acordo com as instituições democráticas onde o cidadão livre ganha uma importância relevante e sua participação política articula de forma privilegiada as instituições democráticas dando-lhe uma particular soberania na vida da *Pólis*. Esta questão ligada a uma nova *arkhé* e a uma nova *physis* que se apresenta na democracia será questionada (perguntada) a partir da interpretação de *physis* defendida pela filosofia epicurista.

Pode-se ilustrativamente apresentar a discussão de *physis* em Platão nos últimos livros do **Diálogo Leis** e que expressam já a preocupação com os problemas da comunidade (*nómos*), além da natureza humana e a natureza divina; uma nova interpretação de *physis* e que reúne certas características dos pluralistas citados.

Com relação a Empédocles, o processo de aproximação e separação dos elementos e de restauração cíclica do Amor e do Ódio. Forças que aparecem sem uma hierarquia umas em relação a outras. Já com Anaxágoras, a presença do *Nous* ou o espírito e a inteligência que governa o movimento e a pluralidade da mistura das coisas em diversas proporções.

A preocupação apresentada como problematização é que a ideia de *physis* não está ligada aos elementos ou quatro partes (raízes), sejam a água, ar, fogo e terra; mas à *psykhé* que seria originária da compreensão da *physis* e por isso a verdadeira expressão da arte ou *tékhnē*. Aqui começa a justificativa, no pensamento, do novo modelo social que se apresenta como democrático. Podemos ver o seguinte comentário sobre o Diálogo Leis:

Ora, segundo o ateniense, esta seria, exatamente, a fonte dos erros de todos aqueles que fazem investigações sobre a *physis*. Mas, além de considerar enganosa a posterioridade atribuída a *psykhé*, o ateniense aqui levanta dúvidas a respeito do próprio conceito de *physis* que possuiriam aqueles sábios. Esses sábios, os *physiólogoi*, consideram o fogo, a água, a terra e o ar como coincidindo com o conceito de *physis*. Ora, estes elementos não seriam, para ele, propriamente, a essência do que se nomeia “*physis*”. (BENOIT, 2006-2007, p.89)

Mais adiante, na continuidade, aparece a justificativa da nova interpretação de *physis*:

Avançando na crítica a essas posições, a seguir, o ateniense insistirá que a *psykhé* é anterior a todos os corpos e, com ela, também são anteriores aos corpos todos os entes que possuem uma certa comunidade genérica com a *psykhé*, entre eles **a arte (*tékhnē*) e a lei**. Continuando a inversão da gênese, afirma ele que “as maiores e primeiras obras e ações, sendo primeiras, teriam nascido da arte, enquanto que as produzidas por natureza

e a própria natureza são posteriores e originadas a partir da arte e do intelecto.” (BENOIT, 2006-2007, p.89)

A nova procura pela essência das coisas dando à *psykhé* o poder de *physis*, de *physis* enquanto poder originário e primeiro das coisas, se traduz na necessidade de uma nova explicação que justifique a nova ordem social. Neste caso, a palavra, a filosofia e a política se tornam fundamentais para a valorização dos fundamentos da democracia.

É interessante começarmos pela *tékhnē* da política como foi sugerido pelo Diálogo Leis de Platão a partir da leitura de Hector Benoit feita anteriormente e a localização geral feita por Marilena Chauí.

A invenção da democracia foi um grande esforço histórico dos gregos na constituição dos limites da Cidade-Estado, isto quer dizer, construir um espaço político livre das poderosas forças que oscilavam entre as oligarquias e a tirania.

A criação de novas instituições suficientemente poderosas pela sua capacidade de liberação de forças sociais exigia um correspondente esforço do pensamento humano, isto levou em direção ao desenvolvimento do pensamento racional e que deveria se dedicar prioritariamente (*arkhé*) aos assuntos antropológicos, éticos e públicos que libertava:

Qual é a nova *Areté*? A formação do cidadão para a direção da *pólis*. É política, ética e moral, isto é, se refere ao poder, ao caráter dos indivíduos e aos costumes sociopolíticos. A excelência não é mais a coragem do jovem guerreiro em busca da “bela morte”, mas é a virtude cívica, ou seja, o respeito às leis e a participação nas atividades políticas. (CHAUÍ, 2002, p.158)

Nesse caso, o pensamento racional avança segundo o modelo anterior:

Ora, qual o instrumento principal para a realização da virtude cívica? A palavra, pois é com ela que o cidadão participa da *Boulé* e da *Ekklesia*, é por meio dela que, na praça do mercado, a *Agorá*, ele se informa dos acontecimentos, ouve opiniões, as discute para formar a sua própria, preparando-se para falar e

deliberar nas assembléias. Na nova Paidéia, o ideal de excelência e mérito é o bom orador. (CHAUÍ, 2002, p.158)

Estas forças sociais liberadas pelo poder das novas instituições democráticas são representadas por artesãos e com diversos ofícios que foram valorizados na democracia se opondo aos excessos das oligarquias. Se se defende como adequado os valores da nobreza como forças inerentes da natureza a partir das tradições e costumes patriarcais ou despóticos, na democracia seriam reinterpretados a partir das virtudes cívicas e das leis que tentariam impedir estes excessos.

Já observamos que a natureza ou *physis* enquanto arte ou *tékhnē* aparece como a nova realização social, contrariando o antigo pensamento de *physis*, por isso a natureza daria sua vazão a partir das técnicas em geral e dos ofícios em particular.

No sentido geral podemos ver a valorização das artes como a tragédia, a poesia, a escultura, a arquitetura; estas artes são valorizadas a partir dos reformadores anteriores, Sólon e Clístenes, que de conjunto valorizam os artesãos também, base social da democracia até o Século de Péricles, a fase mais importante do período clássico.

No aspecto particular, a *tekhné* reúne características apropriadas a esta nova organização social. Qual seria a sua representação?

Segundo Chauí (2002, p.141), “refere-se a toda atividade humana realizada de acordo com regras que ordenam a experiência, afastando o acaso.” Este acaso não é o não planejado, mas o acaso como imperfeição e distanciamento da *physis* enquanto espírito da arte.

Qual a relação da *tekhné* política e a *tekhné* do artesão?

Essa instância social que dá o vocabulário para a existência da ideia de cosmologia possuía características distintas. Podemos ver claramente esta significação:

A pólis democrática, ao valorizar as artes e ofícios, desfaz o núcleo mítico que presidia as técnicas, isto é, a crença de que haviam sido dadas aos homens pelos deuses (Prometeu roubando o fogo divino para dá-lo aos homens, o centauro Quíron dando a Asclépios a medicina, Deméter ensinando aos mortais a agricultura etc.). **Assim como a cosmologia naturaliza o kósmos, a democracia humaniza as técnicas.** (CHAUÍ, 2002, p.141)

A superação do passado tradicional, patriarcal e despótico foi paulatinamente realizada a partir do próprio surgimento da filosofia que diante da Pólis, discutia a cosmologia, e de onde a *physis* ocupa sua posição de explicação. Neste momento, a própria Pólis dará o vocabulário da cosmologia e da natureza por ela projetada, fazendo com que a formulação antiga da filosofia seja reinterpretada para as suas finalidades e justificativas. Qual é a formulação reinterpretada?

Por isso, vemos como se dá a discussão sobre o mundo, os deuses, os homens e a democracia em uma correspondência mais que conceitual em torno da *physis* no período clássico:

Por esse motivo, por ser a manifestação da *arkhé* e a totalidade do que é, por ser o fundo perene e imortal de tudo o que nasce e morre, os primeiros afirmaram que “nada vem do nada e nada retorna ao nada. Não há o nada. Há a *physis*”. (CHAUÍ, 2002, p.47).

Assim o fundo perene e imortal é reinterpretado e o elemento fundamental que contraria a existência do nada seria agora a *psykhé* em torno aos valores democráticos.

Nesse caso, pode-se dizer que a contraposição da *physis* com relação à *nómos* está no momento em que não há comunhão das coisas comuns, mas excessos a partir do aproveitamento privado daquilo que deveria ser de todos. Então, a cosmologia é a própria existência da *nómos*, a sua manifestação dá o vocabulário da sua expressão. A cosmologia quer saber da *nómos* e das

adequadas atitudes dos cidadãos perante as coisas que usufruem mas que são dos deuses primeiramente.

Comentava-se sobre o vocabulário desta nova ordem. A palavra se tornou parte integrante e importante deste processo democrático. Sabendo da necessidade da nova ordem social e da sua consolidação, a arte da política, exercício do espírito adequado à *physis* ou as coisas primeiras, precisaria articular uma outra arte, tão precisa aos novos interesses institucionais como reveladora competente destes interesses coletivos e igualitários:

O que implica o sistema da Pólis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. (VERNANT, 1992, p.34)

Anteriormente, afirmou-se sobre a vontade dos deuses que possuem não só as coisas que os homens usufruem, mas a perfeição da ação por estarem no terreno da *physis* reinterpretada. A arte (*tekhné*) movida pelo espírito humano para o interesse comum deverá agora ser presidida por deuses que velem pelo seu exercício:

Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: Peithó, a força da persuasão – lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos “ditos” do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário. (VERNANT, 1992, p.34-35)

Surge uma arte que pretende ser bem precisa e tentará encontrar a verdade a partir de regras de demonstração, persuasão e lógica como Aristóteles fará:

Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da arché são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. (VERNANT, 1992, p.35)

Novamente podemos dizer que, a partir do avanço e desenvolvimento das instituições democráticas, temos uma grande configuração social dada ao cidadão politicamente participativo. Esta configuração social representa um domínio público que se coloca contra o antigo domínio particular e despótico.

