

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A NOÇÃO DE *παρ' ἡμᾶς* NA FILOSOFIA DE EPICURO:
O QUE PODE UM HOMEM?

Renato dos Santos Barbosa

NATAL/RN
2020

RENATO DOS SANTOS BARBOSA

A NOÇÃO DE *παρ' ἡμᾶς* NA FILOSOFIA DE EPICURO:

O QUE PODE UM HOMEM?

THE NOTION OF παρ' ἡμᾶς IN EPICURUS' PHILOSOPHY:

WHAT CAN A MAN DO?

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível superior (CAPES) – Brasil – Código de Financiamento 001. *This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Brasil – Finance Code 001*

Orientador: Prof. Dr. Markus Figueira da Silva

NATAL/RN
2020

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas – SISBI Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA

Barbosa, Renato dos Santos.

A noção de par'hemâs na filosofia de Epicuro: o que pode um homem / Renato dos Santos Barbosa. - 2020.
157f.: il.

Tese (doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019. Natal, RN, 2020..
Orientador: Prof. Dr. Markus Figueira da Silva.

1. Epicuro - Tese. 2. Par'hemâs - Tese. 3. Liberdade - Tese.
4. Necessidade - Tese. 5. Acaso - Tese. I. Silva, Markus Figueira da. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 1

RENATO DOS SANTOS BARBOSA

A NOÇÃO DE *παρ' ἡμᾶς* NA FILOSOFIA DE EPICURO

O QUE PODE UM HOMEM?

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN (PPGFIL) como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 11 de outubro de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva

(Orientador/Presidente – UFRN)

Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra

(Membro externo – UFS)

Prof. Dr. Olimar Flores Júnior

(Membro externo – UFMG)

Prof. Dr. Antônio Júlio Garcia Freire

(Membro externo – UERN)

Prof. Dr. Edrisi de Araújo Fernandes

(Membro interno - UFRN)

NATAL/RN

2020

Aos que não encontram lugar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Gecilda e Gilmar, por toda a vida. Ao meu irmão, Ricardo, pelos encontros reconfortantes. Ao Prof. Me. Everton Oliveira, vulgo Timboo, irmão das almas, pela amizade e conversas indispensáveis, um adorador da terra. À Clarissa Guerra que me deu forças perto e também de longe, minha amiga. Ao meu amigo Vitor Hugo pela convivência e *φιλία* dignas de um epicurista. Ao meu amigo Allan Costa, um espírito antigo. Ao meu amigo Matheus Costa (pajé) pelos momentos de felicidade em sua companhia. Ao Me. Ricardo Gentil pela amizade, cuidado e preocupações sinceras. À Prof. Dra. Joicy Galvão pelos momentos de leve tranquilidade em sua companhia, serena amizade. Ao Prof. Dr. Patrick Terrematte pela amizade e apoio constantes. À CAPES pela concessão da bolsa de doutorado, indispensável à realização da pesquisa. Ao meu orientador, prof. Dr. Markus Figueira da Silva, de quem eu não saberia contar as vezes em que mostrou sua amizade ao longo desses anos de orientação. À prof. Dra. Fernanda Bulhões pela amizade e orientações desde a graduação. Ao prof. Dr. Edrisi Fernandes pelas leituras sempre atentas dos meus textos e preciosas correções. Ao Prof. Dr. Olimar Flores pelas sugestões e cuidado com que me apresentou os pontos em que deveria atentar para a correção da língua grega. Ao Prof. Dr. Cícero Bezerra por recomendar a reordenação dos tópicos. Ao Prof. Dr. Antônio Júlio com quem tive oportunidade de conversar sobre Epicuro e Lucrecio. Ao Me. Miguel, pelas leituras em grupo, demonstração de amizade, realizadas na graduação e no início do doutorado em filosofia. Ao Prof. Dr. Everton Rocha pela inspiração no início do estudo da filosofia de Epicuro. E à Ma. Pollyanna Barros que passou a maior parte do período de escrita compartilhando a vida comigo e foi compreensiva em muitos momentos.

Pontevín é um dos grandes discípulos de Epicuro: inventa e desenvolve suas ideias apenas porque isso lhe dá prazer. (Milan Kundera)

RESUMO

Para Epicuro de Samos, *παρ' ἡμᾶς* (nosso poder) designa o poder humano de conhecer, deliberar e agir livremente. A noção de *παρ' ἡμᾶς* distingue fundamentalmente o atomismo epicurista do atomismo pré-socrático, sendo fator indispensável para a construção da filosofia de Epicuro. Esta tese é produto da interpretação da filosofia epicurista a partir da análise dos textos gregos de Epicuro, discípulos, doxógrafos e pesquisa bibliográfica. O objetivo deste trabalho é apresentar uma interpretação do epicurismo a partir da noção de *παρ' ἡμᾶς* enquanto componente de suas bases, delimitando seu sentido, aspectos e o uso que dela faz Epicuro na estruturação de seu pensamento. Dividida em três capítulos, a tese começa por destacar os sentidos, aspectos e relevância da noção de *παρ' ἡμᾶς* no epicurismo. O segundo capítulo trata da função primordial que *παρ' ἡμᾶς* assume na reformulação do atomismo pré-socrático e de como essa noção articula as partes da filosofia de Epicuro em um conjunto coerente. Por fim, enfatiza-se o papel das noções de limite, ilimitado e variação para a compreensão das distinções enunciadas por Epicuro entre acaso, necessidade e *παρ' ἡμᾶς*. Conclui-se que as considerações epicuristas sobre o poder cognitivo, deliberativo e causal do homem integram o fundamento da crítica dos epicuristas aos primeiros atomistas e são o ponto de partida e fator articulador das partes da filosofia de Epicuro.

Palavras-chave: Epicuro, *παρ' ἡμᾶς*, Liberdade, Necessidade, Acaso.

ABSTRACT

The Epicurean $\pi\alpha\rho' \acute{\eta}\mu\tilde{\alpha}\varsigma$ (our power) signifies the human power to know, deliberate and act freely. The notion of $\pi\alpha\rho' \acute{\eta}\mu\tilde{\alpha}\varsigma$ separates fundamentally the Epicurean atomism from Pre-Socratic atomism and is a requisite for the Epicurean elaborations. This thesis is an interpretation of Epicurean philosophy, starting by an analysis of Epicurean texts and bibliographic research. The aim of this work is to show an interpretation of Epicureanism starting from the notion of $\pi\alpha\rho' \acute{\eta}\mu\tilde{\alpha}\varsigma$ as a basic component of Epicurus' thoughts, presenting its meaning, aspects and function in Epicurus' doctrinal set. This thesis is divided into three chapters and starts emphasizing the meaning, aspects and relevance of Epicurean $\pi\alpha\rho' \acute{\eta}\mu\tilde{\alpha}\varsigma$. The second chapter considers the primordial function of $\pi\alpha\rho' \acute{\eta}\mu\tilde{\alpha}\varsigma$ in the reformulation of Pre-Socratic atomism and how this notion articulates the parts of Epicurean philosophy. Lastly, the notions of limit, unlimited, and variation, are highlighted for assimilation of the distinctions enunciated by Epicurus between chance, necessity, and $\pi\alpha\rho' \acute{\eta}\mu\tilde{\alpha}\varsigma$. In conclusion, the Epicurean appreciation about the cognitive power, deliberative, and causal power, integrates the basis of Epicurean criticism of the first atomists, and are the starting point and articulating factor of the parts of doctrine.

Keywords: Epicurus, $\pi\alpha\rho' \acute{\eta}\mu\tilde{\alpha}\varsigma$, Freedom, Necessity, Chance.

RÉSUMÉ

Pour Épicure de Samos, *παρ' ἡμᾶς* (notre pouvoir) signifie la puissance humaine de connaître, délibérer et agir librement. La notion de *παρ' ἡμᾶς* différencie essentiellement l'atomisme épicurienne de l'atomisme présocratique, composant indispensable pour la production de la philosophie d'Épicure. Cette thèse est le résultat de l'interprétation de la pensée épicurienne à partir de l'analyse des textes grecs d'Épicure, des disciples, doxographes, et de recherche bibliographique. Le but de cette travail est présenter une interprétation de l'épicurisme à partir de la notion de *παρ' ἡμᾶς* comme composant des bases de la philosophie épicurienne, en délimitant sa signification, caractéristiques et l'usage selon Épicure. Cette thèse est divisé en trois chapitres et commence par souligner le sens, l'aspects et la pertinence de la notion de *παρ' ἡμᾶς* dans l'épicurisme. Le second chapitre abord la fonction primordiale que *παρ' ἡμᾶς* tient dans la reformulation de l'atomisme présocratique et comment il articule les parties de la philosophie épicurienne. Enfin, le troisième chapitre souligne le rôle des notions de limite, l'illimité et variation pour l'entendement des distinctions énoncées par Épicure entre hasard, nécessité et *παρ' ἡμᾶς*. En conclusion, les considérations épicuriennes sur le pouvoir cognitif, délibératif et causal de l'homme intègrent la critique des épicuriens aux premiers atomistes et constituent le point de départ et le facteur articulant des parties de la philosophie d'Épicure.

Mots-clés: Épicure, *παρ' ἡμᾶς*, Liberté, Nécessité, Hasard.

LISTA DE ABREVIÇÕES

- Adv. Math.* - *Adversus Mathematicus*, SEXTO EMPÍRICO
Arr. - *Opere*, ARRIGHETTI
DL - *Vidas e doutrinas dos Filósofos Ilustres (Vidas)*, DIÓGENES LAÉRCIO
DK - *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, DIELS & KRANZ
DRN - *De Rerum Natura*, LUCRÉCIO
Gen. Corr. - *Da geração e da corrupção*, ARISTÓTELES
Hdt. - *Carta a Heródoto*, EPICURO
L-S - *The Hellenistic philosophers*, LONG & SEDLEY
Men. - *Carta a Meneceu*, EPICURO
MP - *Máximas Principais*, EPICURO
Nat. - *Sobre a Natureza*, Περὶ Φύσεως, EPICURO
Pap. Herc. - *Papiros Herculenses*
Pith. - *Carta a Pithocles*, EPICURO
S.V. - *Sentenças Vaticanas*, EPICURO
Us. - *Epicurea*, USENER

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. A FILOSOFIA DE EPICURO: UMA φυσιολογία DO CORPO.....	21
1.1 Os sentidos de παρ' ἡμᾶς na filosofia de epicuro.....	25
1.1.2 Poder ser Livre.....	26
1.1.3 παρ' ἡμᾶς e a escolha deliberada.....	27
1.1.4 O aspecto causal de παρ' ἡμᾶς.....	28
1.2 Poder conhecer.....	30
1.2.1 O método do saber (O <i>kanôn</i> de Epicuro).....	31
1.2.2 Indício para a contestação do necessitarismo.....	37
1.2.3 Diferença entre as noções de παρ' ἡμᾶς e πρὸς ἡμᾶς.....	42
1.3 O alcance do pronome “nós”.....	46
1.3.1 A (in)definição de ἄνθρωπος.....	49
1.3.2 O que significa a pergunta: o que pode um homem?.....	55
2. POR UMA VISÃO DE CONJUNTO: παρ' ἡμᾶς A SERVIÇO DA COERÊNCIA DA FILOSOFIA DE EPICURO.....	63
2.1. O atomismo Pré-socrático do ponto de vista epicurista.....	63
2.1.1 A αἴσθησις de Epicuro e a invalidação do fenômeno por Demócrito.....	65
2.1.2 Contra Demócrito: limite da variedade das formas atômicas.....	69
2.1.3 O acréscimo da propriedade do peso (βάρος).....	72
2.1.4 Partes mínimas.....	74
2.1.5 Τὰ φαινόμενα: παρ' ἡμῶν e μετεώροις.....	75
2.1.6 O tecido grosso (πύκνωμα).....	79
2.2 O uso de παρ' ἡμᾶς na crítica ao necessitarismo.....	81
2.2.1 A relação entre παρ' ἡμᾶς e as noções de φαινόμενα, φαντασία e ἐνάργεια.....	82
2.2.2 Παρ' ἡμᾶς como base nos argumentos contra cétricos e necessitaristas.....	84
2.2.3 A auto-refutação dos adversários.....	93
2.2.4 O argumento linguístico de Epicuro.....	95
2.2.5 O argumento pragmático de Epicuro.....	97
3. O LUGAR DO HOMEM NA φύσις: OS LIMITES QUE SEPARAM O ACASO, A NECESSIDADE E O παρ' ἡμᾶς.....	99
3.1 A noção de limite: a poética da filosofia epicurista.....	100
3.2 Limite, ilimitado e variação entre as camadas do real.....	104
3.2.1 O nível do κόσμος.....	105
3.2.2 O nível dos átomos e vazio.....	107
3.2.3 O nível do todo (τὸ πᾶν).....	108
3.3 A necessidade, o acaso e o poder do homem.....	110
3.3.1 Necessidade (ἀνάγκη).....	111
3.3.2 Sobre o destino.....	120
3.3.3 Acaso (τύχη).....	125
3.3.4 O lugar de παρ' ἡμᾶς na Ética de Epicuro.....	130
CONCLUSÃO.....	142
BIBLIOGRAFIA.....	145

INTRODUÇÃO

A questão sobre os limites do poder do homem assume características particulares quando feita à luz da filosofia de Epicuro (341-270 a.C). O que há de específico nessa pergunta é condensado na noção de παρ' ἡμᾶς (transl. *par'hemâs* = nosso poder) e a resposta para ela dá forma ao pensamento de Epicuro, justificando as posturas em relação ao atomismo precedente e às escolas filosóficas contemporâneas ao Jardim. A noção de παρ' ἡμᾶς se refere ao potencial humano para o conhecimento, para a deliberação e para ser causa responsável por acontecimentos no mundo. Em outras palavras, pode-se dizer que παρ' ἡμᾶς é o poder que o indivíduo tem para conhecer a natureza e para agir livremente.

Não se trata de investigar extensivamente o que o homem pode fazer, mas de dar conta das capacidades fundamentais que permitem ao homem se realizar. A pergunta também não se restringe ao que o sábio pode fazer por sua sabedoria, mas ao que um homem pode fazer como condição para se tornar sábio. Sem o potencial para o conhecimento, para deliberar sobre o que escolher e rejeitar, nem para agir como causa responsável, não existe sabedoria, nem autarcia, nem liberdade verdadeira. Tampouco o bem pode ser alcançado sem essas qualidades.

Perguntar o que é possível ao homem pressupõe a consideração dos seus limites. Assim como Hesíodo¹, de quem Epicuro quando jovem desejou saber o significado que dava aos caos², percebeu os limites que separam o divino do humano, Epicuro distingue

1 Vale mencionar a organização do mundo dos mortais que faz Hesíodo em o Trabalho e os dias. Cf. HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. 3^a ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

2 Cf. DL, X, 2

o que cabe ao homem conhecer e realizar do que lhe escapa provisória e também terminantemente.

Epicuro é um φυσιολόγος (pesquisador da natureza) assim como os filósofos chamados de Pré-socráticos e, como tal, se debruça sobre os fenômenos físicos. Entretanto, o filósofo do Jardim investiga os limites do conhecimento humano, motivo pelo qual delinea um conjunto de critérios e métodos chamados posteriormente pelos discípulos de Canônica. Se por um lado não se pode saber de tudo, por outro o conhecimento não é vedado ao homem. É possível conhecer a φύσις.

O pensamento de Epicuro realiza o sentido da amizade ao saber, ao invés daquele que se lança sobre um saber a ser dominado ou daquele que julga impossível saber qualquer coisa. Assim como numa relação de amizade, o saber é conquistado por meio de concessões feitas em cada situação da investigação da natureza. Métodos, critérios e exercícios são necessários para que o homem entenda o modo da natureza se mostrar. A filosofia de Epicuro não faz do homem um senhor sobre a natureza, mas com ela estabelece uma relação dialógica na tentativa de persuadi-la através de práticas que fazem o homem se assenhorear de si³.

A sabedoria de Epicuro é uma φιλοσοφία, postura de quem se aproxima amigavelmente do saber, que se exercita constantemente na reflexão e na prática, acessível a jovens e anciãos que anseiam pela saúde da alma⁴. Começa pela investigação dos limites do potencial humano: até onde se pode conhecer? O quanto é impossível saber? Há liberdade para agir a partir de si mesmo? A necessidade e o acaso podem ser aplacados? Esse caráter do pensamento de Epicuro, sua postura básica, se condensa na

3 Cf. *S.V.*, 21

4 Cf. *Men.*, § 122

delimitação do poder do homem. O que se pode fazer determina até onde a filosofia pretende ir, dando-lhe um horizonte de possibilidade sem o qual ela resulta no mito e em opiniões vazias.

O *παρ' ἡμᾶς* expressa o que pode o homem, as ferramentas que possui, fundamentais para se alcançar uma vida autárquica, livre e boa. Sem a ideia de *παρ' ἡμᾶς* tanto a *φυσιολογία* quanto a ética careceriam de explicações concernentes ao potencial do homem para conhecer – negado pelos céticos – e para agir de modo responsabilmente deliberado e livre, i.e., agir a partir de si na produção de eventos no mundo sem influências extrínsecas, sejam elas do acaso, necessidade ou destino – ideia negada pelos estoicos e por Demócrito de Abdera.

Nesta tese se apresenta o sentido e o papel da noção de *παρ' ἡμᾶς* no pensamento de Epicuro e como ela serve de chave para a compreensão das peculiaridades do epicurismo em confronto com o atomismo Pré-socrático e com as outras escolas contemporâneas a Epicuro.

Os pontos em que o epicurismo se diferencia das escolas que lhe são contemporâneas, bem como do pensamento dos atomistas precedentes, são abordados sem que seja feita uma apresentação direta desses pensamentos que conflitam com as ideias de Epicuro. Isso não impede, entretanto, que os pensamentos conflitantes sejam apresentados a partir da perspectiva epicurista. Textos de autores que mencionam a filosofia de Epicuro, como os de Galeno, Cícero, Sêneca, Sexto Empírico, Eusébio, notadamente pertencentes a outras escolas e influências, são citados com o propósito de iluminar ou apenas confirmar certas preocupações vigentes no epicurismo. O ponto central deste trabalho é, assim, a apresentação do sentido e papel da noção de *παρ' ἡμᾶς*

no pensamento de Epicuro e de como a partir dela o epicurismo desenvolve suas particularidades em relação aos pensamentos dos outros atomistas e escolas que lhe são contemporâneas.

O texto é dividido em tópicos e subtópicos articulados para reconstruir o pensamento de Epicuro em torno da noção de *παρ' ἡμᾶς*. As partes menores, os subtópicos, detêm a unidade necessária para a sua compreensão particular, mas viabilizam também a compreensão de cada tópico e de cada um dos capítulos. Como sentenciava Epicuro, “tanto o discurso breve quanto o longo tendem para o mesmo⁵” (*S.V.*, 26). A comunicação é o fim que se espera de todo discurso, conciso ou longo. Espera-se de cada parte que se baste comunicativamente e que contribua para a compreensão integral da tese de modo coerente. Epicuro escreveu máximas e sentenças, cartas curtas, mas também grandes obras como o *Περὶ φύσεως* (*Sobre a Natureza*) em 37 livros⁶. Em todas as partes de seus textos, Epicuro preza pela clareza do estilo e também a recomenda aos seus discípulos, “de maneira a não deixar tudo incerto e não ter de ficar explicando tudo até o infinito, ou então usar palavras destituídas de sentido⁷” (*Hdt.*, § 37). O modelo atomista de compreensão da realidade se estende às comunidades humanas, formadas por indivíduos autárquicos e também ao estilo de escrever: unidades básicas de comunicação que articuladas formam um pensamento complexo.

Sendo assim, a abordagem da noção de *παρ' ἡμᾶς* exige uma divisão básica no seu tratamento. Os aspectos relacionados ao sentido de *παρ' ἡμᾶς* se dividem em dois grupos: os relativos à liberdade e os relativos ao conhecimento. Por isso, no primeiro capítulo esses aspectos são abordados em dois tópicos: Poder ser livre e Poder conhecer. No

5 Em grego: ὁ πολὺς λόγος καὶ ὁ βραχὺς εἰς τὸ αὐτὸ συντείνει.

6 Cf. DL, X, 27

7 Em grego: καὶ μὴ ἄκριτα πάντα ἡμῖν <ἴη> εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύουσιν ἢ κενὸς φθόγγους ἔχωμεν.

primeiro tópico são tratados os aspectos da deliberação e da ação responsável. No segundo se trata da possibilidade do conhecimento e, por extensão, de como *παρ' ἡμᾶς* é utilizado por Epicuro em seus métodos gnosiológicos.

A noção de *παρ' ἡμᾶς* se refere à liberdade e ao conhecimento, mas se distingue em aspectos mais específicos: do lado da liberdade figuram a deliberação e a ação responsável e do lado do conhecimento aparece o poder cognitivo do homem, i.e., a possibilidade de conhecer. Não se deve estranhar que haja um aspecto cognitivo envolvido na questão do *παρ' ἡμᾶς* e em estreita relação com a ideia de liberdade, visto que seria difícil supor que uma ação resultante de deliberação fosse desprovida da capacidade para conhecer o mundo.

Esta tese é composta por três capítulos que tratam de maneira geral do sentido de *παρ' ἡμᾶς* no pensamento de Epicuro, da crítica aos primeiros atomistas com base na noção de *παρ' ἡμᾶς* e, por fim, das distinções operadas em razão dos limites naturais entre necessidade (*ἀνάγκη*), acaso (*τύχη*) e o “nosso poder” (*παρ' ἡμᾶς*). O que resulta dessa exposição é uma compreensão mais aprofundada da ideia de liberdade na filosofia de Epicuro.

O percurso escolhido para a sequência dos capítulos e tópicos pretende espelhar um possível caminho tomado por Epicuro na composição das ideias de “nosso poder” e liberdade. Tal direção passa pela compreensão de *παρ' ἡμᾶς*, pelas discordâncias em relação ao atomismo precedente e pelo delineamento da filosofia de Epicuro que resulta dessas duas etapas.

No primeiro capítulo, que começa com a caracterização da filosofia de Epicuro como uma *φυσιολογία* do corpo, tópico que mostra a singularidade do atomismo

epicurista, são apresentadas algumas particularidades de *παρ' ἡμᾶς* e também o modo como o homem é entendido por Epicuro relativamente ao “poder” que é “nosso”. Quem é esse homem que tem poder e qual o alcance dessa noção de homem? Nesse ínterim é explicado o significado da pergunta que compõe o título a tese: “o que pode um homem?”. Aqui também se trata da distinção, para evitar equívocos, entre a mais conhecida expressão *πρὸς ἡμᾶς* e a expressão *παρ' ἡμᾶς* que serve de tema para este trabalho.

O segundo capítulo se ocupa da função de *παρ' ἡμᾶς* como fator de coerência para o pensamento de Epicuro e da crítica ao necessitarismo do atomismo precedente. Para tanto, o texto trata de detalhes do atomismo de Epicuro, os quais se justificam quando considerados sob a luz da noção de *παρ' ἡμᾶς*, que sublinham as diferenças entre a *φυσιολογία* operada no Jardim e aquela dos Pré-socráticos Leucipo e Demócrito. Essas diferenças são apresentadas e reunidas com a intenção de mostrar que elas se dão em razão do acréscimo da noção de *παρ' ἡμᾶς* como uma das bases do pensamento de Epicuro. O conjunto da filosofia de Epicuro é entendido como uma massa densa, coerente, estruturada a partir de *παρ' ἡμᾶς*. Os tópicos finais deste capítulo se concentram na interpretação dos argumentos de Epicuro contra céticos e necessitaristas presentes nos fragmentos do *Περὶ φύσεως* (*Sobre a Natureza*).

Por fim, o terceiro e último capítulo estuda, por meio da ideia de limite (*πέρας*), as distinções entre acaso, necessidade e o *παρ' ἡμᾶς*. Começa por uma interpretação que aproxima a ética de Epicuro a uma poética cuja ideia norteadora é a noção de limite. O capítulo se desenvolve na direção da leitura que entende distinções de âmbitos da *φύσις*, bem como da atuação delimitada de cada força natural segundo a ideia de *πέρας*. Esta tese

termina com a caracterização das noções de acaso, destino, necessidade e a respeito do lugar de *παρ' ἡμᾶς* entre as noções centrais da ética de Epicuro.

A abordagem de *παρ' ἡμᾶς* pressupõe um assunto caro à filosofia de Epicuro: a liberdade. Já chamado de “filósofo da liberdade” (LEWIS, 1975, p. 14), Epicuro trata desse tema em dois níveis. O primeiro se refere ao que é possível ao homem. O segundo, por sua vez, se refere à liberdade experimentada pelo sábio, fruto da autarcia. A noção de *παρ' ἡμᾶς* se inscreve no primeiro nível, enquanto *αὐτάρκεια* e *ελευθερία* se inscrevem no segundo. Esta tese se concentra no primeiro nível, mas não deixa de fazer relações pontuais com o segundo, necessárias para a compreensão do lugar de *παρ' ἡμᾶς* no pensamento de Epicuro.