Sendo assim, o aspecto político tem como segurança a realização de um domínio público sobre o político também. “Arte da política é essencialmente exercício da linguagem; e o logos, na sua origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política.” (VERNANT, 1992, p.35)

E conseqüentemente o discurso se tornou fundamental para a vida política nesse período:

Historicamente, são a retórica e a sofística que, pela análise que empreendem das formas do discurso como instrumento de vitória nas lutas da assembléia e do tribunal, abrem caminho às pesquisas de Aristóteles, ao definir ao lado de uma técnica da persuasão, regras da demonstração e ao pôr uma lógica do verdadeiro, própria do saber teórico, em face da lógica do verossímil ou do provável, que preside aos debates arriscados na prática. (VERNANT, 1992, p.35)

Para Vernant todo esse processo se desenvolveu a partir deste domínio público onde o interesse comum ganhará maior espaço de importância que os assuntos privados. Os assuntos privados, aqui, como lugar distinto do público. Essa publicidade colocava no olhar de todos, o conjunto das condutas que antigamente se restringia ao privilégio e a exclusividade de controle e aos cuidados dos basileus, gene detentoras de arché:

Esse duplo movimento de democratização e de divulgação terá, no plano intelectual, consequências decisivas. A cultura grega constitui-se, dando a um círculo sempre mais amplo – finalmente ao demos todo – o acesso ao mundo espiritual, reservado no início a uma aristocracia de caráter guerreiro e sacerdotal (a epopéia homérica é um primeiro exemplo desse processo: uma poesia de corte, cantada primeiramente nas salas dos palácios; depois sai deles, desenvolve-se e transpõe-se em poesia de festa). Mas esse desenvolvimento comporta uma profunda transformação. Tornando-se elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levadas à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia. Não são mais conservados, como garantia de poder, no recesso de tradições familiares; sua publicação motivará exegeses, interpretações diversas, oposições, debates apaixonados. Doravante, a discussão, a argumentação, a polêmica tornam-se as regras do jogo intelectual, assim como do jogo político. (VERNANT, 1992, p.35-36)

A palavra escrita expressará um momento importante de consolidação das novas leis e da comunicação dos humanos com os deuses da religião cívica. A palavra escrita permitirá a superação do domínio do “dito”:

Subtraem-se à autoridade privada dos basileus, cuja função era “dizer” o direito; tornam-se bem comum, regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira. No mundo de Hesíodo, anterior ao regime da Cidade, a díke atuava ainda em dois planos, como dividida entre o céu e a terra: para o pequeno cultivador beócio, a díke é, neste mundo, uma decisão de fato dependente da arbitrariedade dos reis “comedores de presentes”; no céu, é uma divindade soberana, mas longínqua e inacessível. Ao contrário, pela publicidade que lhe confere a escrita, a díke, sem deixar de aparecer como um valor ideal, vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos mas superior a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida como sagrada. (VERNANT, 1992, p.36-37)

Pela existência da nómos como condição humana adequada aos deuses cívicos que foram aproximados das suas vidas, dos humanos, pelo exercício do pensamento racional, muitos dos elementos sobrenaturais e imprevistos pela contingência e pelo acaso sobrevivem. Como eles se apresentam?

Não poderiam ainda resolver estes imprevistos da realidade de forma racional porque não estaria, no seu momento histórico, colocada a compreensão

de que a virtude humana e política deve considerar e se preparar para a sorte e a fortuna; levar em conta para não ser surpreendido e se preparar para aproveitar o melhor momento ou ocasião. Esta temática instrutiva e não formativa da política será discutida, sobretudo por Maquiavel muito tempo depois.

Após considerações de atualização, vemos como os conhecimentos e as leis, tão necessárias ao interesse comum neste período, podem ser discutidos e debatidos.

Assim todas as opiniões iriam, naquele momento, à praça pública onde aconteceriam controvérsias e outras interpretações em um jogo político onde devem ser comprovados por processos de ordem dialética. Mesmo assim, estas manifestações e participações políticas públicas sofrem constantes pressões de um passado próximo como foi dito anteriormente:

A salvação da cidade não põe necessariamente em jogo forças que escapam ao cálculo da razão humana, elementos que não é possível apreciar num debate, nem prever ao termo de um deliberação? Essa intervenção de um poder sobrenatural cujo papel é finalmente decisivo – a providência de Heródoto, a *tyche* de Tucídides -, deve ser bem considerada e ter seu lugar na economia dos fatores políticos. Ora, o culto público das divindades olímpicas só pode responder em parte a essa função. (VERNANT, 1992, p.39)

A sugestão nos parece bem próxima de um processo contraditório onde as revelações e os mistérios até então de posse de certos setores privilegiados e de origem aristocrática e real, isto quer dizer, rituais religiosos propriamente privados distantes da maioria, estariam de alguma forma ainda presentes dentro de uma perspectiva necessariamente fechada, misteriosa, sobrenatural e restrita, pela urgência da explicação do quê vai acontecer ou pela procura de uma “otimização” de um acerto das coisas mais decisivas da vida, e apesar de uma vida e exposição religiosa pública ou pelo menos daquilo que se pode se chamar de público e cívico.

A permanência dessa possível transição ou combinação de aspectos públicos do que era um privilégio de classes aristocráticas, ou seja, dos rituais religiosos privados e da sua manutenção enquanto forma de distinção em meio aos cidadãos, é uma das variadas formas de detenção de tipos de poder e conhecimento instalados em meio à reivindicação da igualdade (isonomia). Mesmo assim, e em acréscimo, a própria contradição dos objetivos comunitários perseguidos pelos filósofos e a sua realização na forma de pequenas seitas, mostra o nível de complexidade da vida democrática:

A filosofia vai encontrar-se, pois, ao nascer, numa posição ambígua: em seus métodos, em sua inspiração, aparentar-se-á ao mesmo tempo às iniciações dos mistérios e às controvérsias da Ágora; flutuará entre o espírito de segredo próprio das seitas e a publicidade do debate contraditório que caracteriza a atividade política. Segundo os meios, os momentos, as tendências, ver-se-á que, como a seita pitagórica na Grande Grécia, no século VI, ela organiza-se em confraria fechada e recusa entregar à escrita uma doutrina puramente esotérica. Poderá também, como o fará o movimento dos Sofistas, integrar-se inteiramente na vida pública, apresentar-se como uma preparação ao exercício do poder na cidade e oferecer-se livremente a cada cidadão, mediante lições pagas a dinheiro. (VERNANT, 1992, p.41)

Pode-se até mesmo interpretar que esta complexa e contraditória nuance da vida pública e política, longe de uma transição entre o passado e presente, seria a própria complexidade da vida democrática em desenvolvimento.

Por isso a ambigüidade se expressa:

Dessa ambigüidade que marca sua origem a filosofia grega talvez jamais se tenha libertado inteiramente. O filósofo não deixará de oscilar entre duas atitudes, de hesitar entre duas tentações contrárias. Ora afirmará ser o único qualificado para dirigir o Estado, e, tomando orgulhosamente a posição do reidivino, pretenderá, em nome desse “saber” que o eleva acima dos homens, reformar toda a vida social e ordenar soberanamente a cidade. Ora ele se retirará do mundo para recolher-se numa sabedoria puramente privada; agrupando em torno de si alguns discípulos, desejará com eles instaurar, na cidade, uma cidade diferente, à margem da primeira e, renunciando à vida pública, buscará sua salvação no conhecimento e na contemplação. (VERNANT, 1992, p. 41-42)

Esta ambigüidade, que pode ser conseqüência do processo de desenvolvimento da vida democrática, garantiu, em certa medida e ao longo do tempo, uma característica fundamental. Viver sob os princípios da semelhança e da igualdade dentro da cidade mas fazer valer o exercício reflexivo de uma doutrina a partir da contemplação e tentar compreender as questões importantes para uma vida feliz enquanto escola ou seita. Esta contradição ajudou no momento posterior, o surgimento de outras escolas no período helenístico.

Sobre a questão da isonomia ou igualdade, esta não foi privilégio da democracia. Antes, a isonomia foi o direito de igualdade de um pequeno grupo e partilhada entre estes membros da elite.

Podemos ver este princípio reivindicado pelos círculos aristocráticos em um período mais antigo e esta reivindicação era tão forte que pôde mais à frente ser uma reivindicação popular de um livre acesso do demos a todas as magistraturas.

Como esta questão se apresenta no conceito de isonomia?

Aos dois aspectos que assinalamos, - prestígio da palavra, desenvolvimento das práticas públicas -, um outro traço se acrescenta para caracterizar o universo espiritual da polis. Os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira semelhantes uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da polis, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente na *philia*, associados numa mesma comunidade. O vínculo do homem com o homem vai tomar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e de domínio. (VERNANT, 1992, p.42)

Reafirma-se novamente, segundo as leis do Estado que a isonomia é uma garantia dada aos homens:

Todos os que participam do Estado vão definir-se como Hómoioi, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, como os Isoi, iguais. Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade. (VERNANT, 1992, p.42)

Após a discussão dos três pontos fundamentais, explicitados no início deste capítulo, compreende-se de forma sumária os laços teóricos e históricos do conceito de physis e nómos. Pretende-se, no próximo capítulo, mostrar o declínio da democracia no período clássico e a retomada da questão da physis e nómos no período helenístico.

2 O DECLÍNIO DA DEMOCRACIA E O PROBLEMA DA PHYSIS E DO NÓMOS NO PERÍODO HELENÍSTICO NO SÉCULO IV E III A.C.

Anteriormente foi discutida a questão da isonomia. O princípio da igualdade era uma forma de distinção de pequenos grupos aristocráticos e depois articulou até mesmo uma ambigüidade; isto quer dizer, a permanência em comum e pública na cidade, de certas escolas e seitas. A melhor forma de garantir o equilíbrio entre os cidadãos e o uso comum dos bens dados pela natureza (physis) e pelos deuses seria estabelecer formas de convivência (nómos) que impedissem o abuso particular contra o interesse comum. Estes abusos estão ligados à finitude humana e consequentemente à incapacidade finalística de defender os interesses gerais. A lucidez e a razão estariam ao lado daquele que consegue discernir.

Em seguida, Platão, na trilha de seu mestre Sócrates, conduziu o debate político à culminância teórica. Criticando os sofistas, que com 2400 anos de antecedência anunciavam a sua maneira o “fim das ideologias”, ou seja, a redução da luta pelo poder ao interesse dos mais fortes e à habilidade dos mais desenvolvidos, mostrou que em sua essência a política é a arte de discernir, através do correto emprego das luzes da razão, a melhor forma de organização da coletividade. (MORAES, 1998, p.56)

Aristóteles terá a importante contribuição de estabelecer os laços dos ideais de uma visão de comunidade paradigmática, não por ser apenas utópica, mas por saber e conhecimento das coisas do mundo e dos deuses, fazendo dos princípios das convenções (nómos) a base de uma compreensão dos fatos políticos:

Ao passo que Aristóteles, coerente com sua recusa de separar as ideias e as coisas, estuda a polis como uma forma natural de comunidade, analisando concreta e exaustivamente suas relações internas e suas instituições características. Nem por isso deixa de haver em sua teoria política um forte conteúdo normativo. Só que em vez de explicitamente colocado, à maneira platônica, no plano utópico da paradigmática cidade ideal, como contraposição entre a ideia de política e o fato político, o componente normativo da teoria política aristotélica idealiza os fatos, isto é, erige a polis enquanto tal (em sua concretude histórica), a despeito de tumultos e turbulências engendrados por suas imperfeições, em expressão superior da coletividade humana, por oposição às coletividades dos bárbaros. Em linguagem contemporânea, a diferença entre o pensamento político dos dois grandes filósofos é a que separa a utopia explícita (Platão) da Ideologia implícita (Aristóteles). (MORAES, 1998, p.56-57)

O que foi perdido pelos gregos com o fim das cidades – Estado?

Mais exatamente, as cidades-Estado, em torno das quais vinha gravitando, há muito séculos, a história política do Mediterrâneo, estavam se tornando meras cidades, perdendo a independência, deixando de ser coletividades autônomas de cidadãos. Pode-se imaginar a perplexidade e o desalento de que foram tomados os gregos apegados ao orgulhoso patriotismo da polis quando Filipe, rei da Macedônia (um país semibárbaro da periferia do mundo grego), esmagou, na Batalha de Queronésia (-338), o exército reunido por Atenas e Tebas, últimos bastiões das liberdades helênicas. Atenas foi fisicamente poupada, mas Tebas foi arrasada e seus habitantes que escaparam ao massacre foram vendidos como escravos. (MORAES, 1998, p.57)

A partir deste momento perdem-se todos os elementos substanciais e relevantes da democracia clássica. O modo de vida é preservado por uma formalidade cultural de um povo ocupado do que por um vivo e verdadeiro sentimento de vivência em comum sob as bases da nómos.

A ideia de participação política e do Estado se reduziu a um simples conformismo perante a situação imposta. Sem pátria e transformada em mais uma cidade do Império Macedônico, os nobres instintos enfraquecem dia-a-dia.

A filosofia política e a própria interpretação de Aristóteles sobre os fatos políticos como as antigas e sempre renovadoras ideias de semelhança e igualdade

que no período anterior formularam a unidade política, talvez tenham influenciado as expectativas políticas de Aristóteles:

Aristóteles efetivamente estava mais bem colocado do que a grande maioria de seus contemporâneos para perceber a tendência à formação de grandes Estados imperiais na bacia do Mediterrâneo (frequenteu a corte de Filipe da Macedônia, de cujo filho e sucessor, o celeberrimo Alexandre, foi o mestre respeitado), mas manteve-se apegado à convicção de que a polis constituía a forma superior da vida coletiva. Apego teórico, muito mais do que prático: os reis macedônicos a que serviu transformaram a Grécia em protetorado no interior do vasto Império que forjaram. (MORAES, 1998, p.58)

Vemos uma afirmativa mais esclarecedora sobre esta questão:

É certo que, embora tenha compartilhado a ideia de unificar as cidades gregas sob o cetro macedônico, Aristóteles, de certo modo, não compreendeu a ideia de helenizar os bárbaros e igualá-los aos gregos. (REALE e ANTISERI, 1990, p. 174)

Neste ponto, Aristóteles já não representava o período que viria a se consolidar, pois suas posições estavam presas à antiga *nómos*:

Nesse campo, o gênio político do discípulo descerrou perspectivas históricas muito mais novas e audazes do que aquelas que as categorias políticas do filósofo permitiam-lhe compreender, de vez que eram categorias substancialmente conservadoras e, sob determinados aspectos, até reacionárias. (REALE e ANTISERI, 1990, p. 174)

Esta localização histórica sumária feita anteriormente a partir da figura de Aristóteles, contemporâneo destes acontecimentos, foi uma simples demarcação para que possamos entender qual o mundo emergente a partir do declínio da antiga Pólis e quais seriam suas conseqüências nos valores e nas formas de organização posterior, parte que nos interessa por ser incorporadora desta nova forma de ver a natureza e o social.

Para Aristóteles a ciência política tinha o status de princípio do ser social e político e da procura do bem comum. Com o fim dos objetivos virtuosos do homem que faz política por ser político por natureza e que deve cumprir os seus deveres como cidadão, agora como súdito, basta-lhe procurar um lugar novo no

novo tempo que se abre. Assim a tekhené como vazão do espírito e da arte feita por excelência porque atendia aos interesses comunitários é substituído por conhecimentos adquiridos de forma muito mais restrita:

As novas “habilidades” que contam não são mais as antigas “virtudes civis”, mas são determinados conhecimentos técnicos que não podem ser do domínio de todos, porque requerem estudos e disposições especiais. Em todo caso, estas perdem o antigo conteúdo ético para adquirir um conteúdo propriamente profissional. O administrador da coisa pública torna-se funcionário, soldado ou mercenário. E, ao lado deles, nasce aquele homem que, não sendo mais nem o antigo nem o novo técnico, assume diante do Estado uma atitude de desinteresse neutro, quando não de aversão. As novas filosofias teorizam essa nova realidade, colocando o Estado e a política entre as coisas neutras, ou seja, moralmente indiferentes ou francamente entre as coisas a evitar. (REALE e ANTISERI, 1990, p.228)

No primeiro capítulo, a questão da physis e da nómos a partir do diálogo “As Leis”, apresentou as imperfeições humanas dentro da sua finitude que nada mais é que seu abuso privado contra o coletivo e contra os bens dos deuses dados aos homens. Com o definitivo fim da liberdade dos gregos em 146 a.C., quando a Grécia se torna uma província romana, resta-lhes a introdução do pensamento grego à visão de “cosmopolitismo” mudando a posição dos deuses em relação à physis e à nómos:

Em 146 a.C; a Grécia perde totalmente a liberdade, tornando-se uma província romana. O que Alexandre sonhou, os romanos o realizaram de outra forma. E assim o pensamento grego, não vendo uma alternativa positiva à Pólis, refugiou-se no ideal do “cosmopolitismo”, considerando o mundo inteiro uma cidade, a ponto de incluir nessa cosmo-polis não só os homens mas também os deuses. Desse modo, dissolve-se a antiga equação entre homem e cidadão e o homem é obrigado a buscar sua nova identidade. (REALE e ANTISERI, 1990, p. 228)

As filosofias com forte traço sectário que sempre se organizaram periféricamente, no período da democracia, apesar do seu pleno direito de participar da vida comum e pública, agora novamente encontram o seu espaço enquanto escolas e seitas, mas para de alguma forma consolidar ou criticar esta nova visão cosmopolita. Descobriram que “deuses sem uma cidade” poderiam ser

profundamente arbitrários e vingativos, atormentando a vida dos humanos, e então seria melhor interpretá-los na sua distância divina e indiferente dos problemas humanos, formulação antiga que reaparece em correntes ateístas e materialistas.

A tendência à separação do homem e do cidadão estabeleceu mudanças nas relações destes com os seus deuses e até mesmo na descrença deles.

Esta separação do homem com relação ao cidadão, realizada a partir do fim da democracia e da antiga *nómos*, realiza o surgimento de uma nova identidade, a identidade ou **a descoberta do indivíduo** como central para a procura do Bem Maior e da Felicidade Humana:

“A educação cívica do mundo clássico formava cidadãos; a cultura da época de Alexandre forjou, depois, indivíduos. Nas grandes monarquias helenísticas, os liames e as relações entre o homem e o Estado tornam-se cada vez menos estreitos e imperiosos; as novas formas políticas, nas quais o poder é mantido por um só ou por poucos, permitem sempre mais a cada um forjar ao seu modo sua própria vida e sua própria fisionomia moral; e, mesmo nas cidades onde perduram as antigas ordenações, como em Atenas (ao menos formalmente), a antiga vida cívica, agora degradada, parece apenas sobreviver a si mesma, lânguida, intimidada, entre veleidades de reações reprimidas e sem profundo consentimento dos espíritos. O indivíduo está doravante livre diante de si mesmo” (E. Bignome). (REALE e ANTISERI, 1990, p. 228-229)

O declínio da antiga Pólis traz o desligamento da ética com a política, sendo a ética um problema do indivíduo. Com o indivíduo distante da política, esta nova instância do humano será a base de novas descobertas, mas também, um plano de ação e de conduta do indivíduo que sabendo dos problemas do novo mundo, fará, muitas vezes, o excesso como crítica filosófica de um lado ou a procura do equilíbrio e da tranqüilidade como sabedoria em outros momentos. Quais seriam as justificativas para o excesso?