Não são feitas distinções estanques na abordagem dos assuntos canônicos, físicos e éticos⁸. Mostra-se a coerência do pensamento de Epicuro através do tratamento da noção de *παρ' ἡμᾶς*, cujo alcance passa por todas as partes de sua filosofia. A noção de poder do homem está presente tanto nos textos dedicados à investigação da *φύσις*, sobretudo no *Περὶ φύσεως* (*Sobre a Natureza*), nos textos dedicados à exposição dos métodos canônicos, por exemplo na *Carta a Phítocles*, e também na *Carta a Meneceu*, sabidamente de cunho ético.

Convêm alguns esclarecimentos técnicos a respeito da menção às versões dos textos gregos e latinos e, mais importante, a respeito das traduções e formas em que é possível encontrar a expressão *παρ' ἡμᾶς*. Abaixo seguem breves informações, suficientes para esse propósito.

8 Há quem não distinga a canônica da investigação da natureza (*φυσιολογία*), mas para mostrar o alcance e importância da noção de *παρ' ἡμᾶς* é preferível manter essa distinção.

As citações aos textos gregos de Epicuro e de outros pensadores são acompanhadas de versões do texto original em notas de rodapé. O mesmo acontece com os autores que escreveram em latim, tal como Lucrecio e Sêneca. Termos, expressões ou frases que são centrais para a exposição se destacam em negrito, tanto na versão do texto original quanto na tradução em português no corpo do texto.

Composta pela preposição *παρά* e pelo pronome *ἡμᾶς*, a expressão *παρ' ἡμᾶς* indica literalmente o que está ao nosso lado⁹ em detrimento do que está longe de nós¹⁰. A preposição *παρά* possui sentido semelhante ao *chez*¹¹ da língua francesa, permitindo, assim, traduções conotativas para a expressão. Tradutores como G. Arrighetti (1960), J. Bollack (1975), M. Conche (1977) e R. D. Hicks (1925)¹² usam desta prerrogativa para realizar traduções figuradas, embora não se distanciem da possibilidade de voltar ao sentido literal. Neste trabalho utiliza-se uma das traduções de Arrighetti (1960): “*nostro potere*” (nosso poder)¹³, visto que ela aponta para o caráter conceitual e técnico que *παρ' ἡμᾶς* assume nos textos de Epicuro.

A expressão *παρ' ἡμᾶς* sofre flexão de acordo com a função sintática desempenhada em cada contexto. Nos textos de Epicuro, a forma que mais se apresenta é *παρ' ἡμῖν* (transl. *par'hemîn*), ocorrendo alguns casos de *παρ' ἡμῶν* (transl. *par'hemôn*). Nesta tese, por vezes se utiliza a forma *παρ' ἡμᾶς* para simplificar a exposição, não obstante sejam mencionadas as formas específicas utilizadas por Epicuro nos textos gregos citados em nota de rodapé.

9 Cf. MURACHCO, 2007, p. 533

10 Ou seja, ao lado do homem em detrimento do que está longe do homem.

11 *Παρ' ἐμοί* pode ser traduzido para o francês, sem perda de sentido, por *chez moi*.

12 J. Bollack (1975) traduz por “*de nous*” “*ce qui tient à nous*”; M. Conche (1977) traduz por “*nous même*” e “*notre volonté*”; R. D. Hicks (1925) traduz por “*our own agency*” e “*Our own actions*”.

13 Arrighetti também traduz por “*nostro arbitrio*”

Apesar da expressão *παρ' ἡμᾶς* ter sido mencionada por Diógenes Laércio em relação aos cétricos, não é impossível que tal menção tenha sido uma interpretação de Laércio de um ponto específico do pensamento cético que se assemelha com o emprego que dela faz Epicuro¹⁴. Se for assim, Laércio apenas transpôs uma noção epicurista para falar de uma ideia cética. No caso do ceticismo, o homem não tem poder para conhecer, mas tem poder efetivo para fazer a manutenção da indiferença. Porém, fique dito, não cabe supor que a forma da expressão tenha sido cunhada por Epicuro. Essa é uma expressão do grego antigo tão usada quanto *παρ' ἐμοί* (minha casa).

Porém, observa-se pela leitura dos textos de Epicuro em que a expressão é mencionada que o sentido que Epicuro aplica ao *παρ' ἡμᾶς* é peculiar e desempenha papel fundamental na estruturação de suas ideias e na formação da identidade do atomismo epicurista. Sendo assim, não é relevante que tenha sido o mestre do Jardim o criador da expressão, mas, sim, que tenha emprestado a ela um sentido e um papel indispensáveis para a composição e justificação de sua filosofia.

14 Cf. DL, IX, 108 (Edição de Miroslav Marcovich 2008). A maioria das edições das *Vidas*, como as de Hicks (1925) e Dorandi (2013), trazem a expressão *περὶ ἡμᾶς*.

1. A FILOSOFIA DE EPICURO: UMA *φυσιολογία* DO CORPO

A filosofia de Epicuro procura identificar os limites da natureza por meio dos sentidos e do instrumento de pensar (*λογισμός*): maneira tateante de evitar o erro e encontrar o lugar onde o homem pode viver bem e realizar sua natureza particular. Epicuro diz que é possível conhecer a natureza (*φύσις*) com a finalidade de alcançar a vida feliz (*μακάριος ζῆν*), justa e bela¹⁵. A investigação da *φύσις*, também chamada de *φυσιολογία*, é parte indissociável da filosofia epicurista, uma vez que sustenta a ética e nela encontra a sua razão de ser¹⁶. A *φυσιολογία* praticada por Epicuro toma como base, sobretudo, o método atomista desenvolvido séculos antes por Leucipo e Demócrito e nele opera retificações importantes. Esta natureza cujos limites são buscados pode ser entendida como o todo (*τὸ πᾶν*) infinito (*ἀπειρων*) no qual o homem está inserido e que brota e viceja desde os movimentos dos corpos elementares, manifestando-se em agregados corpóreos de menor ou maior complexidade, abrangendo mundos e intermúndios. Por outro lado, Epicuro também chama de *φύσις* a natureza particular de cada coisa, podendo-se falar, por exemplo, em *φύσις* do homem, do átomo ou do vazio¹⁷.

A validação da realidade fenomênica, uma das principais alterações em relação ao atomismo de Demócrito¹⁸, leva Epicuro a distinguir níveis de ser que não se contradizem mutuamente, mas que se manifestam de modo diferente. O átomo oculta-se no corpo agregado (*ἄθροίσμα*) do mesmo modo em que o corpo, desagregando-se, oculta-se, dando lugar ao átomo, como num jogo de luz e de sombras. O átomo não é o não-ser do corpo, posto que o corpo também é átomo, porém diferencia-se pelas propriedades que emergem do movimento de agregação e desagregação. Como afirma Heráclito, “a *φύσις* ama ocultar-se” (DK 22 b 123) e os epicuristas, segundo I. Kant (1992), melhores físicos

15 Cf. *MP*, V

16 Cf. *MP* XI - XII

17 Cf. *Hdt.*, § 40-41 e § 75

18 Ver tópico 2.1.1 desta tese.

entre os gregos¹⁹, bem o sabem. Uma vez que a natureza se mostra de variados modos é preciso identificar seus limites, fazendo as distinções necessárias para a boa realização da vida humana.

Identificar os limites da natureza significa fazer as devidas distinções entre cada fenômeno (ou entre as coisas ocultas) e seus modos de se manifestar. A prática de operar distinções em vista da determinação dos limites se estende à natureza do homem, e também aos limites da ação, do conhecimento, da linguagem e dos prazeres e dores. Propor ao homem um modo de transitar bem entre os limites, regularidades e irregularidades da φύσις é o objetivo da filosofia de Epicuro.

Abaixo serão mencionadas algumas distinções relevantes para a compreensão das camadas de realidade vinculadas pela noção de σῶμα (corpo). Aqui reside um dos pontos de maior originalidade da φυσιολογία epicurista em relação ao atomismo Pré-socrático.

A primeira distinção²⁰ operada por Epicuro é entre a natureza enquanto todo e enquanto parte. Duas passagens mostram essa distinção: “o todo sempre foi exatamente como é agora, e sempre será assim (...) porque além do todo nada há”²¹ e “o todo é <corpos e vazio>²²” (*Hdt.*, § 39). A primeira frase se refere à unidade, imutabilidade e infinitude do todo, posto não haver nada além dele que possa transformá-lo. Em contrapartida, a segunda passagem é reveladora do modo de pensar epicurista: o todo é uno, mas também é múltiplo, constituído de elementos. O todo é imutável, mas, por outro lado, movimenta-se nos corpos, pois seus elementos se unem e se desunem no vazio eternamente. Aqui se entrevê mais uma distinção fundamental da primeira camada do real a ser considerada pela filosofia de Epicuro, a diferença do ser como totalidade do que há, o ser uno, e do ser enquanto partes múltiplas espalhadas no vazio. O átomo e o vazio são seres, naturezas inteiras que compõem o todo. Para Epicuro não há razão para

19 Cf. KANT, 1992, p. 47 (A 35).

20 Esta é a primeira distinção entre as coisas que são, posto que Epicuro começa por distinguir o que é do que não é no § 39 da *Carta a Heródoto*. Nesse passo explica que o que nasce e se corrompe opera este movimento no âmbito do ser.

21 Em grego: και μὴν και τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἶον νῦν ἐστι, και ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται (...) παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν.

22 Em grego: τὸ πᾶν ἐστι <σώματα και κενόν>.

se sacrificar a multiplicidade em função da unidade, pois, uma se oculta dando lugar a outra e vice-versa, realizando o processo eterno de brotação da φύσις.

A segunda distinção é entre corpo e vazio, o primeiro é de natureza sólida e o segundo é de natureza intangível. A existência dos corpos exige a existência do vazio que lhes garanta o lugar que ocupam e seu movimento. Nesse ponto Epicuro lança mão das conclusões de seu *Canôn*, dizendo: “a existência de corpos é atestada em toda parte pelos próprios sentidos, e é nos sentidos que o instrumento de raciocinar deve basear-se quando tenta inferir o desconhecido partindo do conhecido” (*Hdt.*, § 39)²³. O λογισμός, instrumento de raciocinar, é uma extensão da sensibilidade, sustentando as afirmações do φυσιολόγος em sua tentativa de compreender a interação dos corpos atômicos no vazio por meio do que ele apreende pelo instrumento de sentir. Implicitamente o filósofo mostra mais uma vez o caráter homogêneo da φύσις, já incutido na noção de todo (τὸ πᾶν), e que garante que os raciocínios sobre os ἀδήλοι possam ser sustentados nos dados apreendidos pela sensibilidade. A menção à *Canônica* enseja a terceira distinção efetuada por Epicuro, revelando a segunda camada do real: as diferenças presentes no termo grego σῶμα (corpo).

Corpo pode ser entendido de duas maneiras, como corpo composto (σύγκρισις) e como corpo atômico. Distinção imprescindível para a física epicurista, tendo sido mencionada no Μεγάλη ἐπιτομή (*Grande Compêndio*), em três livros do Περὶ φύσεως²⁴ (*Sobre a Natureza*) e na *Carta a Heródoto*: “alguns corpos são compostos, enquanto outros são os elementos de que se compõem os corpos compostos²⁵” (*Hdt.*, § 40). A importância dessa afirmação reside na demarcação de dois âmbitos da φύσις e seus respectivos modos de apreensão pelo homem: o primeiro é o nível do todo (τὸ πᾶν), átomos e vazio, apreendidos com o auxílio do instrumento de raciocinar (λογισμός); o

23 Em grego: σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἢ αἰσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ, καθ' ἣν ἀναγκαῖον τὸ ἀδηλον τῷ λογισμῷ τεκμαιρεσθαι

24 No primeiro, no décimo quarto e no décimo quinto livro do *Περὶ φύσεως* (DL, X, 40).

25 Em grego: σωμάτων τὰ μὲν ἐστὶ συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποιήνται.

segundo é o nível dos corpos compostos (σύγκρισεις) apreendidos pelas sensações (αἰσθησεις).

A relação entre os modos de ser de σῶμα é descrita para explicar o movimento da φύσις, excluindo a noção do não-ser absoluto. Sendo assim, os corpos compostos se corrompem ao diluírem-se em seus elementos constituintes. O corpo do átomo, pelo contrário, jamais se corrompe, condição para que se dê o movimento de nascimento e morte ou geração e corrupção atestados nas manifestações naturais. Os átomos sempre resistem à dissolução dos corpos compostos e garantem novo impulso para o rearranjo da natureza.

Pensando a partir da noção de corpo, Epicuro faz a manutenção do modelo atomista ao passo em que assegura a realidade dos fenômenos mesmo diante da realidade imperceptível (ἄδηλος) dos átomos e vazio. A noção de corpo (σῶμα) é primordial na compreensão física de Epicuro²⁶. Antes mesmo que átomo, vazio ou o todo, os corpos são a evidência que serve de parâmetro para a sequência de afirmações sobre a φύσις. A experiência do corpo do homem com outros corpos fundamenta o salto do pensamento para as instâncias microfísicas e macrofísicas.

O homem, também corpo composto, munido de propriedades resultantes da agregação dos átomos, possui instrumentos naturais capazes de lhe dar informações sobre o mundo que o cerca. Não é por acaso que Diógenes Laércio²⁷ destaca a admiração de Epicuro para com Pirro²⁸: ambos consideram os limites do conhecimento humano, embora suas investigações tragam resultados diferentes. As afirmações sobre o âmbito imperceptível (ἄδηλος) da natureza sempre estão conectadas às sensações, seguindo métodos criteriosos previamente estabelecidos. A obra de Epicuro intitulada *Canôn* é uma crítica dos limites do conhecimento humano, esforço para encontrar as vias seguras para as afirmações sobre o lado não-manifesto da φύσις.

26 Cf. MOREL, 2013, p. 57.

27 Cf. DL, IX, 64.

28 Filósofo fundador do Pirronismo ou ceticismo pirrônico. Viveu aproximadamente entre os anos 360-270 a.C.

Contíguo ao potencial para o conhecimento da natureza está o potencial para a livre ação humana. O homem não só conhece a causa dos fenômenos, mas pode agir a partir deste conhecimento, seguindo o modelo da medicina antiga já mencionado²⁹. A filosofia de Epicuro parte da investigação da natureza com vistas a fundamentação da ética, pressupondo antes de tudo que o homem pode conhecer a natureza e que pode escolher seu percurso à revelia de supostas intervenções divinas ou determinações naturais. Nas palavras de Epicuro, “nosso poder é sem senhor” (ἀδέσποτος) (*Men.*, § 133).

Assim, a reflexão sobre a noção de corpo aponta para dois pressupostos básicos repetidamente mencionados na reformulação do atomismo de Demócrito e Leucipo: o homem pode conhecer e pode agir com liberdade. Tendo isso em vista, o próximo tópico se ocupa dos sentidos da noção de *παρ' ἡμᾶς* na filosofia de Epicuro.

1.1 Os sentidos de *παρ' ἡμᾶς* na filosofia de epicuro

A expressão *παρ' ἡμᾶς* é composta pela preposição (inflexionável) *παρά* e pelo pronome da primeira pessoa do plural *ἡμᾶς*. *Παρά*, de acordo com P. Chantraine (1999), significa próximo, ao lado, que acompanha ao lado³⁰. Por extensão também significa o que é possível, visto que a ideia de proximidade sugere algo que pode ser manipulado ou que pode ser alvo de investigação direta; em última instância, que está dentro do alcance de possibilidade de interação.

Por outro lado, o pronome *ἡμᾶς*, “nós”, indica os homens, capazes de interagir com a natureza e seus modos de se manifestar. Por isso, quando se refere a acontecimentos, *παρ' ἡμᾶς* é indicado como uma causa entre outras: o que acontece de acordo com o poder do homem (*παρ' ἡμᾶς*) é atribuído a ele como causa. Segundo D. Sedley, *παρά* carrega algo semelhante ao “sentido causal (...) encontrado frequentemente na *Carta a Pithocles*” (1983, p. 16). Entendendo assim, Arrighetti (1960) traduz o *παρ'*

29 No tópico 1.3.1

30 Cf. CHANTRAINE, 1999, p. 856-857

ἡμᾶς epicurista por “*nostro potere*” (nosso poder, i.e, o poder do homem) e esta é a tradução utilizada doravante nesta tese.

O objetivo deste capítulo é mostrar o sentido da noção de *παρ' ἡμᾶς* na obra de Epicuro e sua relevância enquanto noção indispensável para a contextura da filosofia epicurista, centrando-se nos significados que *παρ' ἡμᾶς* adquire em cada passagem e nos conceitos que contribuem para a sua explicação.

A função de cada tópico é introduzir as principais noções, sobretudo, esses tópicos se ocupam de especificar os usos de *παρ' ἡμᾶς* na filosofia de Epicuro como um todo, sua análise e abordagem das noções e assuntos que compõem seu campo de significado.

1.1.2 Poder ser Livre

A acepção mais emblemática de *παρ' ἡμᾶς*, e que salta aos olhos do leitor moderno de Epicuro, é o da liberdade. Ainda que insuficiente para dar conta da vasta noção de *παρ' ἡμᾶς*, o assunto da liberdade compõe parte principal de seu significado.

Em relação à possibilidade da ação livre, é preciso distinguir dois aspectos da noção de *παρ' ἡμᾶς*: a possibilidade do homem escolher deliberadamente e a possibilidade do homem ser causa de suas próprias ações. Conseqüentemente, compreende-se que *παρ' ἡμᾶς* está implicado tanto na defesa do cálculo racional em cada escolha ou recusa quanto nas justificativas físicas da atribuição de responsabilidade pelas ações cometidas. A noção de *παρ' ἡμᾶς* abrange, por isso, tanto a defesa da eficácia da racionalidade sobre a ação quanto a defesa da responsabilidade ética³¹.

Os subtópicos abaixo apresentam de modo introdutório os textos de Epicuro em que as noções de escolha deliberada, e aquela que se refere ao homem como causa de suas ações, aparecem articuladas por meio da noção de *παρ' ἡμᾶς*. Primeiro convém tratar da escolha deliberada.

31 Perspectivas defendidas respectivamente por O'keefe (2005. p. 17) e Bobzien (2000, p. 293).

1.1.3 *παρ' ἡμᾶς* e a escolha deliberada

Na *Carta a Meneceu* (133-135), depois de caracterizar a excelência da *αὐτάρκεια*³², Epicuro argumenta que a vida boa e bela se traduz nos resultados obtidos através do percurso investigativo por ele realizado. Nesta passagem ele pontua diversas teses e atitudes que conformam o caráter do sábio, cujo lema é: “melhor ser infortunado (*ἀτυχεῖν*) raciocinando bem (*εὐλογίστως*) do que afortunado (*εὐτυχεῖν*) raciocinando mal (*ἀλογίστως*)”³³ (*Men.*, § 135). Esse dito dá pistas para a interpretação do sentido da noção de *παρ' ἡμᾶς* enunciada nos parágrafos anteriores quando afirma que “algumas coisas acontecem necessariamente (*ἀνάγκην*), outras por acaso (*τύχης*) e outras estão em **nosso poder** (*παρ' ἡμᾶς*)” (*Men.*, 133)³⁴. A presença da noção de *τύχη* (contida nos termos *εὐτυχεῖν/ἀτυχεῖν*), apresentada neste passo e desenvolvida nos seguintes, é relacionada àquela de *λόγος* (contida nos termos *εὐλογίστως/ἀλογίστως*) com a intenção de criticar a vida desarrazoada, i.e., inconsistente com ações que surgem de escolhas e decisões refletidas previamente. Agir segundo o bom raciocínio se coloca em oposição à passividade e irreflexão de quem se deixa conduzir pelo acaso. A ação consoante o *εὐλογίστως* é fruto de reflexão e se caracteriza pela acertada representação dos estímulos sensórios que afetam o homem em cada situação que dele exigem uma ação.

Uma vez posto o poder livre do homem sob a noção de *παρ' ἡμᾶς* no passo 134 da *Carta a Meneceu*, Epicuro esboça algumas das características da referida noção. Dentre elas se destaca a possibilidade de deliberar ou de agir de acordo com o bom raciocínio. A correlação entre o bom raciocínio (*εὐλογίστως*) e *παρ' ἡμᾶς* pode ser inferida da leitura da doxografia de Aécio: “Epicuro diz que tudo acontece por necessidade, por **escolha deliberada** (*προαίρεσιν*) ou por acaso”³⁵ (Aécio I, 29, 5 p. 326, 3 D. (*Stob. ecl. phys.* 6,17= Us. 375). Essa passagem tem como pelo menos uma das fontes o texto da *Carta a Meneceu*, ainda que a expressão *παρ' ἡμᾶς* tenha sido substituída pelo termo *προαίρεσιν*

32 Na filosofia de Epicuro o termo *αὐτάρκεια* se refere à autossuficiência, independência ou ainda a capacidade do sábio agir a partir de si mesmo.

33 Em grego: κρειττον ειναι νομίζοντος εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.

34 Em grego: ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι λέγοντος, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ **παρ' ἡμᾶς**.

35 De acordo com Aécio: Ἐπίκουρος <πάντα> κατ' ἀνάγκην, κατὰ **προαίρεσιν**, κατὰ τύχην (γίνεσθαι).

(escolha deliberada). A preferência por *προαίρεσιν* revela a compreensão que os antigos (Séc. I-II de nossa era) tinham da noção de *παρ' ἡμᾶς* e que se configura como uma das acepções que compõem o campo de significado que Epicuro empresta a essa noção. Sendo assim, *παρ' ἡμᾶς* vincula-se de modo fundamental à Ética epicurista, também chamada pelos seguidores de Epicuro de “ciência do que deve ser escolhido (*αἰρέσεως*) e rejeitado (*καὶ φυγῆς*)” (DL, X, 30), na medida em que o *παρ' ἡμᾶς* é a condição para toda escolha e recusa.

Para alguém efetivamente deliberar e escolher é necessário que seja causa de seus pensamentos e ações. Em última instância, o indivíduo que recebe e processa os estímulos, articula os pensamentos e os pratica, é o responsável pelo curso da ação escolhida. Embora a noção de *παρ' ἡμᾶς* possibilite uma abordagem de seu sentido por meio de seu aspecto deliberativo, ela não se esgota na apreciação desse significado – a noção de *παρ' ἡμᾶς* contém em seus limites a de *προαίρεσιν*. É fácil supor que uma ação irrefletida ou mal pensada não estaria livre da atribuição de responsabilidades. Um comportamento pode ser considerado reprovável por ser desarrazoado quando poderia, pelo contrário, ser realizado de acordo com as regras do bem pensar. Essa interpretação conduz à consideração do aspecto causal de *παρ' ἡμᾶς*.

1.1.4 O aspecto causal de *παρ' ἡμᾶς*

O sábio do final da *Carta a Meneceu* reivindica o direito a ser causa de suas decisões e escolhas segundo o bom raciocínio. Metrodoro, discípulo de Epicuro, escreveu uma obra cujo título é “*Sobre ser melhor que a causa da felicidade esteja em **nosso poder** (παρ' ἡμᾶς) do que vir das circunstâncias*”³⁶ (Koerte, Frag. 5). O título desta obra de Metrodoro apresenta a noção de *παρ' ἡμᾶς* enfatizando seu aspecto causal: a *εὐδαιμονία* (felicidade), em consonância com a afirmação final do sábio³⁷, deve ter como causa o indivíduo que delibera e age de conformidade às suas deliberações. E, ainda, mesmo que

36 Título da obra de Metrodoro em grego: Περὶ τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων.

37 Melhor ser infortunado raciocinando bem do que afortunado raciocinando mal (*Men.* § 135)

as circunstâncias determinem a ação individual, não há isenção de responsabilidade por falta de deliberação.

A continuação do passo 134 da *Carta a Meneceu* confirma o aspecto causal de *παρ' ἡμᾶς* através da escrita do próprio Epicuro: “nosso poder é independente (*ἀδέσποτος* [sem senhor]) e as coisas que por ele acontecem são naturalmente acompanhadas de censura e seu contrário [i.e. elogio]”³⁸. A expressão *τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον* (a censura e seu contrário) indica que o que acontece por meio do *nosso poder* é passível de atribuição de responsabilidade. É possível concluir através dessas passagens que *παρ' ἡμᾶς* revela também um aspecto causal, visto que aquilo que está em poder do homem se descreve como um conjunto de possibilidades que, se efetivadas, são atribuíveis ao homem como causa.

No *Περὶ φύσεως* (*Sobre a Natureza*) há uma alternância de usos entre *παρ' ἡμᾶς*, *δι' ἡμᾶς* e *ἐξ ἡμῶν αὐτῶν*³⁹. A inconstância entre as expressões citadas nessa obra pode ser justificada pela intenção de Epicuro de esboçar uma explicação completa da natureza e que, por isso mesmo, como comenta Sedley, não era “um polido manual da doutrina, mas um trabalho exploratório escrito num estilo livre e coloquial” (1983, p. 18). A expressão *δι' ἡμᾶς* significa “por nós” e de maneira mais evidente que *παρ' ἡμᾶς* mostra seu aspecto causal em passagem conclusiva de uma discussão sobre os estímulos sensíveis (*παθολογικός*) e as causas (*αἰτιολογικός*): “e eis aqui o que estabelecemos sobre o que diz respeito às causas e aos movimentos que acontecem por nós (*δι' ἡμᾶς*) e ao que acontece por natureza e o que acontece devido ao que nos rodeia (*περιέχον*)”⁴⁰ (Arr. Frag. [31. 33] 7 XIV). No mesmo livro Epicuro escreve ainda: “*τὴν καθ' ἡμᾶς μὲν*] *αἰ[τίαν*”⁴¹ (Arr. [31.7] frag. 3, I), assim traduzido por Arrighetti: “o princípio de causalidade que depende de

38 Em grego: *τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν*

39 Em grego: *τὸ δι' ἡμῶν αὐτῶν* (Arr. [31. 28] 7, IX, 20)/ *ἐξ ἡμῶν αὐτῶν* ([31.29] 7, X, 20; na parte 25 do fragmento 7, X a expressão *ἐξ ἡμῶν* é substituída por *παρ' ἡμᾶς*); Esta alternância não tira o mérito da noção de *παρ' ἡμᾶς* como noção fundamental, visto que as noções de átomo e de vazio também apresentam variações, cf. *Hdt.* §40-41.

40 Fragmento do *Περὶ φύσεως* : *χ[αί] οὕτω[ς τὰ τῶν] αἰτιῶ[ν παρισ]τάνουσαι καὶ [κιν]ήσεων τῶν τε δι' ἡμᾶς [χ]α[ί] τῶν δ]ιὰ τὴν φύσ[ιν] κα[ί] τὸ περιέχον.*

41 Literalmente: “a causa *segundo nós*” [de acordo conosco].

nós” (p. 321). E, por último, é possível observar a relação direta de *παρ' ἡμᾶς* com a noção de *ἀπογεγεννημένον* (que foi traduzido por *produções, movimentos [da alma]* ou ainda *desenvolvimentos*) e, deste modo, sua faceta causal: “consequentemente, o que nós produzimos (*τὸ ἀπογεγεννημένον*) está, em primeiro lugar, absolutamente em nosso poder (*παρ' ἡμᾶς*)(L-S 20 C)”⁴². Epicuro apresenta uma visão sobre a *φύσις* que se coaduna com a tese da liberdade humana entendida como a capacidade do homem de ser causa real de suas ações. Da noção de *παρ' ἡμᾶς* depende a possibilidade do incitamento a uma vida autárquica, livre e feliz, projeto da ética epicurista. Sem essa noção fundamental o pensamento de Epicuro incorreria no mesmo erro – o da auto-refutação⁴³ – que cometeram os físicos fatalistas de seu tempo, pelo que receberia a merecida qualificação de incoerente.

παρ' ἡμᾶς também está presente no âmbito do que Diógenes Laércio chama de canônica⁴⁴, parte introdutória da filosofia que trata dos métodos de saber elaborados por Epicuro na tentativa de estabelecer critérios e justificativas para teses físicas e éticas. É nesse contexto em que *παρ' ἡμᾶς* surge como possibilidade do homem conhecer a natureza.

1.2 Poder conhecer

O aparato cognitivo humano, instrumento de sentir e pensar, considerado por Epicuro como eficaz para conhecer o mundo, também é designado por ele pela expressão *παρ' ἡμᾶς* (nosso poder). O processamento dos dados sensíveis em vista de uma resposta motora mais adequada entre outras e a experiência adquirida na investigação da natureza são condições indispensáveis para a ação livre do homem. Se assim não fosse não existiria liberdade, pois tudo se resumiria à mera ação aleatória e irresponsável. Que liberdade teria aquele que caminha sem conhecer o ponto de partida, o caminho ou a

42 Fragmento do *Περὶ φύσεως*: ὥστε παρ' ἡμᾶς π[ρῶτον] ἀπλῶς τὸ ἀπογεγεννημένον.

43 Cf. O tópico 2.2.3, intitulado a auto-refutação dos adversários.

44 Conteúdo da obra de Epicuro intitulada *Cânon*, cf. DL, X, 30.

chegada? Nada justificaria sua ação e não haveria causa em si que o pusesse na condição de um *αὐτάρκης* – homem livre, que basta a si mesmo.

Este segundo sentido de *παρ' ἡμᾶς*, a capacidade humana para conhecer, pode ser observado na *Pequena Epítome*, citada por Diógenes Laércio, e também na *Carta a Pithocles*. Em ambos os textos as ocorrências de *παρ' ἡμᾶς* se dão no contexto da exemplificação dos métodos gnosiológicos de Epicuro. Tanto o sentido de liberdade como o de capacidade cognitiva funcionam, de modo bastante peculiar, como critérios na averiguação de teses sobre a natureza.

Uma breve abordagem dos métodos gnosiológicos de Epicuro, por hora, é suficiente para mostrar o paralelo entre a passagem da *Pequena Epítome* em que *παρ' ἡμᾶς* cumpre a função de indício para contestar a prática divinatória e as várias passagens da *Carta a Pithocles* em que *παρ' ἡμῶν* desempenha o papel de instrumento confirmatório ou contestatório.

1.2.1 O método do saber (O *kanôn* de Epicuro)

Com a condição de que se submetam ao crivo da sensação, as opiniões (*δόξαι*) dos homens são capazes de convergir com o modo próprio das coisas se apresentarem. Para Epicuro, a sensação pode ser entendida de dois modos: como afecção (*πάθος*) prazerosa ou dolorosa e como sensação/percepção (*αἴσθησις*⁴⁵). De acordo com o testemunho de Aécio, “para Epicuro prazer e dor fazem parte do sensível⁴⁶” (Us. 261). Sendo assim, as afecções integram indispensavelmente o conjunto das sensações. As afecções de prazer e dor servem como “critério de discriminação de todos os bens”⁴⁷ (*Men.* § 129), de modo que a escolha ou a recusa é, por isso, decidida por meio da reflexão sobre essas afecções. Por conseguinte, as afecções se configuram como “critério da verdade ética” (CONCHE, 1977, p. 25), porém não são apenas o critério para as ações frutuosas, estão também a

45 Traduzido mais comumente por sensação. Percepção é uma das traduções possíveis e aqui serve à distinção entre os sentidos de sensação no epicurismo: a designação que abrange o *πάθος* e a *αἴσθησις* e aquele que especifica apenas a *αἴσθησις*.

46 Em grego: Ἐπίκουρος τῶν αἰσθητῶν ἡδονὰς ἤδη καὶ τὰς λύπας.

47 Em grego: τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες (*Men.* § 129)

serviço da acertada compreensão da natureza. O prazer e a dor não são apenas experimentados como tais, também revelam o caráter agradável ou desagradável que os agentes produtores da afecção possuem estruturalmente. Os epicuristas não se limitam ao que parece ou não prazeroso, mas estendem estas propriedades ao *ser* das coisas que os afetam⁴⁸. As afecções estabelecem a ligação entre o homem, como componente inteligente da natureza, e a φύσις como um todo, firmando um caminho seguro para a φυσιολογία. Prazer e dor emergem em toda relação sensível, evidenciando a informação básica dos seres do mundo: “ver e ouvir são tão reais quanto sentir a dor”⁴⁹ (DL, X, 32).

As afecções fazem parte do conjunto das sensações ao mesmo tempo em que explicam a operação sensorial. A sensação perceptiva (αἴσθησις) também é resultado das afecções sofridas, como um sinete que deixa sua marca na cera. Segundo Epicuro, “é pela penetração em nós de qualquer coisa vinda de fora que vemos as figuras das coisas e fazemos delas objeto de nosso pensamento⁵⁰” (Hdt., § 49). O que se vê (ὄρα̃ν) é a figura ou imagem (φαντασία) das coisas, que foi caracterizada por Sexto Empírico como “παθῶν περὶ ἡμᾶς (afecção em nós)” (Adv. Math., VII, 203.10⁵¹). Os produtores de imagens impressivas se desprendem constantemente dos corpos, de modo que a cada sensação se apreende inelutavelmente uma nova imagem, informando exclusivamente o modo particular em que esta se apresenta. À sensação (αἴσθησις) não compete averiguar as categorias ou classes da imagem, uma vez que está restrita ao particular e ao presente (τό παρὸν), porque é incapaz de operar raciocínios e de armazenar informações precedentes⁵². O caráter puramente mecânico, isento de julgamento ou opinião, torna a sensação um guia seguro para a orientação intelectual do homem, configurando-se como critério infalível de verdade ao lado das afecções de prazer e dor.

48 Cf. Adv. Math., VII, 203.

49 Em grego: ὑφέστηκε δὲ τό τε ὄρα̃ν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν, ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν.

50 Em grego: ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ὄρα̃ν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι.

51 A tradução de Richard Bett (2005) é utilizada como base para as citações do Adv. Math. de Sexto Empírico.

52 Cf. DL, X, 31; Adv. math., VII, 210.

Junto às afecções e às sensações, Diógenes Laércio⁵³ identifica a *πρόληψις* (*πρόληψις*)⁵⁴ como mais um critério para o conhecimento verdadeiro. As *πρόληψεις* são resultantes das operações sensoriais, mas, diferente destas, aliam-se ao raciocínio e à memória. Elas são um compósito representacional dos dados sensoriais e permitem que as sensações particulares sejam cotejadas, ampliadas, relacionadas e distendidas no tempo, conduzindo-as para a possibilidade de fundamentar uma opinião sobre o que algo é via verificação multissensorial. A sensação está na base de qualquer *πρόληψις*, compondo-a, mas cada sensação isolada no presente (*τό παρόν*) não é suficiente para embasar uma predicação essencial. Do meio do torvelinho de informações sensoriais que se apresentam ao homem, é possível distinguir o feixe de sensações particulares que informam “isto é um cão”. A partir da *πρόληψις* de “cão” é possível depreender de alguns dados sensoriais que o animal que se aproxima é, de fato, um cão, motivo pelo qual o termo *πρόληψις* é muitas vezes traduzido por antecipação ou prenoção (lat. *praenotio*).

A opinião correta se fundamenta em prenoções (*πρόληψις*) adequadas à experiência sensível presente. O viajante que divisa à distância uma torre e conclui, baseado em poucos dados sensoriais, que ela tem a forma arredondada, faz mau uso da prenoção da qual se valeu por não haver confirmação que a justifique. É por isso que Epicuro recorre ao expediente da “espera” (*τὸ προσμένον*) por confirmação (*ἐπιμαρτύρεσις*), pois para ele a opinião só será confirmada quando existir a possibilidade de uma verificação multissensorial. Desse modo, a opinião será dita verdadeira se for confirmada pela averiguação dos sentidos e falsa se algum deles evidenciar a precipitação da opinião aventada⁵⁵.

Contudo, nem toda opinião pode ser confirmada diretamente por meio da experiência sensível. Por isso, Epicuro distingue entre as opiniões passíveis de espera por confirmação e as que jamais poderão ser verificadas pelos sentidos humanos. A estas

53 Cf. DL, X, 31

54 De acordo com Elizabeth Asmis (2009 p. 86), *πρόληψις* é um termo técnico cunhado por Epicuro e significa literalmente “apreendido antes”, i.e., antes de iniciar uma investigação.

55 Cf. DL, X, 34; *Adv. math.*, VII, 208, onde o exemplo da torre é mencionado por Diógenes Laércio e Sexto Empírico respectivamente.

Epicuro chama de opiniões sobre o imperceptível (*ἄδηλος*⁵⁶). É neste contexto que emergem dois métodos utilizados por Epicuro na composição de sua filosofia: o método da explicação única e o método das múltiplas explicações.

Para comentar o método da explicação única é conveniente mencionar a sua utilização na prova da existência do vazio (*κενόν*), assim como faz Sexto Empírico:

Quando Epicuro diz que o vazio existe, o qual é imperceptível (*ἄδηλος*), isso é confirmado por uma coisa evidente, a saber, o movimento: pois, o vazio não sendo, o movimento não mais deverá ser, o corpo em movimento não tendo lugar no qual se colocar, todas as coisas sendo plenas e compactas, de modo que, porque o movimento existe, o fenômeno (*τὸ φαινόμενον*) não desmente (*μὴ ἀντιμαρτυρεῖν*) o invisível opinado⁵⁷. (*Adv. Math.*, VII, 213, 214, Trad. nossa com base na tradução de Richard Bett.)

Epicuro, já nos primeiros parágrafos da *Carta a Heródoto*⁵⁸, efetua a prova indireta da existência do vazio por meio da evidência do movimento. O método utilizado nesta prova é o da explicação única, que, como o próprio nome sugere, veta a possibilidade de explicação diversa daquela que resulta de sua aplicação. Neste método, Epicuro investiga o que há de imperceptível (*ἄδηλος*) na natureza cuja prova da existência depende de determinados fenômenos capazes de contestar ou confirmar a opinião experimentada. No que se refere às teses fundamentais que tratam do todo (*τὸ πᾶν*) e dos átomos e vazio, só há uma explicação harmonizável com o que se manifesta da *φύσις*, sendo, por isso, feito o uso do método da explicação única. Os argumentos de Epicuro sobre a eternidade e imutabilidade do todo, embora mais sutis, também seguem o referido método⁵⁹.

56 O termo *ἄδηλος* significa aquilo que não pode ser apreendido pelos sentidos, por isso pode ser traduzido por imperceptível. Se diz em oposição ao que é *ἐναργής* (evidente).

57 Em grego: οἷον ὁ Ἐπίκουρος λέγων εἶναι κενόν, ὅπερ ἐστὶν ἄδηλον, πιστοῦται δι' ἐναργοῦς πράγματος τοῦτο, τῆς κινήσεως· μὴ ὄντος γὰρ κενοῦ οὐδὲ κίνησις ὠφείλει εἶναι, τόπον μὴ ἔχοντος τοῦ κινουμένου σώματος εἰς ὃν περιστήσεται διὰ τὸ πάντα εἶναι πλήρη καὶ ναστά, ὥστε τῷ δοξασθέντι ἀδήλω μὴ ἀντιμαρτυρεῖν τὸ φαινόμενον κινήσεως οὔσης.

58 Cf. *Hdt.*, § 40. De acordo com Aristóteles, Leucipo já demonstrava a existência do vazio por meio desta prova, Cf. *Gen. Corr.* 1. 8. 325a25

59 Cf. *Hdt.*, § 39

Esses procedimentos não são cabíveis quando o objetivo da explicação são os fenômenos *μετεώροις* (pendentes)⁶⁰.

Não procuramos forçar o impossível, nem adotar em tudo o mesmo método de pesquisa aplicado em minha exposição sobre os modos de vida ou naquela com vistas à solução dos outros problemas físicos, como, por exemplo, que o todo consiste em corpos e natureza intangível, ou que os elementos são indivisíveis, e proposições semelhantes, passíveis apenas de uma solução em harmonia com os fenômenos. Esse procedimento não é aplicável aos fenômenos **pendentes**, que admitem não somente causas múltiplas de sua formação, mas também uma determinação múltipla de sua essência em harmonia com as sensações⁶¹ (*Pith.*, § 86).

Os fenômenos *μετεώροις*⁶² são aqueles que não podem ser explicados via confirmação sensorial direta ou indireta. Epicuro parece reservar o termo para indicar os fenômenos astronômicos⁶³; não obstante isso, usa-o também para indicar fenômenos atmosféricos e subterrâneos como os ciclones e os abalos sísmicos⁶⁴. Sendo assim, cabe entender estes fenômenos como aqueles cuja causa não pode ser determinada nem por meio de fenômenos relacionados, nem por meio da experiência sensorial direta. Em todo caso, por meio do método do saber disjuntivo ou das múltiplas explicações, é possível elaborar conjecturas a respeito dos *μετεώρων* que não sejam contestáveis pelos fenômenos e, por isso, admissíveis.

60 O termo *μετεώρων* pode ser traduzido em sentido metafórico por *incerto*, *inseguro*, ou ainda, pode ser usado para falar de negócios pendentes, que neste caso se refere à pendência da interpretação do fenômeno. Cf. LIDELL, H.G. & SCOTT, R., 1996, p. 1120. A tradução de G. Kury (2008) por “fenômenos celestes” não se aplica à *Carta a Pithocles* inteira, visto que *μετεώροις* também se aplica aos fenômenos sísmicos, cf. *Pith.*, § 105.

61 Em grego: μήτε τὸ ἀδύνατον παραβιάζεσθαι μήτε ὁμοίαν κατὰ πάντα τὴν θεωρίαν ἔχειν ἢ τοῖς περὶ βίων λόγοις ἢ τοῖς κατὰ τὴν τῶν ἄλλων φυσικῶν προβλημάτων κάθαρσιν, οἷον ὅτι τὸ πᾶν σώματα καὶ ἀναφῆς φύσις ἐστίν, ἢ ὅτι ἄτομα <τὰ> στοιχεῖα, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ὅσα μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν: ὅπερ ἐπὶ τῶν **μετεώρων** οὐχ ὑπάρχει, ἀλλὰ ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν.

62 No segundo capítulo desta tese, o tópico 2.1.5 tem como objetivo explicar as diferenças entre os fenômenos *μετεώροις* e os fenômenos *παρ' ἡμῖν*.

63 Cf. *Hdt.*, § 76

64 Cf. *Pith.*, § 105-106

Na *Carta a Pithocles* (§§ 94-96, 98, 108) são descritas as causas possíveis das ocorrências dos fenômenos μετεώροις (pendentes) com base no que Epicuro chama de fenômenos παρ'ἡμῖν. Nessas passagens o termo παρ'ἡμῖν qualifica os fenômenos passíveis de serem confirmados sensorialmente e que servem de parâmetro para elaborar as hipóteses a respeito daqueles eventos naturais aos quais não cabem explicações definitivas. Epicuro anuncia no início da referida carta que fará uso do método das múltiplas explicações, diferente, portanto, do utilizado nas exposições realizadas nas *Cartas a Meneceu* e a *Heródoto*. Ele explica que esse método se aplica aos fenômenos μετεώροις, os quais admitem investigar “causas múltiplas de formação⁶⁵” e a “determinação múltipla de sua natureza em harmonia com as sensações⁶⁶” (*Pith.*, § 86). O levantamento dessas hipóteses na tentativa de explicar os μετεώροις se fundamenta inteiramente nos fenômenos παρ'ἡμῖν, i.e., que estão sob o domínio humano de confirmação (ἐπιμαρτύρησις), e que com eles se harmonizam⁶⁷.

A lua nova e a lua cheia poderiam ocorrer por causa da rotação da lua, ou então em decorrência da configuração tomada pelo ar, ou em virtude da interposição de outros corpos, ou ainda por todos os modos sugeridos pelos **fenômenos παρ'ἡμῖν** para a explicação dessa aparência, desde que as pessoas não se obstinem por uma explicação única, nem rejeitem estultamente as outras sem ter em vista quais as coisas que o homem pode discernir e quais as que não pode, desejando consequentemente conhecer o impossível. É ainda possível que a lua tenha luz própria, mas também é possível que a receba do sol (*Pith.*, § 94)⁶⁸.

65 Em grego: πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν

66 Em grego: τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν

67 Cf. *Pith.*, § 108: τὸ σύμφωνον τοῖς φαινομένοις

68 Em grego: Κένωσις τε σελήνης καὶ πάλιν πλήρωσις καὶ κατὰ στροφὴν τοῦ σώματος τούτου δύναται ἂν γίνεσθαι καὶ κατὰ σχηματισμοὺς ἀέρος ὁμοίως, ἔτι τε καὶ κατ' ἐμπροσθετήσεις καὶ κατὰ πάντας τρόπους, καθ' οὓς καὶ τὰ παρ' ἡμῖν φαινόμενα ἐκκαλεῖται εἰς τὰς τοῦ εἶδους τούτου ἀποδόσεις, ἐὰν μὴ τις τὸν μοναχῆν τρόπον κατηγαπηκῶς τοὺς ἄλλους κενῶς ἀποδοκιμάζῃ, οὐ τεθεωρηκῶς τί δυνατόν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι καὶ τί ἀδύνατον, καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατα θεωρεῖν ἐπιθυμῶν. ἔτι τε ἐνδέχεται τὴν σελήνην ἐξ ἑαυτῆς ἔχειν τὸ φῶς, ἐνδέχεται δὲ ἀπὸ τοῦ ἡλίου.

Os fenômenos *παρ'ἡμῖν* servem de parâmetro para a elaboração de múltiplas hipóteses acerca das causas dos *μετεώροις*, fenômenos passíveis apenas de terem suas causas conjecturadas por meio da eliminação das hipóteses que flagrantemente contrariam a harmonia daqueles que podem ter suas causas confirmadas pela experiência do homem. Os fenômenos *παρ'ἡμῖν* são assim chamados porque o homem os pode conhecer (*δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι*), em detrimento daqueles que se estendem para além da possibilidade de discernimento humano. A gnosiologia de Epicuro distingue esses campos de investigação pautada no alcance das ferramentas cognitivas do homem.

1.2.2 Indício para a contestação do necessitarismo

No início da *Carta a Heródoto* Epicuro estabelece duas regras fundamentais para qualquer investigação: que os termos referentes a cada noção sejam fixados, e que a pesquisa seja conduzida de acordo com as afecções e percepções⁶⁹. Em seguida, o filósofo diferencia dois campos de investigação, o primeiro referente aos dados que são passíveis de confirmação sensorial (*τὸ προσμῆνον*) – o *παρ'ἡμῖν* – e o segundo referente às coisas ocultas à apreciação direta dos sentidos (*ἄδηλος*)⁷⁰ – seja as causas dos fenômenos *μετεώρων* ou o mundo microfísico dos átomos e vazio. Ainda que os entes deste último campo não se sujeitem à observação sensível, eles podem ser considerados através dos métodos gnosiológicos de Epicuro. Dito de modo simplificado, os métodos de Epicuro são constituídos de critérios que, se atendidos, validam teses sobre todos os âmbitos da *φύσις*.

Partindo dos campos de aplicação, o campo chamado *προσμῆνον* (passível de confirmação) oferece condições para que apenas uma explicação baste, visto que a causa do fenômeno em questão pode ser confirmada sensorialmente. Em contrapartida, o campo que não admite confirmação sensorial, o chamado *ἄδηλος* (oculto), acede, sem restrições, ao uso de explicações múltiplas e também únicas. Apesar da aparente

69 Cf. *Hdt.* § 37-38; *Adversus Mathematicos*, I, 57.

70 Cf. *Hdt.* § 38

estranheza do uso do método da explicação única, haja vista a impossibilidade de confirmação sensorial, é possível afirmar sobre o *ἄδηλος* aquilo cujo contrário seja absurdo, viabilizando por raciocínio lógico a confirmação da tese aventada. Por exemplo, no que respeita aos átomos, ao vazio e ao todo (e.g. *Hdt.*, § 40-42), Epicuro tece raciocínios por meio da redução ao absurdo da opinião contrária⁷¹, vetando qualquer possibilidade de explicação diversa. Por outro lado, a investigação meteorológica – ou de fenômenos cujas causas são ocultas – somente admite explicações plurais e se caracteriza por inferências possíveis que têm como base os fenômenos anteriormente observados e cuja evidência assegura confirmação. Explicações astronômicas ou meteorológicas são, quando muito, consideradas possíveis de ter correspondência com o real. Uma explicação é possível quando se coaduna com o conjunto dos fenômenos confirmados sensorialmente e é impossível quando não é coerente com eles.

No entanto, os métodos utilizados para trazer à luz informações sobre a parte não manifesta da natureza (*ἄδηλος*) não se restringem apenas à microfísica dos corpos e à meteorologia, mas também põe à prova teorias como o necessitarismo⁷² ou o ceticismo. Diógenes Laércio menciona um trecho da *Pequena Epítome* no qual Epicuro rejeita a adivinhação, usando a noção de *παρ' ἡμᾶς* como instrumento de contestação.

Μαντική οὔσα ἀνύπαρκτος, εἰ καὶ ὑπαρκτή, οὐδὲν *παρ' ἡμᾶς* ἡγητέα τὰ γινόμενα.