E, como é óbvio, na descoberta do indivíduo cai-se, às vezes, nos excessos do individualismo e do egoísmo. Mas a revolução tinha tal importância que não era fácil mover-se com equilíbrio na nova direção. Como consequência da separação entre o homem e o cidadão, nasce a separação entre ética e política. A ética clássica, até Aristóteles, era baseada no pressuposto da identidade entre homem e cidadão; por isso, era baseada na política e até subordinada a ela. **Pela primeira vez na história da filosofia moral**, na época helenística, graças à descoberta do indivíduo, a ética se estrutura de maneira autônoma, baseando-se no homem como tal, na sua singularidade. As tentações e as concessões egoísticas que assinalamos são precisamente a exasperação desta descoberta. (REALE e ANTISERI, 1990, p. 229)

Não é por caso que o surgimento do conceito de indivíduo surge e depende profundamente das ações políticas, éticas e militares do que das consequências e reflexões sobre uma filosofia da virtude humana. Assim, o surgimento do indivíduo aparece com o fim da visão anterior de diferenças naturais entre os homens:

Os gregos consideravam os bárbaros “por natureza” incapazes de cultura e de atividade livre e, em consequência, “escravos por natureza”. Até Aristóteles, como vimos, teorizou na Política essa convicção. Alexandre, ao contrário, tentou, não sem sucesso, a gigantesca empresa da assimilação dos bárbaros vencidos e de sua equiparação com os gregos. Instruiu milhares de jovens bárbaros com base nos cânones da cultura grega e fê-los prepararem-se na arte da guerra com técnica grega (331 a.C.). Ordenou, ademais, que soldados e oficiais macedônios desposassem mulheres persas (324 a.C.). (REALE e ANTISERI, 1990, p.229)

Anunciam-se duas questões importantes; a primeira questão influenciará a filosofia posteriormente, a divisão da formação humana em duas instâncias e a possibilidade de superação de uma primeira instância, a da natureza, que é espontaneidade e prazer por uma convenção social civilizada. Já que não existem povos eleitos por natureza, todos poderão avançar até uma civilização (nómos). A segunda questão seria a função da política, da ocupação e da guerra como uma forma contraditória de acesso a esta civilização. As vitórias militares não enaltecem valores cívicos de uma pátria mas são ações práticas que ajudam no processo civilizatório, nova temática de uma filosofia e ciência política.

A contrapartida a este cenário de universalismo profundo baseado em um poder desmedido onde se pretende abarcar a vida humana e decidir sobre ela a partir de um centro de poder, rearticula-se uma crítica que é profundamente oposta a este cenário e que mostra também a sua radicalidade perante a questão da *physis* e a *nómos*. Esta crítica não deixa de ser contemporânea à nossa época pelo simples fato de revalorizar profundamente a liberdade da palavra e restabelecer à sua maneira a importância do indivíduo autossuficiente e sábio pelo simples fato de saber decidir, temática importante do esclarecimento humano. A crítica à supremacia, ao poder desmedido, ao excesso, à hegemonia imposta pela força são elementos atuais e inerentes principalmente ao epicurismo:

Também o preconceito de escravidão viu-se contestado por filósofos, pelo menos ao nível teórico. Epicuro não só trataria familiarmente com os escravos como também os desejaria como participantes do seu ensinamento. Os estóicos ensinariam que a verdadeira escravidão é a da ignorância e que a liberdade do saber podem aceder, quer o escravo, quer o seu senhor – e a história do estoicismo iria terminar de modo emblemático com as duas grandes figuras de Epiteto e de Marco Aurélio, um escravo liberto e outro imperador. (REALE e ANTISERI, 1990, p. 229-230)

A corrente cínica é a expressão desta radicalidade da ação e da palavra (*parrhesía*) do indivíduo. Quando a sua frase célebre “procuro o homem” é evidenciada neste cenário novo, vemos uma certa atitude empírica na ética, uma atitude de prova mas de procura pela natureza (*physis*) perdida, pois não há mais virtudes e nem deuses sobreviventes da cidade e a tentativa de verificar isto a partir da essência animal do humano. A liberdade da palavra é o questionamento do social para entender este humano e para reinterpretar a finalidade que é a felicidade:

O programa do nosso filósofo se expressa inteiramente na célebre frase “procuro o homem”, que, como se relata, ele pronunciava caminhando com a lanterna acesa em pleno dia, nos lugares mais cheios. Com evidente e provocante ironia, queria significar exatamente o seguinte: busco o homem que vive segundo sua mais autêntica essência; busco o homem que, para além de toda exterioridade, de todas as convenções da sociedade e do próprio capricho da sorte e da fortuna, sabe reencontrar sua genuína natureza, sabe viver conforme essa natureza e, assim, sabe ser feliz. (REALE e ANTISERI, 1990, p.231)

A visão de natureza (*physis*) para Diógenes, o principal representante do cinismo é clara:

Uma fonte antiga afirma: “Diógenes, o cínico, andava gritando repetidamente que os deuses concederam aos homens fáceis meios de vida, mas que todavia os esconderam da vista humana.” O objetivo que Diógenes se propôs foi exatamente o de trazer à vista aqueles fáceis meios de vida e demonstrar que o homem tem sempre à sua disposição aquilo de que necessita para ser feliz, desde que saiba dar-se conta das efetivas exigências da sua natureza. (REALE e ANTISERI, 1990, p.231)

Em relação ao estoicismo antigo de Zenão de Cício (332-262 a. C.), o seu materialismo é por concepção, idêntico ao do epicurismo, mas questionava dois pontos fundamentais como vemos:

Como Epicuro, concebia a filosofia no sentido de “arte de viver”, ignorada pelas outras escolas ou então só imperfeitamente realizada por elas. Mas, embora compartilhasse o conceito epicureu de filosofia, bem como o seu modo de propor os problemas, Zenão não aceitava sua solução para esses problemas, tornando-se um feroz adversário dos dogmas do “jardim”. Repugnava-lhe profundamente as duas ideias básicas do sistema, quer dizer, a redução do mundo e do homem a mero agrupamento de átomos e a identificação do bem do homem o prazer, bem como as suas conseqüências e corolários. Não é de surpreender, portanto, que encontremos em Zenão e nos seus seguidores a clara derrubada de uma série de teses epicuristas. Todavia, não se deve esquecer que as duas escolas tinham os mesmos objetivos e a mesma fé materialista e que, portanto, trata-se de duas filosofias que se movem no mesmo plano de negação da transcendência e não de duas filosofias que se movem em planos opostos. (REALE e ANTISERI, 1990, p.252)

Mesmo aqui, nos interessa a questão da *physis* e da *nómos* no sentido das suas reinterpretações históricas, assim é importante estabelecer os conceitos mais gerais para entender esta nova ética e esta arte de viver, como foi dito. Talvez, o predomínio e influência do estoicismo esteja na suas formulações sobre o ser e o ser universal. Algumas questões são chave desta problemática. Os aspectos intuitivos

do ser que precisa de assentimento para conhecer a verdade, além do seu ser corpóreo e sensorial e a realidade empobrecida do ser, pois precisa do logos para

ser governada em meio à parcialidade e fragmentação irracional que deve sempre procurar o universal para ser racional:

Contudo, os estóicos admitiram que nós passamos da representação catalética à intelecção e ao conceito. Admitiam, ademais, “noções ou prolepses inatas na natureza humana”. E, em consequência, foram constrangidos a dar conta da natureza dos universais. O ser, para os estóicos, é sempre e somente “corpo” e, ademais, individual; contudo, o universo não pode ser corpo, é um incorpóreo, não no sentido positivo platônico, mas no sentido negativo de “realidade empobrecida de ser”, uma espécie de ser ligado somente à atividade do pensamento. (REALE e ANTISERI, 1990, p.256)

O epicurismo ao apresentar a composição dos átomos e a materialidade da felicidade, sugere um materialismo muito mais imanente do que do estoicismo antigo, pois coloca a *physis* e a razão como parte indissociável da existência das coisas do mundo, ou seja, a razão de existir das coisas está na forma como a *physis* estrutura e organiza o mundo, e o prazer como princípio fundamental para a equiparação das coisas do mundo estabelecendo critérios para a decisão dos homens. Além disso, coloca certas impressões como simulacros desprendidos dos objetos, conceito que se estende para os enganos e as dissimulações das opiniões na *nómos*. Mesmo que eles sejam consentidos ou não consentidos pelo nosso espírito, como diria o estoicismo antigo.

Como se articulam ética e física na filosofia epicurista e suas consequências para o re-encontro das noções de *physis* e *nómos* e a autarquia do indivíduo para a formação humana serão tratados mais à frente.

3 A FILOSOFIA DE EPICURO: A SUA ÉTICA PARA A FORMAÇÃO DO HOMEM ENQUANTO INDIVÍDUO

Se a ideia de indivíduo aparece a partir do cenário apresentado no capítulo anterior, ele depende fundamentalmente daquilo que é mais precioso para si. O corpo é o único lugar possível de existência, sensação, sabedoria e compreensão. O próprio corpo, enquanto carne (sarkós) e sua condução espiritual como instância originária e que representada em um corpo muito mais sutil (psyché) que depende totalmente do vínculo com o corpo (sarkós), pois é sua combinação material, psyché, esta terá que ser reinterpretada. Diferente da psyché originária, discutida no primeiro capítulo, e que representava a própria physis e que deveria possuir (tomar) os atos humanos a partir da excelência no agir comunitário ou na outra formulação, como forma de encontrar a essência ou substância das coisas do mundo comunitário, agora, a psyché deve se restaurar no mundo material. Não é por acaso que Epicuro afirmará que se deve encontrar o deus que este está em cada um, pois a perfeição, a excelência e a virtude devem ser encontradas na centralidade do indivíduo.

Neste caso, o contato com o mundo está imediatamente ligado aos elementos sentidos e que se resumem no prazer e na dor, mais adequadamente, na sua relação, um com o outro, e a atitude perante eles.