A adivinhação é irreal, e se fosse real consideraríamos que nenhum dos seus acontecimentos está em **nosso poder**. (DL, X, 135)⁷³

Epicuro sugere que a crença na adivinhação não é coerente com as evidências práticas da responsabilidade e do poder deliberativo dos homens. A *μαντική* (adivinhação) só seria possível se a natureza fosse inteiramente assujeitada à determinação da necessidade (*ἀνάγκη*) e, inclusive, os homens tivessem suas vidas

71 Cf. ASMIS, 1976.

72 Doutrina segundo a qual tudo o que acontece é devido à necessidade, incluindo as escolhas e ações humanas.

73 Atentar para a tradução de Montserrat que já opta por traduzir *παρ' ἡμᾶς* por *debemos conocer*: “*De ningún modo **debemos conocer** lo que sucederá*” (Trad. Montserrat Jufresa, 1994)

governadas pelo destino inflexível. Desse modo, a prática divinatória é contestada pela evidência do poder do homem, de acordo com o modelo de contestação utilizado por Epicuro nas *Cartas a Heródoto* e a *Pithocles* e apresentado por Laércio e Sexto Empírico.

A noção de destino (είμαρμένη), base para a prática da μαντική, é ridicularizada (*Men.*, 133 [trad. Conche, 1977]) pelos epicuristas por entrar em conflito com a noção evidente de παρ' ἡμᾶς. A ridicularização da ideia de destino pelos epicuristas é apenas uma extensão do riso de Epicuro em relação aos dialéticos. Segundo Cícero, “Epicuro despreza e zomba da dialética inteira” (376 Us.) que em seu tempo praticava pregar verdade ou falsidade de proposições sobre o futuro, valendo-se do princípio da não-contradição: “Hermarco estará vivo amanhã ou não estará vivo”, concluindo que o futuro de Hermaco já está determinado de antemão pela necessidade desta “forma disjuntiva exclusiva (...) ‘ou sim ou não’” (376 Us.) – uma das duas alternativas é verdadeira⁷⁴. Epicuro, por sua vez nega a possibilidade de pregar verdade ou falsidade de proposições sobre o futuro, pautando-se na evidência da liberdade do homem em seus aspectos deliberativo e causal: “é evidente que a necessidade é irresponsável e que o acaso é inconstante, e os acontecimentos que derivam de **nosso poder** sem senhor [livre] (ἀδέσποτος) são naturalmente acompanhados de censura e louvor” (*Men.* § 133).

O termo grego em que se baseia a tradução brasileira⁷⁵ “evidente” é ὀρᾶν, o qual M. Conche (1977) traduz por “*il voit*” (ele vê), i.e., o sábio “vê” as características de irresponsabilidade e instabilidade da necessidade (ἀνάγκη) e do acaso (τύχη) e da liberdade acompanhada da censura e do elogio. O termo *hóran* nesta passagem tem função técnica no pensamento de Epicuro, indicando aquilo que subjaz às palavras⁷⁶ e se imprime na alma sob a forma de πρόληψεις (prenoções). As prenoções são marcas deixadas na alma por via das interações sensíveis. O pensamento articula essas impressões sensíveis, combina-as e reorganiza-as na produção de noções complexas como as de causa ou liberdade. Epicuro no *Περὶ φύσεως* critica a tese de que tudo

74 Cf. CÍCERO, *Sobre o Destino*, IX, 17

75 Tradução, introdução e notas por Mário da Gama Kury em 1987. Aqui foi utilizada a edição de 2008.

76 *Hdt.*, § 37

acontece por necessidade (*ἀνάγκη*), afirmando que o ato de tentar convencer o interlocutor que esta tese é verdadeira já configura prova contra ela, pois a verdade dela invalidaria a eficácia da admoestação⁷⁷. Se o necessitarista⁷⁸ insiste em sua defesa é porque ele opta por manter sua tese enquanto na prática continua a culpar ou louvar. “Mas se agisse dessa forma, ele deixaria intacto o mesmo comportamento que, no que diz respeito a nós próprios, cria a prenoção (*πρόληψις*) de nossa responsabilidade”⁷⁹ (L-S 20 C 4). De acordo com Epicuro, o necessitarista se auto-refuta por meio de seu próprio comportamento, cuja observação é a raiz da *πρόληψις* de responsabilidade, i.e, da causa que é *segundo nós mesmos*.

A prenoção de responsabilidade explica porque o sábio “vê” que *παρ' ἡμᾶς* é livre e acompanham-no a censura e o elogio. Vale lembrar que Clemente de Alexandria definia a *πρόληψις* como “uma intuição (*ἐπιβολή* – percepção clara e imediata) sobre qualquer objeto evidente (*ἐναργής*) e sobre o conceito evidente do objeto⁸⁰” (255 Us.). Os aspectos causal e deliberativo de *παρ' ἡμᾶς* têm caráter de evidência. Por conseguinte, as noções gerais de liberdade e responsabilidade se configuram como “evidências práticas fundamentais” (MOREL, 2013, p. 15).

É possível confirmar o caráter de *παρ' ἡμᾶς* como indício para a refutação do necessitarismo pela leitura das passagens 94-96, 98 e 108 da *Carta a Pithocles*. *Παρ' ἡμᾶς* aparece nessas passagens sob a forma de *παρ' ἡμῖν*. Jean Bollack traduz *παρ' ἡμῖν* por “*près de nous*” (perto de nós) e explica em seus comentários que os fenômenos distantes, e por isso inacessíveis à apuração dos sentidos, são confrontados com a experiência dos “fenômenos próximos que *nós dominamos*” (BOLLACK, 1978, p. 129, grifo nosso). Como comentado acima, a meteorologia e astronomia epicurista são possíveis por meio do método das múltiplas explicações: a causa de dado fenômeno pode ser explicada de

77 Um argumento tipo *peritropé*, cf. S.V., 40

78 Defensor do *necessitarismo* (SALEM, 1998, p. 63)

79 Em grego: ἀλλ' εἰ μὲν τοῦτο πράττοι, τὸ [αὐτὸ] ἔργ[ο]ν ἂν εἴη [κ]ατα[λεί]πων ὃ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν [ποιεῖ] τὴν τῆς αἰτίας πρό[λη]ψιν, ἐν ᾧ οὐ μὲν τὸ δό[γμα ...] μετατεθε[ι]μέν[ος ...]

80 Cf. Tradução italiana de Ilaria Ramelli (2007) para πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπὶ τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν.

várias maneiras, desde que não seja contestada pelo conjunto dos fenômenos que estão ao alcance da averiguação dos sentidos, i.e., que podem ser conhecidos pelo homem. O uso de *παρ' ἡμῖν* como indício para validação ou invalidação de opiniões no contexto dos métodos de saber epicurista revela mais uma vez o sentido de indício ou evidência da expressão *παρ' ἡμᾶς*, posto que é utilizada por Epicuro como referência (paradigma) de suas explicações.

Vale salientar que o aspecto causal de *παρ' ἡμᾶς* presente na *πρόληψις* da responsabilidade humana é tratado por Epicuro como um fato e, de acordo com Morel (2010, p.10), “isto não é para ser demonstrado”, pois é evidente por si mesmo. Além disso, a expressão *παρ' ἡμᾶς* apresenta o aspecto de indício ou evidência para a contestação da *μαντική*, do fatalismo e do mito à semelhança de seu uso no método da explicação única por meio do qual o mito é terminantemente rejeitado. Os aspectos deliberativo (1.1.2) e causal (1.1.3) são comumente ligados à noção de liberdade e àquilo que está sob o poder do homem realizar. Nem tão comum é o aspecto de evidência ou indício (1.2.1) que, ainda que estranho à primeira vista, também se harmoniza com a noção de poder humano: o que se pode conhecer, o que se pode manipular e averiguar por estar no campo de possibilidade de atuação do homem.

Além disso, o contexto em que *παρ' ἡμᾶς* mais aparece nos textos de Epicuro é o das explicações físicas de como acontece o processo de percepção do homem em relação às afecções exteriores. É oportuno observar o modo como Epicuro relaciona os lados envolvidos no processo cognitivo, marcando-os por meio das expressões *παρ' ἡμᾶς* e *πρὸς ἡμᾶς*⁸¹, cujas diferenças cumpre notar no próximo tópico, salientando ainda o papel da expressão *παρ' ἡμᾶς* na indicação das capacidades humanas para o conhecimento da *φύσις*.

81 Expressões frequentemente confundidas e que, também por isso, merecem ter sua relação destacada.

1.2.3 Diferença entre as noções de *παρ' ἡμᾶς* e *πρὸς ἡμᾶς*

A diferença entre as noções de *παρ' ἡμᾶς* e *πρὸς ἡμᾶς* está na indicação da proveniência dos estímulos: enquanto *παρ' ἡμᾶς* traduz a experiência da liberdade de quem age a partir de si e as potencialidades intrínsecas ao indivíduo, *πρὸς ἡμᾶς* indica estímulos que vêm de fora e produzem reações por parte do indivíduo.

A relação entre exterior e interior, posta a lume pela comparação de *παρ' ἡμᾶς* e *πρὸς ἡμᾶς*, aparece nas passagens da Carta a Heródoto que descrevem os processos cognitivos do homem em sua interação com os afetos. Diz Epicuro: “é pela penetração em nós de qualquer coisa **vinda de fora** que vemos as figuras das coisas e fazemos delas objeto de nosso pensamento (Hdt., § 49)⁸²”. Nas explicações sobre os processos físicos envolvidos na cognição, Epicuro expõe a relação existente entre o indivíduo, sua interioridade e produtos de si mesmo, e os afetos que penetram-no desde estâncias exteriores (*τῶν ἔξωθεν*).

Tampouco as coisas externas poderiam imprimir em nós sua própria cor natural e sua forma natural por meio do ar existente entre nós e elas, nem por meio de raios ou correntes de qualquer espécie que se movem de nós para elas, tão claramente como quando entram em nós algumas impressões cuja cor e forma são iguais às coisas, e que na grandeza compatível com nossa vista e com nosso pensamento penetram em nós movendo-se rapidamente⁸³ (*Hdt.*, § 49).

Nessa passagem Epicuro faz referência à questão do ar intermediário, problema discutido tanto pelos físicos de outrora como por seus contemporâneos. Criticando a ideia de que existem interferências entre quem percebe e a imagem apresentada⁸⁴ por meio dos eflúvios desprendidos dos corpos, Epicuro afirma que as imagens que afetam o

82 Em grego: ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι

83 Em grego: οὐ γὰρ ἂν ἐναποσφραγίσαιτο τὰ ἔξω τὴν ἑαυτῶν φύσιν τοῦ τε χρώματος καὶ τῆς μορφῆς διὰ τοῦ ἀέρος τοῦ μεταξὺ ἡμῶν τε κάκεινων, οὐδὲ διὰ τῶν ἀκτίνων ἢ ὠνδήποτε ρευμάτων ἀφ' ἡμῶν πρὸς ἐκεῖνα παραγινομένων, οὕτως ὡς τύπων τινῶν ἐπεισιόντων ἡμῖν ἀπὸ τῶν πραγμάτων ὁμοχρόων τε καὶ ὁμοιομόρφων κατὰ τὸ ἐναρμόττον μέγεθος εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν, ὡκέως ταῖς φοραῖς χρωμένων

84 Percebe-se que a negação de que haja interferências na percepção se refere à relação entre os órgãos sensoriais e a *imagem* das coisas, e não às próprias coisas.

corpo são percebidas como realmente são, sem modificações do meio ou de quem as percebe. Além disso, o filósofo está convicto de que não existem correntes que se movem a partir do homem em direção à apreensão das coisas exteriores, mas que nesta relação o indivíduo apenas recepiona e apreende os afetos em forma de imagens correspondentes às coisas. É possível, mediante a leitura desta passagem, observar o modo como Epicuro se expressa ao considerar dois âmbitos e sua relação: o homem e os afetos “vindos de fora” (τῶν ἔξωθεν).

Os dois pontos de partida da relação do homem com o mundo, o que vem de fora e o que parte do homem, são demarcados de acordo com a origem da ação. Por exemplo, ao negar a teoria segundo a qual correntes a partir do homem apanhariam as imagens, Epicuro usa a expressão “ἀφ’ ἡμῶν πρὸς ἐκεῖνα” (*Hdt.*, § 49), negando a existência de correntes que partem “de nós” (ἀφ’ ἡμῶν) em direção à apreensão das coisas. Ao contrário, em passagem imediatamente anterior, Epicuro, fazendo menção ao sempre presente critério da sensação, afirma: “nada de tudo isso é contraditado pelas sensações, se nos atemos de certo modo à evidência imediata, à qual devemos acrescentar o consenso suprido pelas propriedades constantes das coisas que nos vêm de fora”⁸⁵ (*Hdt.*, § 48). Destaque para a expressão “que nos vêm de fora” (ἀπὸ τῶν ἔξωθεν πρὸς ἡμᾶς), indicando a procedência das συμπαθείας (conjunto constante de afecções) do exterior para a interioridade do indivíduo.

Πρὸς ἡμᾶς também indica o modo como os afetos se apresentam ao homem de acordo com as singularidades perceptivas de cada órgão, em detrimento de como são as coisas “segundo elas mesmas” (καθ’αυτό), i.e., a percepção que se poderia ter delas caso os sentidos pudessem atingir com perfeição as coisas distantes como são por si mesmas.

O tamanho do sol, da lua e dos astros em relação a nós é exatamente o que vemos. Mas, o tamanho em si na realidade pode ser maior que aquele que vemos, ou um pouco menor, ou igual. Assim, também os fogos que nossos sentidos percebem, quando

85 Em grego: οὐθὲν γὰρ τούτων ἀντιμαρτυρεῖται ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀν βλέπη τίς τινα τρόπον τὰς ἐναργείας ἵνα καὶ τὰς συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν πρὸς ἡμᾶς ἀνοίσει.

observados à distância são vistos de modo correspondente às nossas sensações. Toda objeção contra esta parte de minha doutrina será facilmente refutada por quem estiver atento à evidência imediata dos fatos, como demonstro nos *livros Da Natureza*⁸⁶ (*Hdt.*, § 91).

A distância de onde vem o que afeta os órgãos sensoriais do homem pode produzir uma defasagem no tamanho das coisas segundo o modo como são em si mesmas (*καθ'αυτό*), mas em “relação a nós” (*πρὸς ἡμᾶς*), ou em relação ao modo como as imagens afetam os instrumentos cognitivos, o tamanho é tal qual aparece. A expressão *πρὸς ἡμᾶς* faz referência ao que vem de fora e atinge o homem sob a forma de *τύποι*, eflúvios atômicos originários dos corpos e que destes guardam as características. Não se trata, por isso, da própria coisa *καθ'αυτό* e nem das capacidades perceptivas do homem. O processo perceptivo se compõe, assim, de três instâncias: a coisa em si mesma (*καθ'αυτό*); o que, proveniente da coisa, afeta desde fora (*πρὸς ἡμᾶς*); e o potencial humano para perceber (*παρ'ἡμῖν*).

A relação do homem com as coisas no mundo se estabelece mediante simulacros originários dos corpos emissores. Os corpos agregados de átomos, fontes constantes de eflúvios atômicos, estão num dos extremos da relação perceptiva, do outro lado estando o homem e seus órgãos sensoriais e calculantes. Ao mencionar a expressão *πρὸς ἡμᾶς* no contexto da relação perceptiva, Epicuro está partindo do ponto de vista do homem em seu trato com o que lhe sobrevém sob a forma de estímulos afetantes. *παρ' ἡμᾶς/παρ'ἡμῖν*, em contrapartida, caracteriza o conjunto de capacidades do homem, nas quais estão incluídos os potenciais acionais e cognitivos, i.e., os limites do que é possível apreender da realidade e agir em coerência com o captado pelas ferramentas cognitivas de que dispõe. Sendo assim, as condições necessárias à produção de opiniões verdadeiras estão sob o poder do homem (*παρ'ἡμῖν*), e é a partir delas que se pode conhecer os fenômenos

86 Em grego: Τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τῶν λοιπῶν ἀστρῶν κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικούτον ἐστὶν ἡλικὸν φαίνεται: κατὰ δὲ τὸ καθ' αὐτὸ ἦτοι μείζον τοῦ ὁρωμένου ἢ μικρῶ ἔλαττον ἢ τηλικούτον τυγχάνει. οὕτω γὰρ καὶ τὰ παρ' ἡμῖν πυρὰ ἐξ ἀποστήματος θεωρούμενα κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται. καὶ πᾶν δὲ εἰς τοῦτο τὸ μέρος ἔνσθημα ῥαδίως διαλυθήσεται, ἐάν τις τοῖς ἐναργήμασι προσέχη, ὅπερ ἐν τοῖς *Περὶ φύσεως* βιβλίοις δείκνυμεν.

de modo evidente e, então, confirmar a opinião segundo a verdade das sensações. Para Epicuro, configura-se uma evidência prática que o homem é capaz de acessar a realidade, ainda que este acesso esteja condicionado a certas regras (*Kanôn*).

Epicuro assume que o homem tem os instrumentos necessários para conhecer os fenômenos, suas causas e a natureza das coisas (átomos e vazio), abarcando-os em uma doutrina una e coerente. A sensibilidade aliada às operações do pensamento⁸⁷ convêm para produzir uma imagem da natureza que possibilite a felicidade humana. Diógenes de Tarsos afirma que os epicuristas são dogmáticos (DL, X, 120), pois “fazem asserções acerca das coisas no pressuposto de que elas podem ser conhecidas⁸⁸” (DL, I, 16). Admitir, por um lado, que a αἴσθησις (sensação) é verdadeira implica a consideração da existência de um produtor (ποιητικόν) da sensação⁸⁹: o conjunto constante de afecções (as συμπάθειας). Por outro lado, ao mesmo tempo se considera a realidade do corpo que sente e suas potencialidades evidentes. A investigação da natureza é feita, com exceções⁹⁰, a partir das prenoções vistas (βλεπομένας) [evidentes] por meio de “nosso próprio poder” cognitivo (παρ’ ἡμῖν αὐτοῖς προλήψει) (*Hdt.*, § 72)⁹¹. A evidência dos fenômenos confirma a evidência das capacidades e limites do conhecimento humano.

Em cada explicação sobre os modos de realização da φύσις, Epicuro cuida para não ultrapassar os limites da “possibilidade humana de conhecer”⁹² (*Pith.*, § 98). O próprio indivíduo se torna alvo de investigação, na procura dos motores que permitem ao homem ser afetado, pensar, mover-se etc.: a consideração da alma (ψυχή) humana “tendo em vista os sentimentos e sensações (τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ πάθη) – pois assim teremos os fundamentos mais seguros para a credibilidade” (*Hdt.*, § 63). O interesse de Epicuro pela natureza humana se reflete também no modo como suas cartas e tratados são escritos: a

87 “Método empírico-racional” (CONCHE, 1977, p. 30).

88 Em grego: δογματικοὶ μὲν ὅσοι περὶ τῶν πραγμάτων ἀποφαίνονται ὡς καταληπτῶν

89 Cf. *Adv. Math.* VII, § 203

90 Epicuro excetua a investigação acerca do tempo (*chrónon*), cf. *Hdt.*, § 72

91 Em grego: τὸν γὰρ δὴ χρόνον οὐ ζητητέον ὥσπερ καὶ τὰ λοιπά, ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν ἀνάγοντες ἐπὶ τὰς βλεπομένας παρ’ ἡμῖν αὐτοῖς προλήψει.

92 Em grego: ἢ δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι

escrita em primeira pessoa do plural mostra um modo de fazer filosofia que busca familiaridade e amizade com aqueles que compartilham da reflexão e do modo de vida.

1.3 O alcance do pronome “nós”

O pronome “nós” é usado por Epicuro em seus textos e marca o estilo de escrita do mestre em relação aos seus discípulos. O diálogo textual com seus leitores, tanto com os discípulos aos quais são endereçadas as *Cartas* quanto com outros leitores, contemporâneos e futuros, é indicado pelo pronome “nós”⁹³ e de verbos conjugados em concordância. Também no *Περὶ φύσεως* (*Sobre a Natureza*), *Máximas Principais* e *Sentenças Vaticanas* é frequente o uso da primeira pessoa do plural. Entretanto, resta perguntar pela amplitude desta designação no epicurismo: ela se refere à humanidade, ao homem grego ou apenas ao epicurista?

Sabe-se que o Jardim de Epicuro estava aberto a escravos, mulheres, estrangeiros, filhos dos discípulos e a todos os que quisessem viver segundo o modo de vida epicurista⁹⁴. Porém, vale notar que Epicuro não dispensava o título de sábio a qualquer seguidor de sua filosofia: “nem toda constituição física (*σώματος*) nem toda nacionalidade (*ἔθνει*) permite a um homem tornar-se sábio⁹⁵” (DL, X, 117). É possível interpretar esta passagem pelo menos de duas maneiras, a primeira considerando a possibilidade de alteração do *σώματος* e da *ἔθνει* e a segunda compreendendo as duas como inalteráveis:

i) Certas configurações corpóreas, caso não sejam aprimoradas pelo exercício filosófico, impedem o acesso à sabedoria. Desse modo, uma vez modificada a constituição física para aquela adequada à sabedoria, o homem torna-se apto a receber o título de sábio. O compromisso com tradições rituais e institucionais de certos povos conserva o medo, a submissão, a infelicidade e faz frente à liberdade que advém do

93 Ἡμεῖς, ἡμῖν, ἡμῶν ou ἡμεῖς, dependendo do caso.

94 De acordo com Sêneca, havia na entrada do Jardim a inscrição: “Estrangeiro seu tempo será prazeroso aqui. Aqui o maior bem é o prazer” (*Hospes hic bene manebis hic summum bonum voluptas est*) Ep. 79.15. Ver DL, X, 10 a respeito do tratamento de Epicuro aos escravos.

95 Em grego: οὐδὲ μὴν ἐκ πάσης σώματος ἕξεως σοφὸν γενέσθαι ἂν οὐδ’ ἐν παντὶ ἔθνει.

exercício da autarcia. Libertos dessas amarras institucionais e religiosas, todo homem pode se elevar à sabedoria e à felicidade.

ii) Por outro lado, é possível identificar o caráter excepcional ligado à figura do sábio para interpretar a referida passagem. Mesmo os discípulos mais dedicados à filosofia teriam o status de sábio como algo distante e raro⁹⁶. Não é restrita ao sábio, no entanto, a possibilidade de assimilar o *τετραφάρμακος*⁹⁷ epicurista e ser feliz. Deste modo, apenas específicas constituições físicas privilegiadas compõem a figura rara do σοφός. Um corpo e uma nacionalidade em desarmonia com o ideal do sábio jamais podem produzir o resultado da sabedoria.

A noção de *παρ' ἡμᾶς* advoga a favor da primeira interpretação. Alterar o curso de uma ação tem implicações corpóreas, assim como mudar de opinião e emancipar-se de tradições nocivas indicam mudanças no corpo. A escolha acertada, assim como a recusa, é o produto de uma constituição física sadia. Assim como a má deliberação, escolhas e rejeições prejudiciais, é o sintoma de um corpo doente. A relação intrínseca entre ética e medicina também mostra que o poder de mudar o modo de vida, pensamentos e ações, é tão real quanto o de passar de uma constituição física doente à saúde⁹⁸. Sendo assim, o alcance da ética epicurista e também do “nós” epicurista não se limita apenas ao homem grego ou ao discípulo, mas a todo homem (*ἄνθρωπος*) que dela queira se servir. As inscrições em pedra de Diógenes de Enoanda mostram o caráter cosmopolita e universal que caracteriza a filosofia epicurista:

A maioria das pessoas sofre de uma doença comum, como em uma praga, com suas falsas noções sobre as coisas, e seu número está

96 *Pluris vero haec tulit una civitas, si minus sapientis, quoniam id nomen illi tam restricte tenent, at certe summa laude dignos, quoniam sapientium praecepta et inventa coluerunt.* “Por si só, nossa cidade produziu um considerável número, se não de sábios, posto que tanto se deve restringir a aplicação desse título, certamente de varões dignos de elogios, por terem cultivado os inventos dos sábios e os preceitos da sabedoria” (*Da República*, III, 7)

97 O quádruplo remédio: Não temer os deuses; não temer a morte; o prazer (o bem) pode ser facilmente alcançado; a dor pode ser suportada, cf.: *Men.*, § 133 e *MP.*, I - IV

98 Diógenes Laércio cita: “Segundo Epicuro, escolhemos as formas de excelência não por si mesmas, e sim pelo prazer, tal como escolhemos a medicina por causa da saúde” (DL, X, 138).

aumentando (pois em emulação mútua captam a doença um do outro, como ovelhas) Além disso, é justo ajudar também as gerações vindouras (pois elas também nos pertencem, embora sejam ainda não nascidas) e, além disso, o amor da humanidade (φιλόανθρωπον) nos leva a ajudar também os estrangeiros que vêm aqui. (Diógenes de Enoanda Fr. 3 - Smith)⁹⁹

Diógenes de Enoanda evidencia o empenho epicurista em tornar acessível à humanidade os avanços da ciência da natureza e da ética. Epicuro, não menos que Diógenes de Enoanda, revela a abrangência de sua filosofia ao escrever que “a morte nada é em relação a nós” (*MP*, II). A morte é a corrupção física (διαλύω) em sua tradução para a experiência humana. Do mesmo modo que um mineral se decompõe, morre o homem e um galo – todos abandonam sua forma dispersando átomos no vazio. Epicuro não diz que a morte nada é apenas em relação ao epicurista que investiga a φύσις, ou em relação ao homem grego com seu caráter especulativo, mas que morrer nada é em relação ao vivente, posto que “enquanto existimos a morte não está presente, e quando a morte está presente já não existimos” (*Men.*, § 125). Em última análise, a morte não é nada relativo ao conjunto de experiências com o mundo e com os homens designado pelo pronome “eu”. O que se chama de “eu” é um modo de ser relativo e não uma “pretensa instância independente” (MOREL, 2013, p. 135) das relações sensíveis com o mundo que o rodeia. Por isso, ao tratar do ser humano, Epicuro prefere falar do que pode o homem no mundo, sua liberdade relativa e capacidade de conhecer os fenômenos. O “eu” que morre se traduz fisicamente na corrupção de sua configuração momentânea – conjunto de qualidades relacionadas –, e junto com esta se vão lembranças e impressões, não um “eu” essencial. Não se passa do ser ao não-ser, mas do ser agregado de átomos e qualidades ao ser pulverizado e imperceptível aos homens – átomos e vazio.

Também nas passagens que descrevem o processo perceptivo e a formação das imagens, “nós” se refere a qualquer homem que seja afetado pelos fenômenos (*Hdt.*, §

99 Em grego: οί πλείστοι (3.col4.5) καθάπερ ἐν λοιμῶ τῇ περὶ τῶν πραγμάτων ψευδοδοξία νοσοῦσι κοινῶς, γίνονται δὲ καὶ πλείονες (διὰ γὰρ (3.col4.10) τὸν ἀλλήλων ζῆλον ἄλλος ἐξ ἄλλου λαμβάνει τὴν νόσον ὡς [τ]ὰ πρόβατα), δίκαιον [δ' ἐστὶ καὶ] τοῖς μ[εθ' ἡ]μᾶς (3.col5.1) ἐσομένοις βοηθῆσαι (κάκεινοι γὰρ εἰσιν ἡμέτεροι καὶ εἰ μὴ γεγόνασι πω), πρὸς (3.col5.5) δὲ δὴ φιλόανθρωπον καὶ τοῖς παραγεινομένοις ἐπικουρεῖν ξένοις.

48-49; *Pith.*, § 103, § 108). O mesmo pronome também é usado nas passagens sobre o tempo (*Hdt.*, § 72), sobre a magnitude do átomo (*Hdt.*, § 56), sobre o infinito (*Hdt.*, § 60) e em diversas passagens que marcam o parâmetro dos fenômenos *παρ' ἡμῶν* (cujas causas podem ser conhecidas) para a interpretação dos fenômenos *μετεώροις* (cujas causas são ocultas)¹⁰⁰ (*Pith.*, § 91, § 96, § 98, § 102). Todas elas se referem ao homem em geral, com seu potencial e limitações cognitivas.

Epicuro caracteriza, ainda, a crença nos deuses como “a principal perturbação das almas humanas (*ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς*)”, vinculando estas crenças diretamente com o temor da morte, “como se esta tivesse algo a ver conosco (*κατ' αὐτούς*)” (*Hdt.*, § 81). A menção às “almas humanas” espelha a preocupação de Diógenes de Enoanda em alcançar por meio da filosofia epicurista não apenas os homens de seu tempo, mas também os que ainda nasceriam. Finalmente, as passagens relativas ao “nosso poder” (*παρ' ἡμᾶς*) livre dos fados abrangem toda a humanidade¹⁰¹, justificando a incitação ao modo de vida equilibrado, autárquico e atarácico a todos, seja estrangeiro, mulher, bastardo, escravo, rico ou pobre.

Pensar o uso do pronome “nós” por Epicuro enseja a reflexão sobre a compreensão epicurista da noção de *ἄνθρωπος*. O próximo tópico mostra o modo como Epicuro entende o homem, ao mesmo tempo em que aborda a problemática da rejeição das definições.

1.3.1 A (in)definição de *ἄνθρωπος*

Nem Epicuro nem seus discípulos se ocuparam em definir quem é o homem. As célebres definições de *ἄνθρωπος* que recorrem à racionalidade e suas capacidades, ou mesmo à forma humana¹⁰², nunca foram – ao que se sabe – mencionadas por Epicuro. Essa ausência não se deve a descuidos ou lacunas textuais, pois nenhuma definição

¹⁰⁰ Para a explicação sobre os fenômenos *παρ' ἡμῶν* e *μετεώροις* ver o tópico 2.1.5

¹⁰¹ Cf. *Men.*, § 133; DL, X, 135; L-S C 20

¹⁰² Mais conhecida é a definição de homem como animal racional, mas outras definições, por seu caráter anedótico, acabaram sendo lembradas pelos doxógrafos, como por exemplo: o homem é um bípede, sem penas e de unhas achatadas, cf. DL, VI, 40; Platão, *Político*, 276e.

jamais foi dada em textos epicuristas. A rejeição das definições caracteriza o método investigativo de Epicuro, mais ocupado em dar conta de como as coisas acontecem do que dizer o que as coisas são. Diógenes Laércio diz que “os epicuristas rejeitam a dialética como supérflua, porque os físicos devem limitar-se a usar os termos naturais para significar as coisas¹⁰³” (DL, X, 31). A definição é o elemento indispensável da arte dialética, sendo “uma frase que significa a essência de uma coisa” (Arist., *Tópicos*, 102 a). Para Epicuro, porém, colocar uma frase em lugar de um nome ou mesmo de outra frase não acrescenta conhecimento. As definições funcionam apenas como um expediente evasivo que acaba por enterrar o conhecimento da natureza.

Se nós queremos explicar as palavras conhecidas por todos, devemos dar conta de todas, ou explicar algumas. Mas explicar todas é impossível e explicar algumas é vão. De fato, nós as esclarecemos graças às locuções familiares ou graças às locuções pouco familiares. Mas as palavras que são pouco familiares são manifestamente inadequadas para esta tarefa, o princípio admite esclarecer as coisas menos conhecidas com a ajuda das coisas mais conhecidas; e aquelas que são familiares, estando sobre o mesmo plano, não trarão alguma luz ao esclarecimento da linguagem, como o diz Epicuro. Isto que a linguagem tem de esclarecedor é de fato propriamente destruído quando é magnetizado por uma definição, como por uma droga. (Erotiano, *Glossário Hipocrático*, 34, 10-20 (Us. 258) L-S 19 G, Trad. nossa a partir do inglês em comparação com o grego)¹⁰⁴.

Semelhante ao método do saber médico da antiguidade, o método de investigação epicurista é de tipo descritivo e tem como objetivo explicar o porquê de dado fenômeno existir, e não tem como tarefa encontrar em palavras bem-arranjadas a essência de cada

103 Em grego: Τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν: ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους. Ainda de acordo com Laércio, Metrodóro teria escrito um livro intitulado “Contra os dialéticos” (DL, X, 24).

104 Em grego: εἰ γὰρ μέλλοιμεν τὰς πᾶσι γινωσκομένας ἐξαπλοῦν φωνάς, ἤτοι πάσας ὀφειλήσομεν (34.15) ἐξηγήσασθαι ἢ τινὰς. ἀλλὰ πάσας μὲν ἀδύνατον, τινὰς δὲ δίκαιον. ἢ γὰρ διὰ συνήθων ἐξαπλώσομεν αὐτὰς ῥημάτων ἢ διὰ τῶν μὴ συνήθων. ἀλλ' αἱ μὲν ἀσυνήθεις εἰς τοῦτο ἀφυεῖς φαίνονται (δεκτὸν γὰρ τὰ ἤττον γινωσκόμενα διὰ τῶν μᾶλλον γινωσκομένων ἐξαπλοῦν), αἱ δὲ συνήθεις τῷ ἐπ' ἴσης εἶναι (34.20) φανεραὶ πρὸς τὸ δηλωτικὸν τῆς ἐρμηνείας οὐκ ἔσονται, ὡς φησιν <Ἐπίκουρος>. ἀπόλλυται γὰρ ἰδίως τῆς ἐρμηνείας τὸ φανερόν, ὅθ' ὑπὸ λόγου καθάπερ τινὸς οἰκείου μαγανεύηται φαρμάκου.

elemento que compõe o fenômeno. A cura é possível diante do diagnóstico realizado, assim como é possível saber como o homem precisa agir diante dos fenômenos quando a origem deles é conhecida ou quando se conhece a causa de suas manifestações¹⁰⁵. Epicuro declara que “não devemos fazer indagações sobre a natureza de acordo com axiomas vãos e leis arbitrarias, e sim de acordo com o desafio dos próprios fenômenos” (*Pith.*, § 87)¹⁰⁶. O comentário anônimo ao *Teeteto* de Platão deixa clara a opinião de Epicuro sobre as definições: “Epicuro diz que os nomes são mais claros que as definições, e que de fato deveria ser absurdo se em vez de dizer ‘oi, Sócrates’, alguém dissesse ‘oi, animal racional mortal’”¹⁰⁷ (L-S, F, 19). No entanto, esta rejeição explícita das definições não implica imprecisões de seu método de pesquisa.

Em primeiro lugar, Heródoto, devemos apreender o que está sob (ύποτεταγμένα) as palavras, para podermos ser capazes de nos referir a elas e julgar assim as inferências de opinião ou problemas de investigação ou reflexão, de maneira a não deixar tudo incerto e não ter de continuar explicando tudo até o infinito, ou então usar palavras destituídas de sentido (*Hdt.*, § 37)¹⁰⁸.

De uma só vez, Epicuro rejeita as definições e também exige clareza e precisão dos termos usados na *φυσιολογία*. Preocupa-se, sobretudo, com a possível ambiguidade das palavras. Giovacchini (2003) chama esta particularidade de paradoxo epicurista¹⁰⁹. Entretanto, esse problema pode ser esclarecido. Como se deixa entrever pela passagem de Erotiano citada acima, o agravo das ambiguidades é, ao contrário, atribuído radicalmente aos dialéticos: substituir uma palavra por uma frase não contribui para a explicação dos fenômenos, antes satisfaz superficialmente os falsos físicos. Cada palavra

105 Cf. GIOVACCHINI, J., 2003, p. 88.

106 Em grego: Οὐ γὰρ κατὰ ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίας φυσιολογητέον, ἀλλ’ ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται.

107 Em grego: Ἐπίκου[ρ]ος τὰ ὀνόματα φησ[ι]ν σαφέστερα εἶναι τῶν ὄρων, καὶ μέντοι καὶ γελοῖον εἶναι, εἴ τις ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν “χαῖρε Σώκρατες” λέγοι “Χαῖρε ζῶιον λο[γ]ικόν θνητόν”. (Em Platão, *Teeteto*, 22.39-47)

108 Em grego: Πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγοις, ὃ Ἡρόδοτε, δεῖ εἰληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτα ἀνάγοντες ἐπικρίνειν, καὶ μὴ ἄκριτα πάντα ἡμῖν <ἴη> εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύουσιν ἢ κενούς φθόγγους ἔχωμεν.

109 “Como sustentar ao mesmo tempo que se recuse as definições, e que se tenha a ambição de ser claro? Tal é a formulação final que se pode dar do paradoxo epicurista”. (GIOVACCHINI, 2003, p. 77-78)

deve, pois, referir-se às coisas no mundo, seus *ὑποτεταγμένα* (o que subjaz), e não a mais palavras. De outro modo as explicações seriam intermináveis. Epicuro não coloca entidades lógicas no fundamento do significado de uma palavra, mas o modo próprio como as coisas interagem com os órgãos sensoriais humanos por meio das sensações (*αἴσθησεις*). O simples, para Epicuro, não é o logicamente simples, mas aquilo que é realmente simples, como na primeira experiência com um ser real.

As sensações são guias para conhecer a realidade. A *αἴσθησις* garante que sua causa, ou o motivo pelo qual se sente, está no mundo e afeta o indivíduo. A sensação por si só, no entanto, não tem a pretensa função de estabelecer a propriedade essencial de uma coisa, sem a qual ela não seria o que é. Longe de confiar na apreensão da realidade por meio de definições, Epicuro propõe que a natureza só pode ser conhecida através da dinâmica da própria natureza: *i*) afecções sensíveis atingem os órgãos sensoriais correspondentes e *ii*) produzem tecidos de informações multissensoriais; *iii*) essas informações se traduzem em imagens armazenadas na memória (*πρόληψεις*) e *iv*) sons (*φθόγγοις*) são emitidos. O som está atrelado à sensação originária do mesmo modo que a imagem memorizada, mas as palavras, diferentemente do som rudimentar, foram lapidadas ao longo da história do homem com a finalidade de tornar a comunicação “menos ambígua e as expressões mais breves (*Hdt.*, § 76)”. Assim, ao dizer “homem”, a imagem de um homem vem imediatamente ao pensamento. A palavra lapidada é fruto de convenções que, em última instância, regulam o som emitido diante de certo complexo de sensações. Por isso, Diógenes Laércio explica que “por meio de cada palavra, evidencia-se aquilo que está originariamente no fundo (*ὑποτεταγμένον*)¹¹⁰” (DL, X, 33).

Sendo assim, o termo *ἄνθρωπος*, convencionado entre os gregos, nomeia o feixe de sensações experimentado ao se deparar com um representante da espécie humana e a investigação pode seguir sem maiores problemas. Embora Epicuro utilize a expressão “a natureza dos homens” (*τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων*) (*Hdt.*, § 75), cumpre destacar que a *φυσιολογία* epicurista não se fundamenta na ideia de substância ou essência. Pelo

110 Em grego: *παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι*

contrário, a *φυσιολογία* de Epicuro, subvertendo os padrões gregos clássicos, concentra suas atenções na relação entre qualidades¹¹¹. Em outras palavras, a natureza dos homens não é uma substância cujas qualidades dela se prediquem, antes é, ela mesma, o produto da relação entre qualidades (*συμβεβηκότα*). Diz Epicuro que “o corpo deriva de todas essas qualidades sua própria natureza permanente (*φύσιν ἔχον αἰδίον*)¹¹²” (*Hdt.*, § 69). É mais um motivo para a rejeição epicurista da definição, visto não haver uma essência para ser significada por uma frase. As únicas naturezas inteiras são os átomos, visto que são o sustentáculo de toda e qualquer qualidade que venha a emergir na formação dos corpos. No entanto, como é fácil entrever, não é possível definir coisa alguma afirmando, futilmente, ser átomos e vazio. Entretanto, estas naturezas permanentes dos corpos em geral, oriundas da relação entre qualidades, contêm diferenças entre si (é possível distinguir um homem de um frango), ainda que não sejam diferenças essenciais no sentido estrito do pensamento de Epicuro.

O que distingue, de forma contundente, o homem dos outros seres animados é a sua capacidade de errar, isto é, de usar suas forças para infringir os limites de sua própria natureza. É o único ser capaz de produzir opiniões vazias, distanciadas da experiência sensível, e também de elaborar retificações no método de julgar para evitar o erro¹¹³. O erro manifesta a liberdade do homem de escolher e recusar para além dos ditames de sua natureza particular. A falta de julgamento ou o erro de opinião indicam a possibilidade da reforma do método gnosiológico e a busca do modo apropriado de agir e pensar em consonância com a natureza. Por causa do erro se justifica a *φυσιολογία*, visto que “se não nos perturbássemos com nossa incapacidade de discernir os limites dos sofrimentos e desejos, não teríamos necessidade da ciência natural” (*MP*, XI)¹¹⁴. O homem possui em si mesmo a potência para revolucionar-se e modificar através da filosofia o seu modo de

111 É uma “ontologia da relação e não uma ontologia da substância” (MOREL, 2013, p. 60)

112 Nesta passagem da Carta a Heródoto Epicuro remete ao termo *συμβεβηκότα* do passo anterior. O tradutor repetiu o termo “qualidades” para a melhor compreensão do texto.

113 A falsidade (*τὸ δὲ ψεῦδος*) e a falta (*καὶ τὸ διημαρτημένον*) estão ligados à capacidade humana de pensar e elaborar opiniões (*δόξαι*). Cf., *Hdt.*, § 50-51

114 Acrescente-se a perturbação produzida pelo temor dos fenômenos cujas causas são ocultas (*μετεώροις*) e o temor da morte. cf. *MP*, XI

vida. Contudo, a maior parte da humanidade sustenta sua conduta em heteronomias: superstições religiosas e tradições mórbidas. Por isso, Epicuro distingue o homem aplicado na investigação da φύσις, consciente dos limites naturais e de sua condição no mundo, daquele que passa além do bem natural, pertencente à multidão insensata, para quem “o que está em repouso entorpece e o que está em movimento enraivece¹¹⁵” (*SV*, 11). A maioria deles nunca se satisfaz e se entrega constantemente a desejos ilimitados e vazios, contrastando com o sábio que medita sobre a φύσις e vive “como um deus entre os homens” (ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις) (*Men.*, § 135).

Epicuro baseia toda a sua empreitada filosófica na evidência da capacidade do indivíduo responsabilizar-se por suas próprias escolhas, erros e acertos. O sábio do fim da *Carta a Meneceu* é descrito como alguém convicto da autarcia do homem sobre sua vida e conduta: “crê que nenhum bem ou mal seja concedido por acaso aos homens de maneira a fazer a vida feliz¹¹⁶” (*ibid.*, § 134). A felicidade se alcança, pois, somente pela reflexão e exercício de quem a busca. O exercício filosófico protege o epicurista de sofrimentos provenientes de seus próprios desejos, de eventos naturais, de temores infundados e, sobretudo, de ações dos outros homens. A possibilidade de errar ou se deixar incorrer em erro é maior diante da imprevisibilidade dos agentes insensatos. “Embora possamos até certo ponto nos colocar em segurança face aos homens por meio do poderio e da riqueza, obtemos uma segurança ainda mais completa vivendo tranquilamente longe da multidão¹¹⁷”. Conhecida e emblemática é a sentença epicurista “Vive ignorado” (λάθη βιώσας) (*Us.*, 551), cuja razão se deve à impraticabilidade da vida em multidão. Viver de acordo com a filosofia de Epicuro exige o afastamento dos muitos (τῶν πολλῶν) e a aceitação do erro como condição explicativa do animal humano neste mundo sem propósito. A filosofia epicurista apresenta ao homem um universo no qual é

115 Em grego: Τῶν πλείστων ἀνθρώπων τὸ μὲν ἡσυχάζον ναρκᾶ, τὸ δὲ κινούμενον λυττᾶ.

116 O acaso (τύχη) não aparece aqui no texto grego, mas é mencionado um pouco antes e é repetido pelo tradutor para facilitar o sentido da frase: <οὐκ> οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι.

117 Em grego: Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξαιρετικῆ καὶ εὐπορίᾳ εἰλικρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια.

possível viver entre as lacunas da dor. Para essa filosofia, não há finalidade norteadora dos eventos naturais, providência divina ou progresso da história. Resta ao homem se esquivar dos afetos nocivos e fazer força para não se deixar levar pelas contingências dos corpos em movimento.

Por isso é tão importante perguntar os limites do poder do homem, perguntar sobre o que é possível realizar nesse mundo sem propósitos convergentes com os motivos humanos. É sobre o sentido dessa questão que trata o próximo tópico.

1.3.2 O que significa a pergunta: o que pode um homem?

Perguntar o que pode um homem é característico de uma filosofia que incita a autorreflexão do indivíduo. Desejos, necessidades, temores, saciedades e intenções são assuntos que compõem o universo filosófico de Epicuro. A questão volta o olhar do filósofo para dentro de si, que passa a investigar a natureza em sua expressão humana, observando limites e potencialidades da natureza do homem.

Mostra-se, assim, o aspecto da filosofia epicurista que se concentra nas questões do homem e em suas particularidades, um contraponto entre as coisas do exterior e as do interior. O epicurismo é bem compreendido se interpretado a partir das noções que contribuem para a explicação da experiência humana no mundo.

Se não nos perturbássemos com nossas dúvidas a respeito dos fenômenos *pendentes*¹¹⁸ (μετεώρων), e se não receássemos que a morte significasse alguma coisa para nós, e também não nos perturbássemos com nossa incapacidade de discernir os limites dos sofrimentos e desejos, não teríamos necessidade da ciência natural¹¹⁹ (MP, XI, grifo nosso).

118 Pendentes em dois aspectos: porque estão suspensos e, por isso, pendem sobre o homem; e também porque deles não se tem confirmação direta de suas causas, de modo que a explicação definitiva e única desses fenômenos permanece pendente.

119 Em grego: Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἰ περὶ θανάτου, μὴ ποτε πρὸς ἡμᾶς ἤ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδέμεθα φυσιολογίας.

Essa máxima de Epicuro mostra três aspectos da vivência humana (limites e potenciais) que estão diretamente envolvidos com a *φυσιολογία* epicurista e a justificam: *i)* as limitações cognitivas do homem; *ii)* o erro; e *iii)* a experiência corpórea.

i) O homem pode conhecer as coisas, mas as condições em que estes conhecimentos são adquiridos, e conseqüentemente o modo como são adquiridos, diferenciam-se. Os acima citados fenômenos penderes (*μετεώροις*) podem ser conhecidos apenas mediante analogia com os fenômenos experienciados diretamente. Para a pesquisa desse tipo de fenômenos é usado o método das múltiplas explicações. Com esse método Epicuro não chega a dar uma explicação definitiva, mas apresenta várias que se coadunam com o conjunto dos fenômenos confirmados pela experiência humana. Por ter o alcance de seu conhecimento limitado em relação aos céus e às profundezas da terra e do mar, o homem é facilmente seduzido pelas explicações míticas e por superstições que o distanciam da investigação da natureza¹²⁰. A superstição negligencia os limites humanos atestados pela observação do modo próprio com que o homem interage com as afecções sensíveis, razão pela qual Epicuro frequentemente denuncia o perigo do saber religioso e dos mitos. Vida após a morte, deuses temperamentais, regiões e animais sagrados ou agourentos são exemplos de frutos da ignorância dos limites da natureza particular do homem.

ii) Para Epicuro, o erro cognitivo é fruto da dissociação entre o mundo que a experiência apresenta e o mundo gestado pelos desmandos da imaginação humana. A dissociação entre natureza e a imaginação do homem que se manifesta no erro é expressão de liberdade¹²¹. Tamanha liberdade autoriza que o homem vá de encontro à sua própria natureza em prejuízo de si mesmo. As vãs opiniões (*κενὸν δόξαι*) sobre a morte (*περὶ θανάτου*) e o conseqüente temor por elas produzido são o exemplo mais evidente da separação entre a imaginação humana, suas opiniões infundadas, e a experiência do homem na *φύσις*. Não existe experiência da morte, limite decisivo para qualquer discurso

120 Cf. *DRN*, V, 1180-1195

121 O erro não expressa a liberdade que é fruto da conjunção entre a autarcia e *ελευθερία*, a liberdade do sábio, mas a que é própria da condição do homem no mundo.

que tente dar conta de alguma relação dela com o vivente: “a morte é privação da sensação¹²²” (*Men.*, § 124). O erro de traçar relações imaginárias do homem com a morte é alvo da denúncia epicurista em razão da insensatez de se afastar dos limites designados pela experiência corpórea. O estudo da natureza permite que se discirnam os limites e capacidades do homem (sua φύσις particular) inserido na dinâmica de sua relação com a natureza como um todo. A φυσιολογία auxilia o filósofo a otimizar o seu potencial para conhecer, deliberar e agir, mediante determinação do que é da ordem da necessidade (ἀνάγκη), do acaso (τύχη) ou de παρ' ἡμᾶς (nosso poder).

iii) A relação do homem com a natureza que o cerca (περιέχον) é mediada pela sensação. Diógenes Laércio qualifica a sensação como ἀλογον (irracional)¹²³, e por isso livre de interferências opinativas, o que lhe garante a imparcialidade informativa do que existe e afeta. Por outro lado, discernir, quantificar e qualificar a massa disforme e caótica de afetos que sobrevêm ao homem é primordial para obter a vida boa e bela, determinada pelas melhores escolhas e oportunas recusas. Entender o que é excesso e o que é falta, simples desejo e necessidade, só é possível pelo constante estudo da natureza humana e da φύσις como um todo. A experiência corpórea, atrelada aos recursos do instrumento racional (λογισμός), dá oportunidade para o discernimento necessário à vida boa e bela, mas não sem a reflexão e a prática de quem compreendeu os limites da natureza e os adequou a seu modo de viver.