Ademais, enquanto os cirenaicos consideravam os prazeres e dores físicos superiores aos psíquicos, Epicuro sustenta exatamente o oposto. Como fino indagador da realidade do homem que era, Epicuro havia compreendido perfeitamente que mais do que gozos ou sofrimentos do corpo, que são circunscritos no tempo, contam as ressonâncias interiores e os movimentos da psique, que os acompanham e duram bem mais. Para Epicuro, portanto, o verdadeiro prazer vem a ser a “ausência de dor no corpo” (aponía) e a falta de perturbação da alma (ataraxia). (REALE e ANTISERI, 1990, p.246-247)

A definição clara dos prazeres, e sua brevidade e sucessão no seu contrário, a dor, estabelece os critérios para o bem viver no novo mundo que estabelece exigências novas aos homens que se encontram indivíduos:

Entre os prazeres do primeiro grupo, isto é, aqueles naturais e necessários, ele coloca unicamente os prazeres que estão estreitamente ligados à conservação da vida do indivíduo: estes seriam os únicos verdadeiramente válidos, porque subtraem a dor do corpo, como, por exemplo, comer quando se tem fome, beber quando se tem sede, repousar quando se está cansado e assim por diante. Ao mesmo tempo, exclui do grupo o desejo e o prazer do amor, porque são fontes de perturbação. Entre os prazeres do segundo grupo, ao contrário, coloca todos os desejos e prazeres naturais: comer bem, beber bebidas refinadas, vestir-se com apuro e assim por diante. Por fim, entre os prazeres do terceiro grupo, não naturais e não necessários, Epicuro coloca os prazeres vãos, isto é, nascidos das vãs opiniões dos homens, que são todos os prazeres ligados ao desejo de riqueza, poder, honras e semelhantes. (REALE e ANTISERI, 1990, p.247)

Esta simplicidade ascética que parece ser um profundo exagero de contenção dos desejos e das vontades do mundo, na verdade tem um forte aconselhamento prescritivo, mas principalmente terapêutico na vida, mostrando como a vida é ameaçada e carregada de terríveis perturbações pelos prazeres desenfreados que trazem intensas satisfações momentâneas e sofrimentos sem limite porque estas dores não são naturais e são difíceis de serem suprimidas porque atingem a alma (psyché) e não qualquer outra parte do corpo simplesmente:

Por isso, são compreensíveis estas conclusões: “A riqueza segundo a natureza está inteira no pão, na água e num abrigo qualquer para o corpo; a riqueza supérflua traz para a alma também uma ilimitada aspiração dos desejos. “Refreemos pois nossos desejos, reduzamo-los ao primeiro núcleo essencial e teremos copiosa riqueza e felicidade, porque para nos propiciar aqueles prazeres bastamo-nos a nós mesmos, e neste bastar-se-a-si-mesmo (autarquia) é que estão a maior riqueza e felicidade. (REALE e ANTISERI, 1990, p.248)

Entendendo as conseqüências malélicas e dolorosas da nova convenção social, não muito distante daquilo que já era dito na época da antiga Pólis, no sentido do excesso de poder e abuso de interesses privados, Epicuro dará continuidade à descoberta e entendimento sobre o corpo do indivíduo:

Mas o que devemos fazer quando somos atingidos pelos males físicos não desejados? Epicuro responde: se é leve, o mal físico é suportável, nunca sendo tal que ofusque a alegria da alma; se é agudo, passa logo; se é agudíssimo, conduz logo à morte, a qual, em todo o caso, como veremos, é um estado de absoluta insensibilidade. E os males da alma? A respeito destes não é o caso de nos alongarmos, porque são apenas produtos de opiniões falazes e dos erros da mente. E toda a filosofia de Epicuro se apresenta como o mais eficaz remédio e o mais seguro antídoto contra eles. (REALE e ANTISERI, 1990, p.248)

A crítica contra a noção de morte, que possuía até mesmo na vida cívica da antiga Pólis, um forte conteúdo sobrenatural e místico é reinterpretada como crítica a uma convenção (Nómos):

E a morte? A morte é um mal só para quem nutre falsas opiniões sobre ela. Como o homem é um composto alma num composto corpo, a morte não é senão a dissolução desses compostos, na qual os átomos se espriam por toda parte, consciência e a sensibilidade cessam totalmente e, assim, só restam do homem ruínas que se dispersam, isto é, nada. Assim, a morte não é pavorosa em si mesma porque, com sua vinda, não sentimos mais nada; nem pelo seu depois, exatamente porque não resta nada de nós, dissolvendo-se totalmente nossa alma, assim como nosso corpo; nem, enfim, a morte tolhe nada da vida que tenhamos vivido, porque a eternidade não é necessária para a absoluta perfeição do prazer. (REALE e ANTISERI, 1990, p.248)

A perfeição do prazer como objetivo a ser alcançado é a realização da *physis* a partir da alma (*psiché*) que está diretamente envolvida com o corpo (*sarkós*). A morte como dissolução dos compostos tem maior dificuldade diluir o físico sutil porque ele é a manifestação do exemplo da vida feliz e que se manifesta para além do corpo dos indivíduos e se estabelece como relação entre os indivíduos.

Podemos relacionar a afirmação do bem prazer com uma nova vida comum, mesmo sabendo que a alma enquanto composto físico é diretamente dependente do corpo carnal e é finito e finalmente dissolvido:

A psyché é um corpo estruturalmente mais sutil imiscuído num outro corpo, formado por átomos mais encorpados, cujos espaços interiores são perpassados pelos sutis átomos da alma. Esta “imagem” composta por Epicuro traz, em primeiro lugar, a afirmação da existência da alma, tornada possível por sua corporeidade; caso contrário, ele não existiria, porque incorpóreo, só o vazio. Assim, a garantia da existência da alma está em sua “materialidade”. Em segundo lugar, a matéria da qual a alma é formada é qualitativamente diferente da matéria do corpo, chamado por Epicuro de “carne” (sarkós) para diferenciá-lo de outros corpos. Parece ter sido impossível, para o filósofo, precisar o que é essa matéria que constitui a psyché, todavia a continuação da análise deste trecho da Carta a Heródoto revela algumas particularidades que lhe pareceram caracterizadoras da alma: “Muito semelhante a um sopro, comporta uma certa mistura de calor, em parte semelhante a esta, em parte a aquele; mas há também uma terceira parte que pela sutileza de sua materialidade difere consideravelmente das outras duas, e por isto está em contato mais íntimo com o resto do organismo”(Diógenes Laércio,X,63).(SILVA, 2003, p.39)

Como alguns prazeres devem ser desprezados porque remetem diretamente aos excessos da vida social, os prazeres naturais e necessários seriam os reconhecidamente necessários para o corpo suprir os verdadeiros prazeres. Sabendo da hierarquia dos prazeres, pode-se entender melhor a dor e o sofrimento porque nem toda a dor e nem todo o sofrimento deve ser evitado porque muitos deles re-estabelecem a ordem na compreensão do que é o bem e o mal, e depois estabelece o que é um falso bem, e um mal desnecessário, normalmente enquanto sofrimento da alma.

Sobre estas questões, podemos ver como exemplo recomendável ou o remédio a estes males os remédios ou os quatro remédios ou conhecidamente tetrapharmakón.

Sobre estas máximas, que apresentam os pontos fundamentais da física e da ética, temos um contexto histórico:

O epicurismo perdurou até ao século IV da nossa era. Um discípulo de Epicuro, quinhentos anos depois do ensino do mestre ateniense, deixou um testemunho comovedor desta continuidade. Numa época em que o mundo antigo perdia a confiança nas suas virtudes e renunciava aos valores que tinham feito a sua grandeza para se abandonar às consolações místicas dos herméticos, dos neopitagóricos e dos gnósticos, um velho epicurista de nome Diógenes, que vivia em Enoanda, na Capadócia, mandou gravar numa parede de um pórtico uma mensagem epicurista que os seus contemporâneos, dominados pelo terror e pela superstição, já não podiam compreender. É um dos últimos monumentos da sabedoria grega. (NIZAN, 1977, p.50)

Qual seria o grande resumo ou a máxima das máximas?

Nada há a temer os deuses

Nada há a temer da morte

É possível atingir a Felicidade

É possível suportar a dor

(Diógenes de Enoanda apud NIZAN, 1977, p.51)

Sobre a ausência de dor no corpo (Aponía) e a falta de perturbação da alma (Ataraxia) temos um verdadeiro prazer enquanto felicidade, este envolvendo as duas instâncias. Essencialmente, as questões dos prazeres e das dores estão ligadas aos objetivos imediatos. Sugestivamente, a Ataraxia envolve os problemas ligados diretamente a Nómos e as convivências sociais. É destas questões que está se referindo o Tetrpharmakón em linhas gerais:

Eis as afirmações do filósofo: “Assim, quando dizemos que o prazer é um bem, não aludimos, de modo algum aos prazeres dos dissipados, que consistem em torpezas, como crêem alguns que ignoram nosso ensinamento ou o interpretam mal; aludimos, isso sim, à ausência de dor no corpo e à ausência de perturbação na alma. Nem libações e festas ininterruptas, nem gozar com crianças e mulheres, nem comer peixes e tudo o mais que uma mesa rica pode oferecer são fonte de vida feliz, mas sim o sóbrio raciocinar, que escruta a fundo as causas de todo ato de escolha e de recusa e que expulsa as falsas opiniões por via das quais grande perturbação se apossa da alma.”(REALE e ANTISERI, 1990, p.247)

Em meio à grande festa e prazeres momentâneos o homem continua atormentado em seguida, após tantos prazeres, e com aquilo que é para si, inescapável, ou seja, os castigos dos deuses que podem se vingar por qualquer motivo e a morte não como finitude da vida, mas como um sofrimento interminável.

Neste caso, o grande resumo terapêutico *tetrapharmakón* mostra as características éticas epicuristas que sabendo dos males do mundo não procura resolvê-los a partir da simples constatação do grave problema e a partir daí, realizar com a ação e o desafio, um confronto e um conflito porque estas atitudes não resolveriam em nada estes males porque o mal maior é o terror e a tormenta que impede a *Ataraxia*.

As duas últimas sentenças falam daquilo que foi comentado anteriormente, ou seja, a relação dos prazeres e a procura da felicidade e o verdadeiro sentido da dor nas nossas vidas.

Lembra MORAES (1998, p.65) que eles estão respectivamente comentados nas quatro primeiras Sentenças Principais compiladas por Diógenes Laércio: “I- Quem é feliz e eterno (os deuses) não tem preocupação nem perturba os demais; por isso está isento de impulsos de cólera ou de benevolência, já que tudo isso é próprio de quem tem fraquezas. Neste caso, não se preocupar com qualquer castigo dos deuses, pois eles vivem satisfeitos sem preocupação com as coisas humanas. II- A morte nada é para nós. Com efeito, aquilo que está decomposto é insensível e a insensibilidade é o nada para nós. Epicuro lembra aqui a perspectiva do que seria a morte. Na Carta a Menequeu, desenvolve o argumento que diz que enquanto estamos presentes, a morte está ausente; quando ela se apresenta, já não mais estamos. Claro que a morte dos entes queridos nos faz sofrer, mas justamente sofre quem, permanecendo vivo, sente a falta de quem morreu. III- A intensidade suprema dos prazeres é a máxima redução de todas as dores. O mais delicado alimento de nada nos serviria se não matasse nossa fome. O prazer que seu refinamento proporciona será sempre menor do que aquele que preenche o estômago vazio. O melhor licor jamais substituirá a água fresca que acaba com a sede. IV- A dor não dura ininterruptamente na carne; ao contrário,

quando é extrema, ela dura pouco tempo... Salvo os casos de tortura, que é um crime hediondo, pois prolonga a dor fora do comum e dos limites naturais.”