Assim, a supracitada máxima de Epicuro evidencia as limitações do homem e a exigência impreterível da φυσιολογία. Esta não é menosprezada por Epicuro quando diz que se não existissem temores não haveria necessidade da ciência natural, mas justificada a partir dos anseios de felicidade, tranquilidade e prazer de todo homem. A razão de praticar a φυσιολογία está no poder limitado do homem e pela sua eficiência em minimizar as fraquezas próprias da cognição e da ação. Por isso, duas frentes se destacam na filosofia de Epicuro: o estudo da natureza como um todo ou ordem geral das coisas e

122 Em grego: στέρησις δέ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος

123 Cf. DL, X, 31

o estudo da natureza humana, sem haver, no entanto, uma cisão entre elas. A φύσις não é apenas o que sobra após se excetuar os produtos da ação humana, pois a intervenção do homem na natureza e sua história também se incluem no domínio amplo dos movimentos eternos da φύσις.

O canto V do *De Rerum Natura* de Lucrecio narra o desenvolvimento do homem, indicando etapas pelas quais o animal humano passou, descobrindo a causa de fenômenos e aprimorando saberes e técnicas que contribuíram para seu modo de viver. Estas etapas podem ser agrupadas em três, de acordo com suas características: (1) Inépcia; (2) Adaptação; e (3) Aptidão.

A etapa (1), Inépcia, resume-se à total falta de habilidade técnica e social. A sobrevivência do homem se deve ao acaso, não podendo ser atribuída às habilidades do animal humano. Aqui o homem é inteiramente guiado pelos eventos naturais e de modo pouco lúcido.

Não sabiam tratar ainda os objetos pelo fogo, nem fazer uso das peles, nem vestir o corpo com os despojos das feras; habitavam as florestas, os cavos montes e os bosques e, forçados como estavam a evitar as chicotadas dos ventos e das chuvas, escondiam com ramagens os membros esqueléticos. Não podiam compreender o bem comum nem sabiam usar entre si de quaisquer costumes ou de leis. Cada um levava espontaneamente a presa que a sorte lhe oferecia, porque estava habituado a usar da sua força e a viver apenas para si¹²⁴. (*DRN*, V, 950-960)

Estes primeiros homens são brutos, produzidos por “uma dura terra” (v. 926) e guiados pela sorte. Servem-se dos frutos da terra e bebem das águas dos rios e fontes. As relações entre os indivíduos são determinadas pela força física.

¹²⁴ Em Latim: *necdum res igni scibant tractare neque uti/pellibus et spoliis corpus vestire ferarum,/sed nemora atque cavos montis silvasque colebant/et frutices inter condebant squalida membra/verbera ventorum vitare imbrisque coacti./nec commune bonum poterant spectare neque ullis/moribus inter se scibant nec legibus uti/quod cuique obtulerat praedae fortuna, ferebat/sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus.*

A etapa (2), Adaptação, é a transição na qual os homens são abrandados pelo matrimônio, filhos e o conforto do lar: “o fogo tornou-lhes os corpos sensíveis ao frio e menos capazes de suportá-lo só com o abrigo do céu; Vênus diminuiu-lhe as forças e os meninos, com suas carícias, facilmente quebraram a dura natureza dos seus pais” (*DRN*, V, 1015-1020). Surgiu, assim, a necessidade de adaptar seus corpos, agora mais frágeis, às intempéries naturais e com isto veio também o desejo de não se prejudicar nem ser prejudicado. Lucrecio dá particular destaque a narrativa do desenvolvimento da linguagem e da descoberta do fogo, ambos explicados como uma derivação direta da natureza.

Que há de tão admirável no fato de o gênero humano, que tinha força de voz e de língua, marcar as coisas com várias palavras, segundo as várias sensações, quando os mudos animais, quando as gerações das feras costumam soltar gritos diferentes e variados quando têm medo, ou quando sentem dor, ou quando lhes entra o prazer? Tudo isto se pode reconhecer com exemplos bem sabidos¹²⁵ (*DRN*, V, 1055-1065).

O poeta Lucrecio não atribui o surgimento da linguagem a uma produção estranha ao animal humano, mas o vê como um desabrochar natural pelo qual o homem não possui grande mérito. Da mesma forma acontece com relação à descoberta do fogo: “foi o raio que primeiro trouxe à terra o fogo” (v. 1090).

Diferentemente destes momentos em que o homem é guiado pela sorte, a última etapa (3), Aptidão, é caracterizada pelo “uso da inteligência e da força da alma” (v. 1105). Nela o homem desenvolve de modo lúcido a agricultura, as vestimentas, funda cidades, institui magistraturas, elabora leis e dá-se ao prazer das artes e música. Contudo, é aqui que a procura por satisfazer desejos vãos aumenta: as riquezas e o reconhecimento passam a dominar a imaginação dos homens. Temores infundados se alastram na forma

125 Em Latim: *postremo quid in hac mirabile tantoperest re,/si genus humanum, cui vox et lingua vigeret,/pro vario sensu varia res voce notaret?/cum pecudes mutae, cum denique saecla ferarum/dissimilis soleant voces variasque ciere,/cum metus aut dolor est et cum iam gaudia gliscunt./quippe etenim licet id rebus cognoscere apertis.*

de deuses interessados nos cursos das vidas e a aptidão técnica e social acaba por culminar em erro.

Vale dizer que a vida segundo a natureza (*κατὰ φύσιν*) não é uma tentativa de retorno à primeira etapa, mas o exercício de articulação e mobilização dos instrumentos e capacidades humanas para a produção de uma vida equilibrada¹²⁶. A vida equilibrada é aquela pautada nos limites naturais, na qual os desejos e satisfações se equivalem. Em resumo, o epicurista procura harmonizar sua natureza particular com a ordem geral da *φύσις* fazendo uso “da força da alma” (v. 1105).

De acordo com Lucrécio, o desenvolvimento das técnicas não é outra coisa senão o brotar e aparecer da *φύσις* mediante as ações humanas¹²⁷. Isso explica porque Epicuro se expressa em termos de um “aprendizado” da natureza:

Deve-se ainda supor que a natureza aprendeu¹²⁸ muitas e variadas lições dos próprios fatos e foi constrangida por eles, e que a razão desenvolve escrupulosamente o que recebe da natureza e faz descobertas em alguns campos mais velozmente, e em outros mais lentamente, e em algumas ocasiões e épocas faz progressos maiores, e em outras faz progressos menores¹²⁹ (*Hdt.*, § 75).

Epicuro sugere, assim como Lucrécio, que o homem recebe informações da natureza e as molda, com uso do *λογισμός*, às diversas finalidades. Exemplo disso são os versos em que Lucrécio diz que “o Sol os (aos homens) ensinou a cozer o alimento, a amolecê-lo com a evaporação da chama, porque viam muita coisa se tornar branda com o golpe de seus raios e ser, através dos campos, vencida pelo seu calor” (*DRN*, V, 1102-

126 Cf. SILVA, 2003.

127 Cf. MOREL, 2013, p. 77

128 De acordo com o comentário de Salem, “a natureza (...) se submete ao ensino de suas próprias produções” (*ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων*) (1971, p. 236). Posteriormente, o uso do *λογισμός* toma à frente dos desenvolvimentos naturais por meio da produção técnica.

129 Esta passagem tem afinidade com o canto V do *DRN* por fazer menção aos primeiros homens e o desenvolvimento da linguagem. Em grego: Ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναι τε καὶ ἀναγκασθῆναι: τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν ἐν μὲν τισὶ θᾶπτον, ἐν δὲ τισὶ βραδύτερον καὶ ἐν μὲν τισὶ περιόδοις καὶ χρόνοις <μείζους λαμβάνειν ἐπιδόσεις>, ἐν δὲ τισὶ καὶ ἐλάττους.

105). Em outras palavras, o artifício humano não se mostra como algo muito distinto dos processos naturais.

Em contrapartida, isso não quer dizer que o animal humano é um fantoche da natureza. Apesar de os termos “aprender” e “ensinar” terem sido usados em referência à natureza ou a elementos dela, isso não indica que a φύσις apresentada pelo epicurismo opera segundo finalidades ou intenções, trata-se apenas de uma alusão em linguagem figurada. Longe de atribuir uma dimensão providencial à natureza, como fazem os filósofos do Pórtico¹³⁰, os filósofos do Jardim compreendem os processos da φύσις como movimentos cegos, desprovidos de intenções e finalidades. “De fato, não foi por um plano nem em virtude de uma inteligência sagaz que os elementos das coisas se colocaram por sua ordem” (*DRN*, V, 420). Desse modo se compreende que a própria ideia de progresso (ἐπίδοσις) não significa um avanço em relação a uma finalidade ou plano preestabelecido, mas somente uma nova modificação da φύσις – como um presente para si mesma.

Assim, a partir da compreensão da natureza extraída da φυσιολογία, Epicuro conclui que o devir da humanidade acontece por sua própria conta, sem senhores ou guias, entre os cegos movimentos naturais. Sem deuses interessados nas ações dos homens, nem destino determinado por divindades ou por uma razão universal. A φύσις devém no ciclo eternamente despropositado de aparecer e ocultar, nascer e corromper, unir e desunir. E em linhas gerais, o homem pode aproveitar a falta de propósito da natureza e fazer convergir os resultados dos acontecimentos naturais a seu favor, dando-lhes significados e propósitos. Tais significados devem estar em consonância com as regularidades e limites percebidos nas investigações dos fenômenos, sem jamais se distanciar do aprendizado de como as coisas surgem, ficam e se corrompem no tempo. Epicuro entende, pois, que a natureza só pode ser compreendida via noção de corpo (σῶμα), e por meio do corpo é possível alcançar um modo de viver de acordo com a φύσις e em completa autarcia e liberdade.

130 A razão que governa o cosmo (λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται), cf. *DL*, VII, 149.

O próximo tópico põe em relevo a noção de corpo (*σῶμα*) no pensamento de Epicuro, ensejando, assim, as bases para o delineamento da sua filosofia e de suas diferenças em relação ao pensamento dos primeiros atomistas.

2. POR UMA VISÃO DE CONJUNTO: *παρ' ἡμᾶς* A SERVIÇO DA COERÊNCIA DA FILOSOFIA DE EPICURO

A noção de *παρ' ἡμᾶς* distingue fundamentalmente o atomismo epicurista do atomismo pré-socrático. Todos os pontos de divergência apresentados por Epicuro e tradicionalmente mencionados por discípulos e doxógrafos estão subsumidos na distinção operada aqui por meio da noção de *παρ' ἡμᾶς*.

As retificações a respeito do átomo, de seu movimento e do número de variações possíveis de formas atômicas¹³¹ são explicadas pela introdução da noção de *παρ' ἡμᾶς* como componente das bases da filosofia epicurista.

Essencialmente, Epicuro diverge dos primeiros atomistas em dois pontos: na canônica, ao estabelecer a sensação (*αἴσθησις*) como critério de verdade e no conjunto físico-ético, ao rejeitar o necessitarismo¹³². Esses dois pontos de divergência estão estreitamente vinculados à noção de *παρ' ἡμᾶς*.

Como bem disse K. Marx¹³³, a crítica aos filósofos da natureza anteriores põe “magistralmente em evidência tudo o que há de específico na doutrina de Epicuro” (1972, p. 70). A filosofia epicurista em oposição à filosofia de Demócrito é entendida como *πύκνωμα*¹³⁴, uma massa densa ou tecido grosso que, por ser assim, permite uma visão de conjunto (*ἄθροῶς ἐπιβολῆς*) coerente em todas as suas partes¹³⁵.

2.1. O atomismo Pré-socrático do ponto de vista epicurista

Segundo Diógenes Laércio, Epicuro negava a existência de Leucipo (DL, X, 13). No entanto, Leucipo consta na linha sucessória da Escola Italiota que vai de Pitágoras a

131 Cf. *Hdt.* § 42-43 e 55-56; MOREL, 1996, p. 254-265

132 Pensamento segundo o qual tudo acontece devido à necessidade (*ἀνάγκη*), cf. DL, IX, 45

133 “Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro”, tese de doutoramento de K. Marx apresentada na Universidade de Iena em 15 de Abril de 1841.

134 Cf. *Hdt.* § 36 e § 50

135 Esta caracterização da filosofia epicurista pelo próprio Epicuro (*Hdt.*, § 39) sugere a ideia de uma “unidade estrutural do sistema de Epicuro” (DE LACY, 1969, p. 104).

Epicuro (DL, I, 15) e é considerado por Laércio o primeiro atomista¹³⁶. Outras fontes também atestam sua existência: Aristóteles, por exemplo, diz que Leucipo tinha Demócrito como seu *ἑταῖρος* (companheiro) (*Met.* I, 985 b5). Se por um lado a personagem enigmática de Leucipo¹³⁷ foi posta em dúvida pelos epicuristas, por outro a filiação de Epicuro a Demócrito de Abdera é frequentemente mencionada por epicuristas e doxógrafos¹³⁸. Diógenes de Enoanda menciona o nome de Demócrito dez vezes nos fragmentos em pedra¹³⁹ e o tratamento de Lucrécio é respeitoso, chamando-o de ilustre, embora tenha ressalvas quanto à sua doutrina (DRN, III, 371). Uma das obras principais de Metrodoro se intitulava: “*Contra Demócrito*” (DL, X, 24). E o próprio Epicuro mantinha uma atitude crítica frente ao abderita, dando-lhe a alcunha de Lerócrito (juíz de idiotices)¹⁴⁰. Apesar disso, Diógenes Laércio indica o testemunho de Hermipo, segundo o qual “a leitura das obras de Demócrito levou Epicuro a dedicar-se avidamente à filosofia” (DL, X, 2)¹⁴¹. Rivais, como o estoico Posidônio e sua escola, depreciavam o epicurismo, argumentando que Epicuro “fazia passar por suas a doutrina atomística de Demócrito e a hedonística de Aristipo” (DL, X, 4). Não obstante, cinco afirmações principais colocam Epicuro definitivamente entre os atomistas: Nada nasce do nada¹⁴²; tudo é composto de átomos e vazio¹⁴³; o todo é infinito¹⁴⁴; os átomos, quantitativamente

136 “Leucipo foi o primeiro a afirmar que os átomos são os primeiros princípios das coisas” (*πρῶτός τε ἰσχυροῦς ἀρχῆς ὑπεστήσατο*) (DL, IX, 30).

137 Nem ao menos se sabe a naturalidade de Leucipo, se é de Elea, Abdera ou Mileto. Cf. DL, IX, 30.

138 Cícero, *De Natura Deorum*, I, 26, 73; DL, I, 15; IX, 64; IX, 69; X, 13; X, 14; Sexto Empírico, *Adv. math.*, I, 2; Clemente de Alexandria, *Stromates*, I, 64 [70 A I]; Aécio, I, 5, 4 [70 A 6] e II, 1, 3 [70 A 7].

139 Cf. frag. 6, 7, 9, 10, 43, 54.

140 Cf. DL, X, 8; cf. SEDLEY, 1976, p. 134.

141 Não cabe aqui a discussão das minúcias da postura pessoal de Epicuro em relação a Demócrito. Basta a menção ao artigo de D. Sedley “*Epicurus and his professional rivals*” (1976) e o primeiro tópico da segunda parte da tese de Pierre-Marie Morel “*Démocrite et la recherche des causes*” (1996) que combinados exaurem a temática das posturas antipáticas ou respeitosas de Epicuro em relação ao abderita.

142 Cf. *Hdt.*, § 38.

143 Cf. *Hdt.*, § 39.

144 Cf. *Hdt.*, § 41.

infinitos, estão em movimento desde toda a eternidade¹⁴⁵ e, por último, os átomos e vazio são princípios (τὰς ἀρχὰς)¹⁴⁶.

Indiscutivelmente Epicuro filia-se ao atomismo¹⁴⁷, no entanto são notáveis as diferenças entre as filosofias de Epicuro e Demócrito. O mais importante na reforma do atomismo Pré-socrático é que, nesta atividade de releitura, Epicuro deixa transparecer a estrutura de sua própria filosofia. As críticas epicuristas à filosofia dos primeiros atomistas revelam os fundamentos sobre o qual Epicuro erige sua filosofia.

Dois princípios da filosofia epicurista diferenciam-na radicalmente da filosofia de Demócrito: I – A sensação é critério para o conhecimento; II – O homem é livre e responsável por seus atos. Tanto um como o outro se radicam na noção fundamental de παρ' ἡμᾶς. As retificações a respeito do átomo são feitas em função do critério da αἴσθησις (sensação) e a crítica ao determinismo é feita em razão da liberdade do homem. Até mesmo nas menores críticas Epicuro quer demonstrar a incoerência da filosofia de Demócrito, à qual contrapõe a coerência do epicurismo e os métodos que a tornam possível.

2.1.1 A αἴσθησις de Epicuro e a invalidação do fenômeno por Demócrito

Epicuro escreveu uma obra chamada *Cânnon*¹⁴⁸, única a tratar “do critério” (κριτηρίου)¹⁴⁹ (DL, X, 30). Nela Epicuro estabelece os critérios das αισθήσεις (sensação), πρόληψεις (preensões), πάθε (afecções) e as projeções imagéticas do pensamento¹⁵⁰, os quais regem seus métodos de investigação da φύσις. Apesar dessa obra não ter sido preservada, é possível encontrar informações sobre os métodos de saber epicurista nas

145 Cf. *Hdt.*, § 42-43.

146 Cf. *Hdt.*, § 41.

147 Cf. MOREL, 1996, p. 249.

148 Literalmente bastão de medição, cf. ASMIS, 2009, p. 84

149 Os epicuristas também chamam a Canônica de doutrina do princípio e doutrina elementar, cf. DL, X, 29-30

150 Em grego: τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας

*Cartas a Heródoto e a Pithocles, nas Máximas principais*¹⁵¹, na obra *Contra os Matemáticos*¹⁵² de Sexto Empírico e também na doxografia de Diógenes Laércio¹⁵³.

O que existe de comum nos critérios elencados por Epicuro é a vinculação de todos ao critério da *αἴσθησις*, desde que cada um deve ser remetido, em última instância, à sensação¹⁵⁴. A sensação é sempre verdadeira e designa o que é. Se existe sensação é porque há interação entre corpos.

As afecções (*πάθε*) são um tipo específico de sensações (*αἰσθήσεις*), podendo ser de prazer ou dor (DL, X, 32; *Hdt.*, 73; *Men.*, § 129), critério prático para a escolha e a recusa. Em duas ocorrências o termo *πάθε* também se vincula às afecções auditivas (*ἀκουστικὸν πάθος*) (*Hdt.* 52) e eróticas (*ἐροτικὸν πάθος*) (*S.V.*, 18), sendo tipos de afecções dolorosas ou prazerosas. As *πάθε* mostram que existem agentes que provocam (*ποιήτικον*) as dores e os prazeres.

As sensações produzem impressões na alma, as chamadas *πρόληψεις*, termo cunhado por Epicuro para designar o que foi apreendido anteriormente, por isso sendo bem traduzido por prenoções. Estas prenoções são o resultado de sensações precedentes e devem ser compreendidas no contexto dinâmico de uma investigação¹⁵⁵. De acordo com Laércio, as *πρόληψεις* são evidentes (*ἐναργεῖς*) (DL, X, 33) e devem ser apreendidas, segundo Epicuro, para a consecução de uma investigação eficaz (*Hdt.* § 38). São evidentes porque são produtos de “verificações multissensoriais” (CONCHE, 1977, p. 32) armazenadas na memória e que servem de base para as opiniões proferidas a partir dos dados brutos da sensação. Se as sensações particulares indicam que há algo, as *πρόληψεις* indicam o que tal coisa é: se homem, cavalo, torre, Platão ou qualquer outra noção.

151 MP, XXII, XXIII, XXIV.

152 Cf. VII, 211-216

153 DL, X, 31-34

154 “Há, dizemos, quatro critérios da verdade; mas, em definitivo, todos eles se remetem ao critério privilegiado da sensação (*αἴσθησις*)” (CONCHE, 1977, p. 26)

155 Epicuro responde ao impasse de que é preciso haver conhecimentos prévios para dar conta de uma investigação e concorda que conhecer depende de certo tipo de rememoração, mas estabelece os limites dessa rememoração no contexto da experiência sensível. Cf. Platão, *Ménon*, 80 d

As projeções imagéticas do pensamento (φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας), por sua vez, designam a operação intelectual que maneja dados sensíveis sutis, por vezes oníricos, atestando a existência de compostos atômicos sob a forma de eflúvios, constantemente desprendidos de seus corpos originais e que afetam o homem o tempo todo¹⁵⁶. São caracterizadas como φανταστικὰς (*imagéticas*), termo que remete a φαντασία (imagem ou representação), porque operam com base em imagens sensíveis. Em todo caso, “é nos sentidos que a razão deve se basear quando tenta inferir o desconhecido a partir do conhecido” (*Hdt.* § 39).

Não há registro de outro filósofo antigo que tenha dito que a αἴσθησις é critério de verdade. Epicuro foi inovador e por isso sofreu pesados ataques de seus contemporâneos¹⁵⁷. Desta posição decorre a constante atenção à “evidência” (ἐνάργεια)¹⁵⁸, pois configura-se a base para os critérios¹⁵⁹. O termo ἐναργής qualifica o ato perceptivo criteriosamente confirmado. A evidência ocorre quando há condições adequadas para apreensão dos fenômenos. Epicuro diz que seu método de pesquisa na investigação dos corpos e vazio está em “harmonia com os fenômenos”¹⁶⁰ (*Pith.*, § 86). Diz ainda que as indagações sobre a natureza devem ser feitas de acordo com as “exigências dos fenômenos” (*ibid.*, § 87). A base para a confirmação ou contradição de uma opinião sobre a natureza, no contexto da filosofia epicurista, é o conjunto dos fenômenos (*ibid.*, § 88) experienciados segundo as evidências sensíveis.

Diógenes Laércio, na parte das *Vidas*¹⁶¹ dedicada aos cétricos, ao mesmo tempo em que considera duvidosa a informação de Enesidemo, traz uma preciosa informação sobre uma diferença fundamental entre Epicuro e Demócrito:

O fenômeno é o critério dos cétricos (como diz Enesidemo). E Epicuro também se manifesta assim. Demócrito, entretanto, tira

156 Cf. *Hdt.*, § 51

157 Cf. ASMIS, 2009, p. 84.

158 Cf. *Hdt.*, § 82

159 Em grego: τὰ κριτήρια ἀναιρήται τὰ κατὰ τὰς ἐναργείας (critérios baseados na evidência *Hdt.*, § 52).

160 Em grego: φαινομένοις συμφωνίαν

161 i.e., *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*.

toda a validade dos fenômenos, que para ele não existem (DL, IX, 106)¹⁶².

Por vezes Demócrito foi apresentado como um “pré-cético”¹⁶³. Os fragmentos que dele restaram revelam, isto sim, uma inquietude relativa aos critérios de verdade. Aristóteles em três passagens dos seus textos atesta a confiança de Demócrito na apreensão sensível dos fenômenos: “A verdade está no fenômeno” (*Da geração e corrupção*, 315 a); “o que é verdadeiro é o fenômeno” (*Sobre a Alma*, 404 a) e, finalmente, “o que aparece de acordo com a percepção é verdadeiro” (*Metafísica*, 1009 b). Em oposição, Sexto Empírico cita a obra *Sobre as Ideias* em que Demócrito diz: “é preciso que o homem aprenda segundo a regra seguinte: ele está afastado da realidade” (Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 137). Sobretudo, é frequentemente citado o fragmento:

Por convenção existe o doce e por convenção o amargo, por convenção o quente, por convenção o frio, por convenção a cor; na realidade, porém, átomos e vazio... Nós, porém, realmente nada de preciso apreendemos, mas em mudança, segundo a disposição do corpo e das coisas que nele penetram e chocam. E diz novamente: que na realidade não compreendemos como cada coisa é ou não é ficou muitas vezes demonstrado (*Id., Ibid.*, VII, 135-136)

Asmis (1976) sugere uma resolução para o impasse das contraditórias caracterizações de Demócrito separando dois momentos de seu percurso investigativo. Demócrito inicia sua investigação da φύσις baseando-se nos fenômenos, depois deduz deles mesmos a sua destruição¹⁶⁴. Demócrito sugere, segundo Galeno, que se imagine “os sentidos respondendo à inteligência: pobre inteligência, que em nós encontra as provas e depois nos derruba! Para ti derrubar-nos é cair¹⁶⁵” (GALENO, *Sobre a Medicina*, 1259 b). A inteligência ou o pensamento (διάνοια), respaldando-se no que se manifesta aos

162 Em grego: ἔστιν οὖν κριτήριον κατὰ τοὺς σκεπτικούς τὸ φαινόμενον, ὡς καὶ Αἰνεσίδημός φησιν: οὕτω δὲ καὶ Ἐπίκουρος. Δημόκριτος δὲ μηδὲν εἶναι τῶν φαινομένων, τὰ δὲ μὴ εἶναι.