Estando esclarecidas as principais sentenças ou máximas que fazem o diagnóstico dos problemas dos homens em relação a uma vida social voltada aos excessos, pode-se no próximo capítulo, estabelecer as consequências práticas desta nova nómos rearticulada pela *physis* epicurista e verificar a autarquia do indivíduo para alcançar a felicidade.

4 A ÉTICA EPICUREIA COMO A NOVA FORMA DE VIVER EM COMUM E A AUTARQUIA DO INDIVÍDUO

A procura da *phília* que é a amizade; acordo; consenso; só poderia surgir por um gesto de profunda necessidade surgida da crise do modelo de vida cívico ateniense e sua supressão pelo helenístico. Nesse caso, teria que surgir, segundo o epicurismo, a partir da compreensão do mundo e da vida. O critério da constatação deste mundo como uma verdade empírica apresentada pelas sensações e que identifica tanta perturbação e como resposta pede uma tranquilidade (*Ataraxia*). *Ataraxia* para o pensamento e a reflexão sobre o que se vê e sente para daí tirar conclusões e atitudes. Por isso é dado o direito aos indivíduos, que todos estejam nesta forma de comunidade (*jardim*) independentemente das posições sociais ocupadas no império.

É assim que se apresenta a discussão sobre o jardim:

É sabido que uma das características da filosofia grega, no período helenístico, era uma abertura maior ao público, por parte da maioria das escolas da época, a Academia, o Liceu, O Jardim e o Pórtico. Entretanto, se para as demais escolas havia uma separação mais rigorosa entre discípulos ou integrantes da mesma e seu público leigo e ocasional, para o epicurismo, qualquer pessoa que se interessasse poderia participar dos encontros regulares dos seus discípulos. Não havia necessidade de nenhum direito político ou nenhum preparo intelectual particular que justificasse a amizade compartilhada, ao contrário do que defendia os pressupostos platônicos, aristotélicos e até mesmo os estóicos. (PEROZZO, 2008, P.36)

A organização política ateniense na base da democracia tinha, como já foi dito inicialmente, sua centralidade no cidadão. Observa-se que Epicuro mantém esse princípio fundamental, mas dentro de outro sentido que esclarece a relação da natureza com as leis, a *physis* com a *nómos*:

Nas poucas vezes em que Epicuro se manifestou em relação às relações estabelecidas externamente à comunidade de amigos ele asseverou sempre a necessidade de existirem leis (nómos) pelo seu caráter utilitário, que não é absoluto, pois não resolve satisfatoriamente o problema mais crucial, que reside unicamente no princípio de conduta, o princípio de ação, que, por ser ético, habita o íntimo de cada um. (SILVA, 2003, p.92)

Se se procura uma nova forma de convivência pelo simples fato de que a convivência social anterior se desfez por uma série de motivos históricos externos, e internos também, procura-se agora como resposta a essa necessidade, uma nova forma de organização dos antigos cidadãos, na verdade criticada e reinterpretada. Aí estaria a afirmativa do caráter utilitário das leis e da convivência comum que se assemelham com a antiga Pólis. Mas a decisão de caráter ético depende de uma posição refletida do cidadão que deve fazer ou agir de acordo com o que é verdadeiro e duradouro para a sua felicidade. Este cidadão agora só pode ser o indivíduo que age com sabedoria.

A convivência social se tornou um profundo dilema onde os homens não conseguem viver felizes. Esta perda de felicidade necessita de uma avaliação.

Na continuidade se estabelece a posição epicureia sobre o problema da ordem política onde os conflitos surgem pela incapacidade de acordo a partir do que seria o mais equilibrado para a convivência comum:

No vazio das reflexões são projetadas as falsas opiniões ou opiniões vazias que servem de alimento às crenças e desejos ilimitados, às vezes não, mas quase sempre desnecessários. Esses desejos, crenças e falsas opiniões acumulam em injustas agressões, disputas pelo poder, desconfiança, insensatez e angústia: “O direito [fundado na] natureza é o meio de reconhecer o que é útil para não prejudicar os outros, nem por eles serem prejudicados” (DL, X, 150). (SILVA, 2003, p.92)

Depende então, de uma avaliação que corresponda a uma interpretação do direito que esteja adequadamente ligado à natureza ou a ideia de *physis* que se tem no epicurismo. Procurar fortalecer as afinidades dos indivíduos. Mas não basta apenas o consenso em torno do que seja um direito na *physis* epicurista, é necessário também que se tenha a justa, verdadeira e comum posição nos pressupostos da filosofia de Epicuro.

Não é, nesse caso, uma simples proposição, a defesa de Epicuro por uma verdadeira amizade (philia):

Assim, a convivência no interior das sociedades, onde o princípio de conduta e a compreensão do sentido natural da justiça varia de modo exorbitante de homem para homem, torna sem efeito a tentativa de viver sem perturbação (SILVA, 2003, p.93)

Por isso, como foi dito anteriormente, não basta ter uma interpretação comum do que seja a vida comunitária e de acordo com essa interpretação, o que seja esta relação: vida comum e natureza (physis). Esta posição qualquer indivíduo pode ter, inclusive a sua própria. Então o importante é procurar o entendimento daquilo que se mostra sensível a nós a partir de uma observação e de uma recordação do que sejam as coisas do mundo, seja ela natural e social e que isto seja um verdadeiro consenso. No entanto, isto só é possível para poucas pessoas.

Assim, Epicuro proporia uma saída decorrente desse problema:

Uma comunidade para ser feliz necessita, antes de tudo, que seus componentes tenham em comum a compreensão do sentido natural da ação em comunidade; em outras palavras, a philia emerge como comunidade de **pensamento** que expressa a única e possível organização equilibrada em grupo. (SILVA, 2003, p.93)

Será que essa proposição não estaria ligada a autarquia e a arkhé de um cidadão que, perdendo seus direitos, valoriza aquilo que é a base e a fundação do próprio princípio da antiga Pólis? Encontramos uma alternativa de interpretação do que seja a verdadeira justiça e felicidade nessa nova interpretação da nómos (lei):

O exercício da justiça entre os philloi difere essencialmente daquele que teoricamente se impõe a uma multidão insensata, que não consegue sequer compreendê-lo, e não dispõe de caráter suficiente para executá-lo: “Para todos os seres vivos incapazes de estabelecer pactos com intuito de não prejudicar os outros e de não ser prejudicados, nada era justo ou injusto. Acontece o mesmo em relação aos povos que não podiam ou não queriam estabelecer pactos destinados a não prejudicar e não ser prejudicados” (DL, X, 150). (SILVA, 2003, p.93)

Novamente é exposto o caráter utilitário das leis que aqui são apresentadas na forma do consenso ou pacto de convivência. O discernimento sobre a necessidade destes acordos está não somente em uma convivência pacificadora e provisoriamente equilibrada, mas na possibilidade real e verdadeiramente feliz no bem comum que deve ser compreendido por aqueles que procuram esta felicidade. Por isso se fala de um caráter para a realização disso, pois caso contrário não se pode realizar plenamente. Este caráter é a amizade como sabedoria e não apenas como respeito; uma expressão da liberdade do indivíduo em Epicuro.

Há outra justificativa importante para a autarquia do cidadão e que se baseia no princípio da física epicurista e que mostraria a partir do atomismo e do movimento, uma lei geral e ordenadora das questões da necessidade, do acaso e da liberdade:

Finalmente, com a teoria da declinação, Epicuro afirma a liberdade para o agir. Uma liberdade que advém da própria natureza: trata-se de um princípio físico. Se os átomos podem seguir uma outra direção, que não aquela indicada pelo peso ou pelo choque entre os átomos, os homens também podem mudar de sentido em suas vidas. A diferença é que como compostos e complexos de átomos, podemos refletir e escolher, o que, entretanto, não invalida a analogia com o princípio livre do movimento atômico. A natureza endossa a liberdade: fica legitimada a responsabilidade de todos pelos os seus próprios atos, o que confere qualquer censura ou aprovação dos mesmos. (PEROZZO, 2008, p.34)

Mais ainda, discute-se que esta noção de Epicuro aprofunda a ideia de liberdade dos gregos, pois ela não está ligada somente à cidadania, mas à possibilidade de liberdade de que todos possam agir a partir deste princípio. É o fim de todas as distinções arbitrárias baseadas na antiga isonomia, sejam elas baseadas na aristocracia, sejam elas baseadas na antiga cidadania:

Através da teoria da declinação, o epicurismo amplia o conceito tradicional grego de liberdade. Ele deixa de ser um conceito essencialmente político, coincidente com a definição mesma de cidadania, e passa a ter um sentido mais amplo, uma vez que todos os homens são considerados igualmente livres, por natureza. Todos são livres e responsáveis pela própria liberdade. Todos são livres para escolher e para bem escolher, se servirem à filosofia como recomenda a sentença epicurista conservada por Sêneca que faz um curioso jogo de palavras afirmando que a verdadeira liberdade exige que da filosofia todos se tornem escravos. “É preciso que tu sejas escravo da Filosofia para que alcances a verdadeira liberdade (Sêneca, Ad Lucilium, ep, 8,7=Usener, frg. 199). (PEROZZO, 2008, p.34-35)

Pode-se dizer que o princípio do atomismo da declinação, princípio do acaso e do fortuito, e por ser um princípio geral da natureza, não obedece às determinações das leis e da sorte, mas do encontro casual que melhor se estabelece na livre decisão dos membros, desta forma se dá uma interpretação do mundo que permite ter um consenso entre os membros do Jardim, e este consenso surge a partir do pensamento para o conhecimento e para a ética a partir da psyché liberada pela verdadeira amizade.

Já se pode imaginar que esta tranqüilidade (Ataraxia) garantida pela nova convivência entre membros espiritualizados pelo conhecimento determinaria uma nova ideia de semelhantes e de sua necessária igualdade.

Sobre o conhecimento das coisas do mundo e de seus fenômenos, Epicuro apresenta uma posição, que se refere a um tratamento para a investigação. Ela corresponde à atitude que deve ter para conseguir a sabedoria:

Ora, não sentimos qualquer perturbação perante todas estas coisas que podem ser explicadas de diversas maneiras igualmente de acordo com as sensações, quando admitimos, a seu respeito, teorias prováveis. Mas quando aceitamos uma teoria, para rejeitar uma outra que se harmoniza de igual modo com o fenômeno, é evidente que abandonamos absolutamente o caminho da investigação científica para recorrer ao mito... Tudo isto, Pítocles, debes guardá-lo na tua memória: pois assim fugirás à superstição e serás capaz de compreender o que for da mesma natureza. (Carta a Pítocles, 85-87; 116) (NIZAN, 1977, p.61)

No trecho anterior verificamos a postura do indivíduo que procura a sabedoria e que deve ter uma atitude perante os fenômenos do mundo, sua posição é fundamental. A Ataraxia somente surge quando se conta todas as possibilidades e posições sobre os fenômenos. A tranquilidade está em poder levar em conta a dúvida, pois a certeza única só levaria a uma posição irracional ligada a um sentido inexplicável de um mito. A nova forma de viver daria uma garantia a mais para esta Ataraxia, por se tratar de uma forma espiritualizada e livre de se viver. E por ser importante deve garantir a permanência dos requisitos necessários a sua existência contínua e que estão ligados ao pensamento, ciência e conhecimento, a base da sabedoria.

Um outro elemento importante para confirmar a importância do pensamento na convivência comum está nas funções da ciência para Epicuro. Vemos em NIZAN (1977, p.62) que Epicuro apresentava a ciência enquanto uma necessidade originada dos tormentos e medos da morte ou dos meteoros. Caso não existissem estes medos, dificilmente apareceria uma ciência da natureza. Por isso não se pode vencer os medos caso não se encontre a natureza do universo e se mantenha preso às explicações dos mitos.

De nada serviria conquistar a segurança entre os homens se mantivermos ideias confusas sobre as coisas celestes e as coisas subterrâneas e sobre tudo o que existe no universo sem limites.

Um aspecto da comunidade de sábios (jardim), como vimos, está na procura de uma afinidade entre os sábios. SILVA (2003, p.93-94) diz que a amizade e o afeto correspondem a um bem muito maior que qualquer outro na convivência comum. Então, a autonomia do sábio está em uma posição relevante e é fundamental o poder de realização de cada um dentro dos domínios que lhe são próprios. A nova ordem jurídica proposta só tem relevância para a comunidade dos sábios quando esta questão se apresenta diretamente à sua vida, caso contrário, manterá um mundo particular, autárquico, gerado e mantido pela *philia*, negando-a por concepção.

É necessário superar as apreensões duvidosas do mundo para viver bem, e esta nova forma de viver depende da expectativa da amizade, seja como for, mas principalmente na relação com indivíduos que procuram a ciência e o conhecimento, ciência e conhecimento nas noções da época. A diretriz fundamental para a manutenção do modelo de vida por ser a preocupação com as questões da vida.

Aqui temos no primeiro momento a relação da *physis* e *nómos*, aquela do primeiro momento histórico, onde a *physis* não funda nenhum direito natural porque o humano é incompleto, imperfeito por ser finito; a outra, agora, dirá que a *physis* criaria um direito natural porque este seria próprio do desenvolvimento humano. Esta última representa o que o epicurismo define como útil na convivência entre os homens. Por isso se diz que de início, muitas vezes, deve-se trabalhar com alguma forma justa de convivência. Na continuidade SILVA (2003, p.94) diz que em termos práticos, na maioria das vezes é preferível seguir a noção de justiça construída na comunidade na qual se vive para evitar, quando possível, conflitos e perturbações.

A expectativa pela amizade depende das condições colocadas anteriormente, sejam o pensamento e a ciência, mas a vivência dos homens também serve como atividade prática e empírica, e nesse caso, compreensível imediatamente, de que se deve começar a viver com justiça da melhor forma possível.

Em contrapartida, a verdadeira *philia* ou a amizade está ligada à afinidade e não corresponde ao contrato porque ela não impede conflitos mas pretende agregar os iguais em pensamento, vida e perspectivas.

A dimensão da amizade, podemos dizer, é algo diferente e que pela afinidade estabelece um afeto que é próprio do indivíduo. Nesse caso, do sábio que precisa viver e entende o quanto é necessária a verdadeira amizade. Por isso, e novamente, ela não tem um caráter utilitário, mas tem um caráter de conveniência por ser necessária a convivência com outros sábios, a finalidade de existir do Jardim de Epicuro.

Podemos ver esta discussão da seguinte maneira e a partir das citações:

“Nós não temos tanta necessidade da ajuda de nossos amigos, quanto da confiança nesta ajuda” (S.V., 24).

“Nem aquele que busca continuamente seu interesse é um verdadeiro amigo, nem aquele que jamais associa o interesse à amizade, pois um trafica favores para obter benefícios e o outro priva o pensamento de toda boa esperança no futuro” (S.V.,39). (SILVA, 2003, p.96)

A primeira citação está discutindo uma sensação fundamental e que após a necessária verificação e reflexão do pensamento, estabelece a primazia da sensação da amizade que é a sensação da total e verdadeira amizade na cumplicidade dos pensamentos.

A segunda citação é a ideia de equilíbrio realizada pelo pensamento epicurista. Deve-se ter uma mediação na ideia de amizade. Não se deve tornar a amizade uma forma de troca de favores, mas não deve ser totalmente desinteressada, o que seria um absurdo.

Podemos dizer que este propósito é raro pela distância entre a *physis* e a *nómos* colocada pelo social não-epicurista e muito difícil de conseguir em meio aos graves problemas do mundo e que apenas o sábio pode definir:

O propósito da amizade é o de ser, na prática, a comunhão de uma mesma filosofia. Neste sentido, é íntima a relação entre a amizade e o bem, que é o prazer, pois, dentre outras coisas, a amizade mostra-se isenta de paixões, tais como ódio, o rancor e a veneração. Além disso, a amizade não cumula em reação, pois é expressão de união e equilíbrio entre os homens que se afinam mutuamente, pela natureza de caráter e sabedoria. (SILVA, 2003, p.97)

Existe uma inversão dos valores aristocráticos e estabelece algo muito mais importante que a autarquia do cidadão perante o domínio público e de debate da antiga Pólis ou da sujeição do súdito perante o imperador. Agora o mais importante é a verdadeira autarquia de qualquer indivíduo que tem livre acesso para ser sábio.

“O homem bem-nascido se dedica principalmente à sabedoria e à amizade: dois bens, dos quais um é mortal, e o outro imortal” (S.V.,78). (SILVA, 2003, p. 97)

Por que a sabedoria seria mortal e a amizade seria imortal? A sabedoria é o compromisso individual daquele que é finito e morre, e a morte é a dissociação dos átomos. A amizade é o princípio físico epicurista da composição ou do composto atômico na vida social, mas a associação de tudo no mundo é um princípio da *physis* então não pode se dissociar porque a noção de amizade dos átomos é a própria *arkhé*.

Como observamos anteriormente, não é o caráter utilitário e contratual que estabelece à verdadeira amizade, mas o compartilhar das idéias e do pensamento; a afinidade natural entre sábios, ou seja, uma nova isonomia.

Agora verificamos a característica da Felicidade como realização desta amizade epicurista:

Por isso o bem supremo consiste numa duradoura sensação de bem-estar, incompatível não somente com os prazeres turbulentos, nervosos ou grosseiros, mas também com aqueles ligados ao que hoje chamamos a “fogueira das vaidades”, como a exibição de riquezas, a glória, o sucesso político ou intelectual, e outros análogos que tanto fascinam os deslumbrados de ontem e de hoje. Mas a felicidade não é a somatória de todos os prazeres de que logramos desfrutar menos todas as dores que não conseguimos evitar, e sim, como explicou ao discípulo Menequeu, uma certa qualidade de vida: “Assim como dos alimentos (o sábio) não deseja a porção mais abundante de todas, mas a mais agradável, do tempo deseja desfrutar não o mais longo e sim o mais propício”. (MORAES, 1998, p.68-69)

A Felicidade só pode ser conseguida com uma postura ética que tenha como base a compreensão das relações entre as sensações, os objetos e as coisas do mundo. Assim, sabendo que nem todos os prazeres podem trazer a Felicidade, sabe-se que a mais alta satisfação que se possa ter seria a afinidade entre iguais no Jardim Epicurista.

Aqueles que vivem da *arché* da união, vivem de acordo com o princípio da *physis* e consequentemente é feliz pela realização maior encontrada.

Quais seriam as divergências com relação a essa opinião?

Atacado de um lado pelo moralismo espiritualista, que o acusava (e continua acusando até hoje, como mostra o significado banal do termo epicurista) de apologista dos prazeres vulgares e grosseiros, o filósofo do Jardim recebeu, de outro lado, irônicas críticas por parte de Aristipo e discípulos da corrente dos cirenaicos. Sustentando que o prazer está sempre na atividade, no movimento, e que o bem supremo consiste na somatória dos prazeres de que logramos desfrutar, ironizaram a concepção epicurista da ataraxia, isto é, de que a condição fundamental da felicidade consiste na “eliminação daquilo que traz sofrimento”, chamando-a de “estabilidade do morto”. Não compreenderam que, ao considerar como prazer fundamental o sereno equilíbrio da alma, Epicuro estava supondo que viver é um bem e que, portanto, para ser boa, basta que a vida não seja demasiado perturbada por dores e sofrimentos. (MORAES, 1998, p.69)

A somatória constante de prazeres não é possível ser infinita e quanto menos pode ser dividido de igual maneira entre os indivíduos em uma comunidade. Princípio oposto dos limites de combinação dos átomos de Epicuro. Além disso, esta somatória levaria àquilo que já foi dito, ou seja, somar constantemente prazeres ou criar prazeres em uma quantidade maior do que já existem o que seria criar prazeres inexistentes e que se fundamentam na impossibilidade de um equilíbrio e estabilidade futuros.