163 Cf. MOREL, 1996, p. 255

164 ASMIS, 1976, p. 10

165 Em grego: ἐποίησε τὰς αἰσθήσεις λεγούσας πρὸς τὴν διάνοιαν οὕτως· <τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώμά τοι τὸ κατάβλημα>

sentidos, conclui a irrealidade do manifestado ao deduzir que o que há são átomos e vazio. Epicuro segue Demócrito na aprovação inicial dos fenômenos, mas difere deste quando mantêm a defesa da realidade fenomênica, ainda que se esforçando na elaboração de uma teoria atomista que sustente a realidade microfísica do átomo em coerência com a defesa da existência dos corpos agregados (*ἄθροισμα*) no nível dos fenômenos. Por isso, insiste Epicuro, “a existência dos corpos é atestada em toda parte pelos sentidos, e é nos sentidos que a razão deve basear-se quando tenta inferir o desconhecido a partir do conhecido¹⁶⁶” (*Hdt.*, § 39).

A reforma ao atomismo de Demócrito se justifica pela defesa da coerência entre as conclusões do pensamento e a manifestação sensível da φύσις. O que está em jogo é a consideração do potencial humano de articular, a partir dos dados sensoriais, uma teoria capaz de compreender de um só golpe o manifesto e o invisível (*ἄδηλος*). Trata-se da defesa de uma visão de conjunto (*ἄθροάζ ἐπιβολάζ*). Respalçado no fenômeno, Epicuro retifica a compreensão do átomo no que se refere à variedade de suas formas, o que neles é princípio de movimento e a respeito de sua indivisibilidade. Revisar os pontos principais da crítica epicurista ao atomismo democrítico é importante para confirmar que a filosofia de Epicuro se fundamenta nas evidências dos fenômenos e também para mostrar que os métodos utilizados por Epicuro nessa fundamentação consideram com cuidado os limites do potencial cognitivo humano.

2.1.2 Contra Demócrito: limite da variedade das formas atômicas

Os átomos são infinitos em número¹⁶⁷. Epicuro conclui que não haveria agregação de corpos se os átomos fossem quantitativamente finitos, pois se dispersariam no infinito vazio. Visto que há corpos, agregados atômicos, como prova o fenômeno, necessariamente infere-se a infinitude da quantidade de átomos. Epicuro reduz ao

166 Em grego: *σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἢ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ, καθ' ἣν ἀναγκαῖον τὸ ἄδηλον τῶ λογισμῶ τεκμαίρεσθαι.*

167 Cf. *Hdt.*, § 42.

absurdo a opinião contrária, demonstrando que ela destoava do testemunho dos fenômenos.

Aqui, como nas demais explicações sobre o nível atômico da φύσις, Epicuro utiliza o *Método da explicação única*, a saber, método investigativo de assuntos “passíveis apenas de uma solução em harmonia com os fenômenos” (*Pith.*, § 86). Epicuro difere de Demócrito ao utilizar esse método, ainda que chegue à mesma conclusão sobre a infinidade numérica¹⁶⁸ dos átomos. O mesmo não acontece ao afirmar que existe um limite para a variedade das formas atômicas, pois Demócrito e Leucipo afirmavam que os átomos são “infinitos, quer em quantidade, quer quanto às respectivas formas” (Aristóteles, *Gen. Corr.*, 314 a 23). Em contrapartida Epicuro, em tom de crítica, dizia: “Os átomos semelhantes de cada figura são absolutamente infinitos, porém pela variedade de figuras não são absolutamente infinitos, apesar de serem ilimitados diante da capacidade de nossa mente (ἀπερίληπτοι)”¹⁶⁹ (*Hdt.*, § 42). Epicuro diferencia infinito (ἀπειρων) de inconcebível (ἀπερίληπτος)¹⁷⁰: o fenômeno mostra que a imensa diversidade de formas visíveis, ainda que concebíveis, não poderia surgir de uma variedade de formas limitadas ao nível da compreensão do homem. Essa variedade não é infinita, apenas inapreensível. Por isso Epicuro considera criticamente: “Tampouco se deve supor que os átomos tenham todos os tamanhos, a menos que se queira ser contraditado pelos fenômenos” (*Hdt.*, 56). Afirmar a infinitude da variedade das formas atômicas implica também a infinitude das magnitudes dos átomos.

Eusébio de Cesareia¹⁷¹ mostra a diferença de opinião entre os atomistas nesta questão ao criticar o pensamento “aberrante” daqueles que tentaram “dividir a substância do universo” e além disso supõem que ele é “infinito, incriado e casual” (Eusébio, *Preparação Evangélica*, XIV, 23, 1):

168 Cf. *Gen. Corr.*, 325, a 30.

169 Em grego: και καθ' ἐκάστην δὲ σχημάτισιν ἀπλῶς ἄπειροί εἰσιν αἱ ὅμοιαι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἀπλῶς ἄπειροι ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι

170 Diferença que a tradução de Mário da Gama Kury (1987) não deixa transparecer.

171 Citando Dionísio de Alexandria

Epicuro e Demócrito foram desta opinião: mas eles discordaram na medida em que o primeiro supunha que todos os átomos fossem extremamente pequenos e, portanto, imperceptíveis, enquanto Demócrito supunha que havia também átomos muito grandes. Ambos, no entanto, afirmam que existem átomos, e que eles são chamados assim por causa de sua dureza impenetrável. (*op. cit.*, XIV, 23, 3)

Epicuro discorda de Demócrito na medida em que átomos de todos os tamanhos “não ajudam a explicar as diferenças qualitativas dos fenômenos (τὰς τῶν ποιότητων διαφορὰς)” (DL, X, 56) e também porque fosse o caso em que os átomos tivessem infinitas variedades de formas, chegariam a ter magnitudes que permitiriam sua visibilidade, i.e., seriam capazes de ser experienciados. Esta última razão aduzida por Epicuro é a mais significativa, pois aquilo que quer refutar fere a harmonia das partes de sua filosofia. A sensação só é possível por causa dos eflúvios (ῥεῦμα) de átomos que se desprendem constantemente dos corpos e atingem os órgãos sensoriais¹⁷². Assim, o átomo, compreendido no interior de um sistema de pensamento que assume o fenômeno como real, não pode jamais ser visto, do contrário seria necessário aceitar que do átomo (impartível) se desprendem eflúvios atômicos.

A posição favorável de Demócrito quanto à infinitude da variedade das formas atômicas e a conseqüente amplitude dos tamanhos dos átomos depõe contra a realidade dos fenômenos. Epicuro, por outro lado, preza pela harmonia entre fenômeno e átomo, estabelecendo o fenômeno e as relações corpóreas neles contidas como base para suas afirmações, tanto sobre o que pode ser investigado diretamente por meio da confirmação sensorial quanto sobre o que não é manifesto (ἄδηλος).

Esse primeiro ponto de divergência já deixa transparecer o resultado da assunção da realidade fenomênica no atomismo epicurista. O método da explicação única contesta, por meio dos fenômenos, a infinidade das formas atômicas, ao mesmo tempo que estabelece limites para a cognição humana. O homem pode conhecer a variedade de formas fenomênicas, mas não pode conhecer a variedade que as torna possível desde a

¹⁷² *Hdt.*, § 49, 52, 53; *Pith.*, § 110, 111

realidade microfísica. Epicuro considera os limites do poder cognitivo sob a expressão *παρ' ἡμῖν*, noção repetidamente mencionada na *Carta a Pithocles* e relacionada em todas as ocorrências com as evidências dos fenômenos. Esse assunto, importante para a distinção entre os atomismos será retomado adiante, antes é preciso considerar rapidamente os outros dois pontos básicos que diferenciam o atomismo epicurista do Pré-socrático, atentando que em ambos Epicuro contesta, por meio do mesmo método, as teses dos primeiros atomistas.

2.1.3 O acréscimo da propriedade do peso (*βάρος*)

Que Epicuro tenha acrescentado o peso (*βάρος*) às qualidades do átomo é um ponto de divergência já na antiguidade. Quando Aristóteles elenca as diferenças dos átomos, segundo Demócrito e Leucipo, não há menção ao peso, mas distingue-os em apenas três qualidades: proporção, contato e direção (*ῥυσμῶ και διαθιγῆ και τροπῆ*). Os quais são adaptados em linguagem aristotélica por figura (*σχῆμα*), ordem (*τάξις*) e posição (*θέσις*). Ainda segundo a leitura de Aristóteles, tais qualidades serviam à explicação das modificações “de todas as outras coisas” (*Metafísica*, A, 985 b 13). No entanto, Simplício afirma que Demócrito e seus seguidores diziam que os átomos “se movimentam em virtude do peso neles, movem-se em relação ao lugar através do vazio, que cede lugar e não resiste” (*Comentário sobre a física*, 1318, 33). Aécio¹⁷³ e Cícero, por outro lado, entendem que Demócrito não juntava o peso às outras qualidades dos átomos, sendo, por isso, uma inovação de Epicuro. “Da parte de Demócrito eles [os átomos] tinham já uma outra força motriz de impulsão, que ele chama de golpe; da tua parte, Epicuro, de gravidade e peso” (Cícero, *Sobre o Destino*, XX, 46).

Como Cícero evidencia, o acréscimo dessa propriedade atômica foi entendido como resposta à questão do princípio do movimento que, para Aristóteles, os atomistas negligenciaram¹⁷⁴. Entretanto, a questão posta por Aristóteles é estranha ao pensamento

173 Aécio, I, 3, 18

174 *Metafísica*, A, 985 b 19

atomista, visto que “os átomos estão em movimento contínuo por toda a eternidade” (*Hdt.*, § 43) e “não há um início para tudo isso porque os átomos e o vazio existem eternamente” (*ibd.*, § 44). Epicuro não pretende que a qualidade do peso dê conta da origem do movimento, entretanto, espera garantir que as propriedades dos átomos sejam suficientes para a explicação dos fenômenos. Por isso, Lucrécio questiona: “por que razão vemos algumas coisas pesarem mais do que as outras, sendo das mesmas dimensões”? (*DRN*, I, 359) A resposta de Lucrécio explica porque Epicuro considera que os átomos possuem peso: “o que é mais pesado indica ter mais quantidade de matéria (*corporis*) e menos vazio dentro de si” (*DRN*, I, 366). De modo que a qualidade atômica do peso serve para explicar as diferenças perceptíveis entre um floco de lã e um pedaço de chumbo. A explicação dos fenômenos, em coerência com as teses atomistas, exige que os átomos tenham como propriedade permanente o peso (*βάρος*), ao lado da forma (*σχήματος*) e do tamanho (*μεγέθους*). Se Demócrito admite que o peso seja uma qualidade dos átomos não é em razão da coerência com os fenômenos que, como visto acima¹⁷⁵, estão em conflito com a *διάνοια* (pensamento). Por isso, é improvável que esta não seja uma inovação do pensamento epicurista no intento de harmonizar as teses atomistas com os fenômenos.

O peso observado nos corpos agregados exige que os átomos também possuam essa propriedade permanente. O átomo é pensado em analogia com os corpos sensíveis. Epicuro agrega a propriedade do peso (*βάρος*) devido à exigência dos fenômenos. A categoria fundamental da física epicurista não é a de átomo como se pode pensar numa primeira leitura da *Carta a Heródoto*, mas a de corpo¹⁷⁶. E isso é assim porque as teses básicas do atomismo derivam sua formulação da articulação da experiência sensível entre corpos. A natureza não-manifesta (*ἄδηλος*) é conhecida a partir do *λόγος*, por meio do que é manifesto (*τὰ φαινόμενα*). Tal asserção está de acordo com as considerações epicuristas sobre o que pode ser conhecido. As teses físicas são postas à prova dos fenômenos e só

175 Cf. o tópico 2.1.1

176 Cf. MOREL, 2013, p. 56

são aceitas se puderem ser enquadradas nos limites do potencial cognitivo humano (*παρ'ἡμῖν*), i.e., se puderem ser confirmadas ou não-contraditadas pelos fenômenos.

A última das divergências principais, embora seja alvo de uma discussão ampla¹⁷⁷, será apenas mencionada para atender as necessidades de exposição desta tese. O que se extrai das contestações epicuristas ao atomismo de Demócrito é a afirmação da realidade dos fenômenos e os métodos utilizados para acessar o nível microfísico.

2.1.4 Partes mínimas

Segundo Epicuro, o átomo é o limite físico da realidade. No processo de geração e corrupção, os corpos se decompõem em partes fisicamente indivisíveis e isso permite a eterna renovação da natureza. “Os átomos são dotados da força necessária para permanecerem intactos e para resistirem, enquanto os compostos se dissolvem, pois são impenetráveis” (*Hdt.*, § 41). O nível fenomênico da realidade, acessado pela sensibilidade, serve para provar as teses atomistas. Para que a realidade seja tal qual aparece, é necessário que haja um limite de dissolução dos corpos. Do contrário, seria preciso admitir o absurdo do nascimento a partir do nada, o ser surgindo do não-ser. Nisso os atomistas estão de comum acordo.

Mas também existe outro limite da realidade: o limite teórico. A discussão trata, em última instância, a respeito da natureza do átomo. Para Demócrito, o átomo é indivisível tanto fisicamente quanto teoricamente¹⁷⁸. Em outras palavras, isso significa que o átomo é destituído de partes¹⁷⁹. Epicuro, por outro lado, sustenta que, embora os átomos sejam impartíveis, a propriedade atômica da grandeza (*μεγέθους*) exige que seja possível, em analogia com os fenômenos, imaginar a metade da grandeza de um átomo, falando-se, então, em partes mínimas, as quais nem em pensamento se pode dividi-las.

177 FURLEY, J. F., 1967, pp. 3 - 43

178 Cf. Aristóteles, *Sobre a Geração e a Corrupção*, I, 2. 316 a (DK 68 A 48 b); MOREL, 1996, p. 260

179 Cf. Simplicio, *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 925, 10 [DK, 67 A 13]

Deve-se admitir que essa analogia também se aplica ao mínimo existente no átomo. Obviamente este difere em pequenez do mínimo (ἐλάχιστον) de acordo com **o que é visto na sensação**, porém segue a mesma analogia. De acordo com esta analogia, afirmamos que o átomo tem grandeza, e esta, pequena como é, reproduzimos numa escala maior (*Hdt.*, § 59)¹⁸⁰.

A expressão αἴσθησιν θεωρουμένου (o que é visto na sensação) deixa claro que Epicuro sustenta as teses atomistas, em coerência com os seus critérios de conhecimento, sobre a percepção dos fenômenos. Fazendo assim, harmoniza as teses sobre o imperceptível com as evidências. Epicuro atende à exigência de pensar o mínimo no átomo porque o fenômeno mostra que qualquer grandeza é, pelo menos teoricamente, divisível.

Epicuro toma como base para sua teoria das partes mínimas o mínimo que é percebido nas interações com os fenômenos. E assim justifica a existência de partes teóricas no corpo indivisível do átomo. Existem limites para a percepção sensível e, conseqüentemente, limites para o pensamento, o qual jamais se pode desligar das bases sensíveis. Tais limites e capacidades humanas se expressam nos textos de Epicuro sob o termo παρ' ἡμᾶς e também em suas variações desinenciais, sobretudo sob o termo παρ' ἡμῖν.

2.1.5 Τὰ φαινόμενα: παρ' ἡμῖν e μετεώροις

Φαινόμενα é um termo da física epicurista e significa aquilo que aparece, o que vem à luz ou ainda o que se manifesta. É entendido como a informação bruta, ainda não interpretada¹⁸¹, e que é fornecida pela experiência. Os fenômenos são o resultado da emissão de camadas de átomos (ῥεῦσις) que atingem os órgãos sensoriais, afetando-os e produzindo sensações. Sendo assim, é possível afirmar de modo geral que os fenômenos

180 Em grego: Ταύτη τῇ ἀναλογία νομιστέον καὶ τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον κεχρησθαι: μικρότητι γὰρ ἐκεῖνο δῆλον ὡς διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρουμένου, ἀναλογία δὲ τῇ αὐτῇ κέχρηται. ἐπεὶ περ καὶ ὅτι μέγεθος ἔχει ἡ ἄτομος, κατὰ τὴν ἐνταῦθα ἀναλογίαν κατηγορήσαμεν, μικρόν τι μόνον μακρὰν ἐκβαλόντες.

181 Cf. ASMIS, 2009, p. 85

podem ser conhecidos e suas causas, natureza e modos de ocorrência determinados por via sensorial. No entanto, existem dois tipos de fenômenos: aqueles cuja causa é possível determinar e aqueles cuja causa é oculta (ἄδηλος) à confirmação dos sentidos. O primeiro caso pode ser designado como fenômenos παρ'ἡμῖν (cognoscíveis ou dos quais se podem conhecer as causas) e o segundo como fenômenos μετεώροις (pendentes de confirmação).

Alguns fenômenos que podemos conhecer (παρ'ἡμῖν τινα φαινόμενων) devem proporcionar os indícios necessários à interpretação dos fenômenos *pendentes* (μετεώροις), desde que estes sejam observados em sua ocorrência concreta, e não os fenômenos *pendentes* que possam se verificar de modos múltiplos¹⁸² (*Pith.*, § 87).

O que Epicuro chama de φαινόμενων, por sua própria definição, é acessível à sensibilidade, porém a explicação de suas causas e seus modos de ocorrências nem sempre estão ao alcance da apreensão do homem. A *Carta a Pithocles* trata dos fenômenos μετεώροις¹⁸³ e do método utilizado para a sua investigação. É por meio dos fenômenos παρ'ἡμῖν (cognoscíveis) que Epicuro infere as possíveis causas dos fenômenos pendentes (μετεώροις). Uma vez que não é possível determinar com precisão (ακρίβεια) a causa desses fenômenos, Epicuro faz uso do método das múltiplas explicações. Os fenômenos cujas causas são cognoscíveis são base para as inferências sobre os pendentes (μετεώροις) por causa de seu caráter de evidência em consonância com os critérios de verdade. Estes fenômenos podem ser confirmados segundo o testemunho dos sentidos, tendo suas causas, natureza e modos de ocorrência determinados com precisão. Por outro lado, a explicação das causas dos μετεώροις foge à experiência humana, restando apenas o expediente de enumerar suas possíveis causas em analogia com os fenômenos παρ'ἡμῖν.

182 Em grego: σημεία δὲ ἐπὶ τῶν ἐν τοῖς μετεώροις συντελουμένων φέρειν τῶν παρ' ἡμῖν τινα φαινόμενων, ἃ θεωρεῖται ἢ ὑπάρχει, καὶ οὐ τὰ ἐν τοῖς μετεώροις φαινόμενα: ταῦτα γὰρ ἐνδέχεται πλεοναχῶς γενέσθαι.

183 Cf. *Pith.*, § 85

Diógenes Laércio informa que os epicuristas estabelecem a sensação como critério de verdade (31-32). Embora breve, sua exposição sobre a *Canônica* não deixa de pontuar que as inferências sobre o *ἄδηλος* (oculto) devem ser baseadas nos fenômenos¹⁸⁴. Toda a dimensão microfísica (átomos e vazio) e também as causas dos fenômenos *μετεώροις* estão no âmbito designado *ἄδηλος*. Diversamente, os fenômenos *παρ'ἡμῖν* podem ser apreciados por meio dos sentidos e servem como suporte para as inferências sobre a realidade não-fenomênica.

Epicuro na *Carta a Heródoto*, depois de repassar pontos metodológicos, diz que vai tratar *περὶ τῶν ἀδήλων* (sobre o imperceptível) (*Hdt.*, § 38). Então passa a expor os raciocínios sobre o todo, os átomos, o vazio e o infinito. Esse tipo de abordagem é fruto do uso da razão no manejo dos dados sensoriais. Segundo Epicuro: “é nos sentidos que a razão deve basear-se quando tenta inferir o imperceptível a partir do demonstrável (*τεκμαίρεσθαι*)” (*Hdt.* § 39). Contudo, diferente da abordagem que tece sobre os fenômenos *μετεώροις* (pendentes), Epicuro pode determinar a natureza desses *ἄδηλοι* (imperceptíveis) por via dos fenômenos *παρ'ἡμῖν* (cognoscíveis). Não é assim no caso dos chamados *μετεώροις* (pendentes), visto que, em analogia com os fenômenos *παρ'ἡμῖν*, é cabível apenas elencar uma pluralidade de explicações possíveis. Os métodos utilizados são diferentes: na determinação da natureza dos corpos e também na determinação do modo de vida é utilizado o método da explicação única, enquanto que a abordagem dos fenômenos *μετεώροις* está limitada ao método das múltiplas explicações¹⁸⁵.

O primeiro método tem seu campo de atuação bem delimitado, aplicando-se à ética e aos princípios básicos da física atomista. A aplicação desse método é caracterizada por resultar em apenas uma solução necessária para os problemas investigados. No entanto, é impossível (*ἀδύνατον*) utilizar o mesmo método de pesquisa no tratamento dos fenômenos *μετεώροις*, pois suas causas e natureza (*οὐσία*) não podem ser determinadas

184 É necessário que nossas inferências sobre aquilo que não cai no âmbito dos sentidos provenham dos fenômenos. (DL, X, 32): *καὶ περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρῆ σημειοῦσθαι*.

185 Cf. tópico 1.2.1 desta tese

com base na experiência dos fenômenos *παρ'ἡμῶν*¹⁸⁶. Quando muito, pode-se somente esperar que as soluções aventadas não contraditem a experiência do conjunto dos fenômenos passíveis de ser conhecidos e confirmados sensorialmente.

O raciocínio em torno dos fenômenos evidencia o cuidado de Epicuro em compreender o potencial do homem e traçar os limites do alcance de seu conhecimento. A distinção entre dois tipos de fenômenos em função da possibilidade de conhecimento de suas causas traça os limites da cognição humana, preservando a confiança na realidade fenomênica. Por outro lado, expressa a tese da uniformidade nos modos de ocorrência dos fenômenos: se fenômenos *παρ'ἡμῶν* acontecem obedecendo a certos limites e modos de ocorrência, a explicação dos *μετεώροις* não será diferente.

“Desejar conhecer o impossível” (*Pith.*, § 94) (*ἀδύνατα θεωρεῖν ἐπιθυμῶν*) é falha de quem desconhece os limites da natureza. A perturbação nasce da desconformidade do homem aos limites (*ὅροι*), seja dos desejos, do conhecimento ou das opiniões sobre o que pode realizar ou não. A canônica, a física e a ética estão em total acordo a respeito dos limites do poder humano.

A correção das contradições ou antinomias¹⁸⁷ da filosofia de Demócrito mostra a intenção de Epicuro em tecer uma filosofia resistente às críticas. A partir de poucas teses fundamentais Epicuro constrói um pensamento coerente em todas as suas partes. O fenômeno é o fio condutor para as afirmações basilares e, sobretudo, os fenômenos *παρ'ἡμῶν*, cuja evidência garante passos seguros nas afirmações sobre o que não se manifesta ao aparato sensorio humano.

O interesse de Epicuro em elaborar um pensamento forte que sirva para retirar o homem do torpor do mito e das vãs opiniões é representado pela imagem de um tecido grosso.

186 Cf. tópico 2.2.1

187 Cf. CONCHE, 1977, p. 13

2.1.6 O tecido grosso (πύκνωμα)

A primeira advertência de Epicuro a seu discípulo Heródoto é a de que “necessitamos frequentemente de uma visão de conjunto¹⁸⁸ (...) de todo o sistema” (τῆς ὅλης πραγματείας) (*Hdt.*, § 35). Conduzir o pensamento das particularidades para os elementos fundamentais e vice-versa é a marca do epicurista versado na investigação da natureza e atividade recomendada para os ainda pouco experimentados na filosofia do Jardim. Epicuro considera que sua filosofia pode ser representada num esquema (τύπος) cujas noções postas nas extremidades são conectadas e dependentes das noções elementares postas na base¹⁸⁹. Estas noções básicas são caracterizadas por sua simplicidade semântica e fonética: “cada particularidade se reduz a elementos simples e a termos (φονάς) igualmente simples” (*ibid.*, § 36). O resultado da atividade de articulação das noções é a representação esquemática da filosofia de Epicuro.

Epicuro usa a imagem do “tecido grosso” (πύκνωμα)¹⁹⁰ para evidenciar a coerência e unidade de seu pensamento. Cada parte se harmoniza às demais, assim como são harmônicos cada um dos termos técnicos da filosofia epicurista. O pensamento de Epicuro é apresentado como um corpo denso, difícil de desfazer, em analogia com os agregados de átomos que formam corpos sólidos ou, mais especificamente, com o produto do alfaiate que tece um pano grosso que, embora simples, é resistente. A unidade dessa filosofia também se mostra na relação entre suas partes. A Canônica é a via de acesso à filosofia¹⁹¹, dando as bases para a ética e a física e esta ancora a finalidade de seu exercício na ética¹⁹², formando um todo (ὅλος) coerente. O próprio critério de verdade, a sensação, prumo ou régua pela qual se apruma as opiniões, é confirmado e explicado posteriormente via investigação física do movimento dos corpos¹⁹³.