Como é discutida a questão da cultura ou a segunda natureza e seus excessos e simulacros?

Lembra PEROZZO (2008, p.108-109) que o grande problema, levantado por Epicuro, é de que a chamada Cultura ou a Segunda Natureza, não se coloca como algo a mais, criada pelos homens e em conformidade com a natureza primeira, mas à ilimitada e incontrolável exigência da Cultura em querer ter e conseguir acima de suas possibilidades. Isto levaria a uma compreensão equivocada do indivíduo, pois ela estaria relacionada aos valores inalcançáveis da Cultura. As sensações e o seu entendimento perderiam a autarquia perante o acúmulo desenfreado desta Cultura.

Ao mesmo tempo, é identificado o papel da palavra, da filosofia e da natureza nesta nova perspectiva de vida:

Dizer que o remédio para a infelicidade encontra-se inicialmente nas palavras significa afirmar, não a força das palavras na arquitetura das convenções, mas a possibilidade de elas servirem à filosofia, e nessa serventia, levarem o homem ao autoconhecimento: à mensura dos limites, onde vigora a liberdade humana, a mesma que possibilita o engano ou às perdas das primeiras referências sensoriais também a única capaz de assumir a responsabilidade de reconciliar as duas naturezas. (PEROZZO, 2008, p.110)

O papel da palavra, neste caso, para a filosofia epicurista é importante porque servem para identificar as coisas e estabelecer as suas relações com o mundo. A palavra institui as convenções sociais, mas a palavra por si só não basta porque ela expressa o que for, e mais ainda se dela se tira todos os sentidos necessários como debate e conflito de idéias e interesses antagônicos em uma sociedade.

É necessário reconciliar as duas naturezas e para isso a palavra a partir da filosofia pode tentar garantir este novo desafio que não passa por qualquer ilusão da retórica ou dialética do cidadão.

O debate desnecessário é o movimento no sentido de um mover de coisas não existentes, é o não ser.

Novamente verificamos o que foi dito sobre o elemento fundamental da segurança e pode se ter a ideia da sensação do que se é ou a ideia do que se tem, agora sim, da amizade epicurista como muito superior ao caráter utilitário e contratual:

Nada poderia melhor traduzir essa reconciliação do que o sentimento de um profundo e completo bem-estar, o que reforça a identificação do “bem primeiro e inerente ao ser humano”, ao prazer. Contudo, não se trata de qualquer prazer. O prazer é o maior dos bens quando admite o repouso, porque é o prazer que repousa em sua própria completude. Ele corresponde a um estado, de corpo e alma, onde não há falta. A falta leva o homem ao movimento, pois é preciso sair em busca daquilo que, não se tendo, provoca um sentimento- normalmente doloroso- de incompletude. (PEROZZO, 2008, p.110)

Mais à frente vemos que não há nada de errado em se procurar novas experiências e trocas, experimentando os prazeres e as dores enquanto sensações do mundo, aliás, ela é a base da filosofia epicurista:

A princípio, nada existe de errado no fato do homem se colocar em movimento no mundo, experimentando as mais diversas trocas com o mesmo, trocas estas que sempre envolvem os sentidos e, portanto, experiências de prazer e dor, em suas mais variadas gradações. Essas experiências tornam-se de grande interesse para a filosofia porque, através delas, pode-se acompanhar a delicada trajetória humana em busca de plenitude. Segundo a compreensão epicurista, se durante esta busca- por sentido e justificação do viver, não houver um cuidado quanto à distinção entre os bens naturais e os convencionais, e o valor agregado a cada um deles, todo esse empreendimento dificilmente será recompensado; ao contrário, ele, provavelmente, será revertido em sofrimento. (PEROZZO, 2008, p.110)

A questão é encontrar a medida ou o justo equilíbrio entre os bens naturais e os bens convencionais para que, sabendo o valor agregado de cada um, se possa decidir pelo mais favorável e mais adequado ao homem enquanto um bem ou felicidade:

Contudo, como já dito, não existe nada de errado em que os homens estejam em movimento ou em interação com o mundo, deleitando-se com os sabores, cores e sons agradáveis, que tiverem a oportunidade de conhecer e, ao mesmo tempo, ressentindo-se das experiências amargas que, certamente, também experimentarão. Os demais prazeres, os quais não correspondem ao prazer catástemático, não são considerados ruins em si mesmos, por Epicuro. A questão é que, por eles sempre envolverem movimento, ou ainda, por dependerem sobremaneira da relação de um homem, normalmente carente, com o mundo ao seu redor, com muita facilidade ou frequência, esse prazeres tornam-se motivo de ansiedade, frustração e sofrimento. (PEROZZO, 2008, p.111)

Os prazeres não são ruins porque eles são sensoriais e do nosso corpo, o nosso corpo jamais poderia ser ruim em si. Eles se tornam ruins e maus porque ainda não conseguindo a vida sábia do autoconhecimento, autarquia e da autonomia, pode-se submeter a todos os problemas oriundos da incompreensão e dos interesses totalmente desnecessários por não fazerem parte da *physis* e apenas criar problemas e infelicidades aos homens.

Sobre o aprendizado da autarquia ou o entendimento com relação à natureza das coisas do mundo e sua existência e a sua questão ética adjacente, vemos como a administração dos prazeres e dores inevitáveis, mas contornáveis e

suportáveis representa um ponto fundamental a partir da noção de liberdade em Epicuro:

Tudo aquilo que é natural é fácil de obter. Difícil é viver subordinado às carências cultivadas pela sociedade. O aprendizado da autarquia remete o homem à sua condição livre: “o fruto maduro da autarquia é a liberdade”. É preciso estar livre para ser tomado pela felicidade. Livre do medo de que a natureza traga mais perigos ou ameaças, que segurança e tranquilidade. Livre dos desejos vãos e insaciáveis. Livre para resgatar toda a simplicidade dos átomos e viver serenamente. (PEROZZO, 2008, p.114)

A proposta de liberdade e autarquia do indivíduo no epicurismo é mais que simplesmente decidir e agir sobre os problemas do mundo a partir do sensível. É entregar-se ao mundo como ele é; inevitável e insuperável porque ele se compõe daquilo que é mais compreensível possível a partir do atomismo que explica a *physis* como o todo que nada se perde e nada se cria. Ele é também aquilo que é sensível e possível pelo corpo, local físico de fácil verdade, mas que totalmente imerso no mundo material, precisa de esclarecimento sobre o que vê.

Nesse sentido, buscamos aqui problematizar as questões sobre o indivíduo no coletivo, a formação humana a partir da sua soberania, esclarecimento e liberdade, mas principalmente, esclarecer os caminhos que o epicurismo propõe para alcançar a liberdade pessoal e autarquia.

CONCLUSÃO

Buscamos justificar o debate sobre os conceitos de *physis* e *nómos* para a formação humana e apresentar o surgimento da noção de indivíduo, mais exatamente a autarquia e a liberdade do indivíduo na concepção do Jardim. Essa nova forma de viver nos dá a oportunidade de visualizar um contraste do período democrático e helenístico e diferenciar a noção de homem nesta fase com a noção de soberania do indivíduo em Epicuro.

A procura de um Bem Comum e da Felicidade a partir da temática do indivíduo surge em meio ao declínio dos valores clássicos do cidadão e dos excessos de poder na forma da centralização política. Assim, para exercer a sua soberania, o homem deve se re-formar; tornar-se prudente e sábio porque, caso contrário, não encontraria a segurança e a tranquilidade necessária para decidir sobre a sua felicidade. A proposta de Epicuro visa conhecimento a partir da filosofia e da ciência, encontrando aquilo que mais se assemelha ao bem estar e satisfação pessoal, que seria a própria alegria e contentamento de se deixar levar pela segurança e tranquilidade da afinidade e da amizade com aqueles que realmente dividem idéias e pensamentos, fonte infinita de comunhão e de convivência na sabedoria.

Por fim, buscamos demonstrar a importância da formação do indivíduo que visa à autarquia e a liberdade como modo de vida neste novo contexto histórico e social.

REFERÊNCIAS

- BENOIT, Hector. **A noção de physis nos últimos livros do Diálogo Leis**. Revista de E. F. e H. da Antigüidade, Cps/Bsb, nº 22/23, jul. 2006/jun. 2007, pp. 77-99. Disponível em <<http://www.antiguidadeonline.br>>.
- BRAATZ, Jean Dionísio. **O Pensamento Ético em Epicuro**, Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação Stricto Sensu – Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2007.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles** – Volume I, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- COLEÇÃO OS PENSADORES. **História da Filosofia**. São Paulo, Editora nova Cultural, 1999.
- EPICURO. **Antologia de Textos**, São Paulo, Abril Cultural, 1985.
- MORAES, João Quartim de. **Epicuro – Máximas Principais**. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução da UNICAMP, Campinas, nº13, novembro de 2006.
- _____. **Epicuro – As luzes da Ética**, São Paulo, Editora Moderna, 1998.
- NIZAN, Paul. **Os Materialistas da Antigüidade**, Lisboa, Editorial Estampa, 1977.
- PEROZZO, Carla Cristina. **Um estudo sobre a Carta a Meneceu: A Felicidade na Filosofia Epicurista**, Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação de Filosofia do Instituto de Ciências Sociais e Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da Filosofia – Antigüidade e Idade Média** – Volume I, São Paulo, Editora Paulus, 1990.
- SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro: Sabedoria e Jardim**, Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.
- VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**, São Paulo, Bertrand Brasil, 1992.