188 Em grego: τῆς γὰρ ἀθρόας ἐπιβολῆς πυκνὸν δεόμεθα.

189 Cf. De Witt, 1964, p. 4

190 Em grego: τὸ πύκνωμα (*Hdt.*, § 36)

191 Diógenes Laércio diz que a canônica é a introdução da filosofia de Epicuro, mas os epicuristas reuniam a canônica e a física (DL, X, 30).

192 Cf. MP, XI

193 Cf. GIGANDET, 2011, p. 94

As cartas em forma de resumo dos conteúdos físicos, canônicos e éticos se prestam a tornar factível a visão geral do pensamento epicurista. O que foi dito em 37 livros no *Περὶ φύσεως* (*Sobre a Natureza*), e também nos livros *Sobre os átomos e o vazio*, *Canôn*, *Sobre a Visão*, *Sobre o tato*, *Sobre o ângulo do átomo*, *Sobre as imagens* e *Sobre as representações* está condensado na *Carta a Heródoto*. Do mesmo modo se resume na *Carta a Pithocles* partes do *Canôn* e do *Sobre a Natureza* e dos livros *Prognóstico*, *Sobre os deuses* e *Sobre o destino*. Não é menor o resumo operado na *Carta a Meneceu*: *Sobre o que deve ser escolhido e rejeitado*; *Sobre o fim supremo*; *Sobre os deuses*; *Sobre a piedade*; *Sobre os modos de vida*, em quatro livros; *Sobre a maneira justa de agir*; *Sobre o Destino*; *Exortação à Filosofia*; *Sobre a Justiça e das outras formas de excelência*; *Sobre os benefícios e da Gratidão* e *Opiniões sobre as Doenças e a Morte*, a *Mitres*. Essa prática de resumir os conteúdos centrais não se limita apenas às cartas, mas se estende a resumos de menor ou maior densidade como a *Pequena Epítome* e a *Grande Epítome*¹⁹⁴ dos conteúdos físicos e também à exposições com tópicos bem delimitados e sequenciados como em *Doze elementos fundamentais*¹⁹⁵ e *As Máximas Principais*. A intenção de Epicuro era a de colocar à disposição de seus discípulos obras que facilitassem a memorização e o manejo das fórmulas fundamentais que compunham a totalidade da filosofia epicurista e permitir a continuação das investigações físicas a partir dos dados fundamentais.

A noção de *παρ' ἡμᾶς*, que nesta tese se mostra como componente fundamental do pensamento de Epicuro, atravessa todas estas partes por ser a principal conjectura do epicurismo. Poder conhecer e poder agir por si mesmo são capacidades humanas defendidas por Epicuro e seus discípulos contra o ceticismo e o necessitarismo¹⁹⁶. Epicuro contrapõe a coerência de seu pensamento à desarmonia e contradição dos céticos

194 Cf. DL, X, 135

195 Em grego: *Δώδεκα στοιχειώσεσι* (DL, X, 44)

196 Termo utilizado por SALEM (1998, p. 63) para designar a tese que negava que os homens pudessem ter responsabilidade (*αἰτίον*) por suas ações ao atribuir toda causa e responsabilidade à ação da necessidade (*ἀνάγκη*).

e das teses necessitaristas defendidas por antigos físicos como Demócrito, mas também por contemporâneos de Epicuro como os estoicos e megáricos¹⁹⁷.

Cumprido observar agora a segunda parte da crítica de Epicuro a Demócrito: a necessidade não tem poder absoluto e não se estende às ações humanas. A posição epicurista é a de que o homem é livre e responsável por suas ações. A reforma epicurista do atomismo antigo apresentada nos próximos tópicos tangencia as consequências físicas e éticas do necessitarismo democrítico.

2.2 O uso de *παρ' ἡμᾶς* na crítica ao necessitarismo

As duas principais reformas do atomismo Pré-socrático se justificam pelo mesmo motivo: tanto a correção do status do fenômeno na física, quanto a rejeição ao necessitarismo no âmbito físico-ético se põem em razão do destaque e elevação da noção de *παρ' ἡμᾶς* à posição de componente das bases da filosofia do Jardim. A argumentação de Epicuro na refutação do necessitarismo segue o mesmo modelo usado na refutação do pré-ceticismo de Demócrito e demais filósofos não-dogmáticos contemporâneos do Filósofo do Jardim. Sendo assim, é possível observar o uso que Epicuro faz da noção de *παρ' ἡμᾶς*: tanto é usada para designar o poder de agir livre e deliberadamente enquanto causa (*αἰτία*), quanto o poder da cognição humana com seus potenciais e limitações.

Duas passagens, uma presente no poema de Lucrecio (DRN, IV, 470-475) e a outra escrita pelo próprio Epicuro (*Nat.* 34. 26-30 [L-S, 20 C]), apresentam argumentos contra o ceticismo e contra o necessitarismo, fazendo uso do mesmo modelo de argumentação: indicação da auto-refutação dos seus oponentes; uso de um argumento linguístico; e uso de um argumento pragmático. A aproximação destas duas passagens serve à compreensão da função de *παρ' ἡμᾶς* no sistema de Epicuro ao ressaltar a perspectiva epicurista em relação ao conhecimento e à liberdade.

Entretanto, antes de comparar as duas passagens acima mencionadas, é oportuno remarcar o quanto *παρ' ἡμᾶς* se vincula ao vocabulário técnico de Epicuro usado nas

197 Cf. SALEM, 1998, p. 63; DL, X, 27; CÍCERO, *De fato*, IX, 17.

exposições sobre o modo como o homem adquire conhecimento. Fazendo assim, se vê melhor porque o mesmo tipo de argumento é utilizado na crítica aos céticos e necessitaristas. Epicuro antepõe a noção de *παρ' ἡμᾶς* aos argumentos dessas correntes de pensamento. A espécie de síntese da canônica de Epicuro realizada por Sexto Empírico e a interpretação que faz de sua terminologia auxiliam na compreensão das características e abrangência que possui a noção de *παρ' ἡμᾶς*.

2.2.1 A relação entre *παρ' ἡμᾶς* e as noções de *φαινόμενα*, *φαντασία* e *ενάργεια*

Fenômeno (*φαινόμενα*) é um termo que compreende qualquer coisa que se manifeste ou apareça à percepção. A contradição entre o que é (*τὸ ὄν*) e o que aparece (*τά φαινόμενα*) não existe no epicurismo. Aparecer é o modo de *ser* das imagens e evidências. O movimento (*κίνησις*), para citar o exemplo dado por Sexto Empírico, é uma evidência (*ἐναργής*) que confirma a opinião sobre a existência do vazio (*κενόν*): “quando Epicuro diz que o vazio, invisível (*ἄδηλον*), existe, isso é confirmado por uma coisa evidente, a saber, o movimento: pois, o vazio não sendo, o movimento, não mais, deverá ser¹⁹⁸” (*Adv. Math.* VII, 213). Sem o fenômeno não poderia haver evidência alguma e nem opinião confirmada a respeito dos *αδέλφιοι*. Para ser uma evidência é preciso ser fenômeno, e, por isso, contraposto à noção de *αδέλον* (invisível ou oculto). Os fenômenos, como visto, podem ser de dois tipos: *παρ' ἡμῖν* e *μετεώρων*¹⁹⁹. A qualificação de *παρ' ἡμῖν* indica o tipo de fenômeno que pode ter suas causas conhecidas e confirmadas pelo homem, enquanto que os chamados *μετεώροις* (pendentes) tem suas causas ocultas à percepção humana.

Epicuro, ainda de acordo com Sexto Empírico, também chama a *φαντασία* (imagem) de *ενάργεια* (evidência) e a qualifica de sempre verdadeira (*παντὸς ἀληθῆ*)²⁰⁰. A imagem em geral é evidente e verdadeira por ser corpo composto em interação com o aparato sensível de quem as percebe. Proveniente de um objeto real de imagem

198 Em grego: οἷον ὁ Ἐπίκουρος λέγων εἶναι κενόν, ὅπερ ἐστὶν ἄδηλον, πιστοῦται δι' ἐναργοῦς πράγματος τοῦτο, τῆς κινήσεως· μὴ ὄντος γὰρ κενοῦ οὐδὲ κίνησις ὠφείλει εἶναι. Como se pode ver no tópico 2.2.2, trata-se do que Filodemo intitula de *Método da eliminação*.

199 Cf. o tópico 2.1.5 desta tese.

200 Cf. *Adv. Math.* VII, 203

(ὕπαρχοντόν), a φαντασία guarda conformidade com o corpo de que se desprende e pode ser dita verdadeira (*Adv. Math.* VII, 205), ainda que possa sofrer modificações em razão de grandes distâncias, perspectivas ou do meio em que se mostra à observação.

A evidência também pode ser aplicada à opinião, desde que a opinião seja confirmada (ἐπιμαρτύρεσις), i.e., que se apreenda “com evidência que o que é opinado é tal qual tem sido opinado²⁰¹” (*Adv., Math.*, VII, 212). Nas *Cartas*, Epicuro qualifica de εναργής (evidente) o conhecimento dos deuses (*Men.*, § 123) e as qualidades ativa (ποιεῖν) e passiva (πάσχειν) da alma (*Hdt.*, § 67). No comentário à canônica de Epicuro, Diógenes Laércio afirma que as πρόληψις (prenoções) são imediatamente evidentes (DL, X, 33) e, por fim, Clemente de Alexandria também define as prenoções como “uma intuição (ἐπιβολή) sobre qualquer objeto evidente” (255 Us.). De modo que as prenoções, fruto de uma opinião confirmada, são qualificadas como evidentes, inclusive quando se trata do conhecimento dos deuses – “noção universal ínsita na mente” (DL, X, 33) – ou ao tratar da experiência do homem com as propriedades percebidas em sua própria alma, como no referido passo 67 da *Carta a Heródoto*.

Como era de se esperar, a prenoção de παρ' ἡμᾶς também é caracterizada como evidente (ἐναργής). Na *Carta a Meneceu*, Epicuro destaca que o “nosso poder” (παρ' ἡμᾶς) e a responsabilidade intrínseca ao homem salta aos olhos ou está à vista (ὄρος), assim como a instabilidade do acaso (τύχη) e a impossibilidade de atribuir responsabilidade (ἀνυπεύθυνον) a alguém quando algo acontece por necessidade (ἀνάγκη). Epicuro diz isso porque as prenoções de acaso, necessidade e “nosso poder” são evidentes, assim como toda prenoção. A eficácia causal das ações dos homens é uma prenoção em relação à qual o necessitarista não pode se esquivar ao dizer, emblematicamente, que tudo acontece por necessidade.

Ele (o necessitarista) pode simplesmente escolher manter sua tese enquanto, na prática, continua a censurar e a elogiar. Mas se ele agir dessa maneira, deixa intacto o mesmo comportamento que, **no**

201 Em grego: κατάληψις δι' ἐναργείας τοῦ τὸ δοξαζόμενον τοιοῦτον εἶναι ὁποῖόν ποτε ἐδοξάζετο.

que diz respeito a nós mesmos, cria a prenoção (*πρόληψις*) de nossa responsabilidade (L-S, 20 C 4, Trad. nossa a partir do inglês em comparação com o grego)²⁰².

A prenoção de responsabilidade (*αἰτίας*) está ligada a eficácia causal das ações humanas, ou seja, está radicada junto à noção de *παρ' ἡμᾶς*. O “nosso poder” é também uma prenoção e, como tal, tem caráter de evidência, configurando-se como “evidência prática fundamental, a constatação de nossa liberdade e de nossa responsabilidade” (MOREL, 2013, p. 15).

Assim, a noção de *παρ' ἡμᾶς* se articula ao vocabulário técnico de Epicuro referente ao conhecimento, pois trata-se de uma noção que traz consigo a marca do fenômeno, colocando-se como evidência pela qual devem se pautar as opiniões dos homens. No próximo tópico, por meio da comparação dos textos de Lucrecio, Filodemo e Epicuro, será possível observar a função de *παρ' ἡμᾶς* tanto na crítica ao ceticismo, quanto na rejeição ao necessitarismo.

2.2.2 Παρ' ἡμᾶς como base nos argumentos contra céticos e necessitaristas

Para Epicuro, a forma de pensar dos céticos e dos necessitaristas é “intrinsecamente autodestrutiva e insustentável” (SEDLEY, 1983, p.18). Lucrecio, por sua vez, critica o ceticismo, mostrando a condição frágil das afirmações céticas em razão de seu caráter contraditório. Seguindo o modelo de refutação usado por Epicuro no *Περὶ φύσεως*²⁰³ e em parte nas *Sentenças Vaticanas* (S.V. 40), Lucrecio critica a ausência de critérios de quem afirma “nada saber”.

Finalmente, se há aí alguém que julgue nada saber, isto mesmo ele ignora, se pode saber (*sciri possit*), visto que diz nada saber.

202 Este fragmento do *Περὶ φύσεως* de Epicuro foi editado por Long & Sedley como segue: μεμ]φόμενος ἢ ἐπαινῶν· ἀλλ' εἰ] μὲν τοῦτο πράττοι, τὸ [αὐτὸ] ἔργ[ο]ν ἂν εἶη [χ]ατα[λεί]πων δ' ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν [ποιεῖ] τὴν τῆς αἰτίας πρό[λη]ψιν, ἐν ᾧ οὐ μὲν τὸ δό[γμα ...] μετατεθε[ι]μένο[ς ...] μὴ πρ[.....]π[...τ[.....]ο[(Lacuna de aproximadamente 45 palavras)]

203 Primeiro indicando a auto-refutação, depois fazendo uso de um argumento linguístico e, por último fazendo uso de um argumento pragmático, cf. SEDLEY, 1983, p. 18.

Portanto, não me darei ao trabalho de discutir com ele, visto que resolveu trocar a cabeça pelos pés. Todavia, concederei que sabe alguma coisa, com a condição de lhe perguntar, visto nada ter encontrado de verdadeiro nas coisas, donde lhe vem o saber que sabe que sabe ou que não sabe, que fato deu sinal do verdadeiro e do falso, que fato prova distinguir-se o duvidoso do seguro? (DRN, IV, 469-477²⁰⁴)

A afirmação do não saber pressupõe, contraditoriamente, um saber sobre o potencial humano para o conhecimento. Como visto nesta tese, o potencial para o conhecimento é indicado por Epicuro pela expressão *παρ'ἡμῖν* naqueles textos²⁰⁵ que tratam dos meios pelos quais o homem pode confirmar (*ἐπιμαρτυρεῖν*) ou não-contraditar (*οὐκ ἀντιμαρτύρειν*) as opiniões sobre os fenômenos. No citado trecho do poema de Lucrecio, por sua vez, aparece a expressão latina *sciri possit*, indicando, na opinião do poeta, aquilo que os cétricos ignoram: se podem saber ou não. Ainda que a equivalência das expressões *παρ'ἡμῖν* e *sciri possit* possa ser colocada em dúvida, a afirmação da possibilidade cognitiva é colocada como o critério pelo qual Lucrecio avalia a afirmação cétrica. Concedendo que algum critério haja para as afirmações de seus opositores, o poeta epicurista reafirma a preponderância dos sentidos sobre a razão: provável critério aventado pelos cétricos.

Descobrir-se-á que é pelos sentidos que primeiro se revela a nós o sinal da verdade e que os sentidos não se podem refutar. Efetivamente, deve-se aceitar com mais fé aquilo que espontaneamente pode fazer que o verdadeiro triunfe sobre o falso. Ora, o que pode merecer maior fé do que os sentidos? Por acaso poderá a razão depor contra eles, quando é falsa a sensação, ela que inteiramente nasceu dos sentidos? Se eles não são

204 Em latim: *Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit/ an sciri possit, quoniam nil scire fatetur. 470 hunc igitur contra minuam contendere causam,/ qui capite ipse suo in statuit vestigia sese. et tamen hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum/ quaeram, cum in rebus veri nil viderit ante, unde sciat quid sit scire et nescire vicissim, / notitiam veri quae res falsique crearit/ et dubium certo quae res differe probarit.*

205 *Hdt.*, § 34, § 50 -51, § 55; *Pith.*, § 88, § 92; *MP XXXVII*, XXIV; 247 Us.

verdadeiros também a razão se torna inteiramente falsa (*DRN*, IV, 478-485²⁰⁶).

Na argumentação de Lucrecio é apontada, primeiro, a auto-refutação de seus interlocutores: como podem dizer que nada sabem se a própria afirmação do não-saber pressupõe um saber? Em segundo lugar, Lucrecio deixa implícito o argumento linguístico ao conceder que saibam alguma coisa – o que dizem que é não-saber é o que se chama de saber em alguma medida? Em caso de assentimento, prossegue o poeta: então, “de onde vem o saber que sabe que sabe ou que não sabe?” (vv. 474-75). O que leva ao discurso sobre a irrefutabilidade dos sentidos e ao questionamento sobre o “sinal da verdade” (v. 479): se a sensação não oferece critério seguro, tampouco a razão de que se valem para formular o argumento merece alguma confiança, visto que a *ratio* “nasceu dos sentidos” (v. 484). A despeito do rigoroso fundamento canônico destas afirmações, elas recuperam antigas críticas ao ceticismo, fundamentadas em argumentos pragmáticos e alimentadas por anedotas que falavam dos malefícios da escolha do modo de vida cético²⁰⁷. O próprio ato de argumentar em favor do não-saber pesa contra eles. Se nada sabem, como defenderiam suas afirmações? É assim que a relevância da argumentação cética é colocada em questão pelo discípulo de Epicuro a partir dos fundamentos da filosofia epicurista.

A possibilidade do conhecimento e da liberdade humana expressos sob a noção de *παρ' ἡμῖν/παρ' ἡμᾶς* estão presentes em toda a argumentação de Lucrecio contra os céticos e também contra os necessitaristas. Filodemo, outro afamado discípulo de Epicuro, deixa transparecer em seu texto um indício para o uso técnico da noção de *παρ' ἡμᾶς* tanto pelo discípulo romano como por todos que lançavam mão dos métodos canônicos de Epicuro.

206 Em latim: *invenies primis ab sensibus esse creatam/notitiam veri neque sensus posse refelli. nam maiore fide debet reperiri illud, 480/sponte sua veris quod possit vincere falsa. quid maiore fide porro quam sensus haberi/debet? an ab sensu falso ratio orta valebit/dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est?/qui nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis.* 485

207 Diógenes Laércio conta que quando Anaxárcos caiu num pântano Pirro, seu mestre, continuou a caminhar e não o ajudou. Cf. *DL*, IX, 63

(3) Nós dizemos que o homem, na medida em que é homem, é mortal, porque nós encontramos uma grande variedade de homens sem nunca encontrar qualquer variação neste tipo de atributo acidental, ou qualquer coisa que nos atraia para a visão oposta. (4) Então este é o método em que se baseia o estabelecimento da premissa, mas [só] para esta questão e para outras nas quais nós aplicamos a construção ‘na medida em que’ e ‘em que’ - a peculiar conexão sendo indicada pelo fato de que uma coisa é inseparável e necessária em concomitância com a outra. (5) O mesmo não é verdade no caso do que é estabelecido meramente pela eliminação de um sinal. Porém mesmo nesses casos, há o fato de que em todas as instâncias encontramos coisas concomitantes que fazem o trabalho de confirmação. Pois é do fato de que todos os objetos móveis conhecíveis por nós (παρ’ἡμῖν), enquanto tendo outras diferenças, têm em comum que seus movimentos se dão através de espaços vazios, que concluímos ser o mesmo, sem exceção, verdadeiro também nas coisas não-evidentes (τοῖς ἀδήλοις). E nossa razão para alegar que se não há, ou não houve, fogo, a fumaça deveria ser eliminada, é que a fumaça tem sido vista em todos os casos, sem exceção, como uma ‘secreção’ do fogo. (6) Eles também erram em não ver nosso procedimento de estabelecer que não há obstáculos resultantes dos fenômenos (τῶν φαινόμενων). A existência do acaso e daquilo que está em nosso poder (τὸ παρ’ἡμῶν) não é base suficiente para aceitar os mínimos desvios dos átomos: é necessário mostrar também que nada mais evidente conflita com a tese (L-S 18 G, Filodemo, *Sobre os Sinais*, 34. 29-36.17²⁰⁸, Trad. nossa a partir do inglês em comparação com o grego)

Filodemo está às voltas com os opositores dos métodos de Epicuro que fazem vista grossa aos principais detalhes das inferências epicuristas²⁰⁹. No exemplo do homem

208 Em grego: (3) τὸν [οὔ]ν φα[με]ν κα[ὶ] ἄνθ[ρ]ωπον [καθὸ κ]αὶ ἥ ἄνθρω[πός ἐσ]τι θνητὸν [εἶν]αι, τῷ πε[ρ]ι[πεπ]τωκένας πολλοῖς] καὶ ποικ[ιλοῖς ἀ]νθρώ[ποις ἐ]ξάλλα[γ]έν δὲ τ[ο]ιοῦτο σ[ύμ]πτωμα μηδ[έ]ποτ’ ἐφευρεῖν, εἰς τούναντιον [τε] μηδὲν ἡμᾶς ἐπισπώμε[νο]ν, (4) ὥστε κατὰ τὸν τρόπον [τοῦ]τον εἰλήφθαι καὶ ἐπὶ τούτων κα[ὶ] ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐφ’ ὧν τάττομεν τὸ καθὸ καὶ τὸ ἦι, τ[ῆ]ν ιδιότητα ἐνδεικνυμένου τοῦ μὴ ἄλλως ἢ σὺν τούτῳ καὶ ἐξ ἀνάγκης παρακολουθεῖν τοῦτο τούτῳ, (5) καὶ οὐκ ἐπὶ τῶν δι’ ἀνασκευαζομένου σημείου μόνον λαμβανομένων. Καὶ ἐπὶ τούτων δὲ τὸ πᾶσιν περιπεσεῖν τοῦτ’ ἔχουσιν παρακολουθοῦν ἐργάζεται τὴν διαβεβαίωσιν. ἐκ γὰρ τοῦ τὰ παρ’ἡμῖν κινούμενα {’} πάντα διαφορὰς μὲν ἄλλας ἔχει κοινὸν δὲ τὸ διὰ κενωμάτων, πάντως τὸ κἂν τοῖς ἀδήλοις, καὶ ἵνα μὴ πυρὸς {οὐκ} ὄντος ἢ γεγονότος ὁ καπνὸς ἀνασκευασθῆι τῷ πάντως καὶ ἐπὶ πάντων καπνὸν ἐκ πυρὸς ἐκκρινόμενον τεθεωρηθῆι διατεινόμεθα. (6) διαπίπτουσιν δὲ καὶ καθόσον οὐ συνβλέπουσιν τὸ λαμβάνειν ἡμᾶς ὅτι οὐδὲν ἀντιπίπτει διὰ τῶν φαινόμενων. οὐ γὰρ ἰκανὸν εἰς τὸ προσδέξασθαι τὰς ἐπ’ ἐλάχιστον παρενκλίσεις τῶν ἀτόμων διὰ τὸ τυχερὸν καὶ τὸ παρ’ ἡμῶν, ἀλλὰ δε[ῖ] προσεπιδείξα[ι] καὶ τ[ὸ] μὴδ’ ἄλλ[ο] ἐ[ν] τούτῳ μάχεσθ[αι] τῶν ἐνα[ρ]γ[ῶν].

209 Provavelmente os Estoicos, cf. SEDLEY, 1982

mortal é possível notar que as premissas são estabelecidas pela uniformidade da experiência obtida na observação de vários casos. Em linhas gerais, trata-se de um método que abrange operações analógicas e indutivas²¹⁰. Em especial, destaca-se o método da eliminação²¹¹. Este foi usado por Epicuro na *Carta a Heródoto*, visando inferir a existência do vazio²¹². Filodemo toma como exemplo da caracterização desse método o uso que dele faz Epicuro. Sendo assim, todas as coisas móveis, passíveis de confirmação sensorial (*παρ'ἡμῖν*), são comparáveis enquanto se movimentam – movimento que não prescinde da concomitância do vazio para ocorrer. Se não há vazio, o movimento deve ser eliminado, da mesma forma que a fumaça deve ser eliminada se não há fogo. Uma vez que o movimento pode ser confirmado por via sensorial, confirma-se também a existência do vazio (*κενόν*). Conclui-se, assim, que coisas móveis ainda que não-fenomênicas (*ἄδηλοι*), sendo móveis, também se movimentam no vazio. Filodemo prossegue dizendo que seus opositores erram em não ver que os epicuristas tomam o fenômeno (*τῶν φαινομένων*) – e com isto todas as ideias que se subsumem à sensação (*αἰσθησις*), entre elas *παρ'ἡμῖν* – como condição para o conhecimento.

A parte mais importante desse texto de Filodemo é a que aborda a ideia lucreciana de *clinamen*²¹³. Filodemo julga que enquanto Lucrecio se aproxima de Epicuro no modo como critica os cétricos, distancia-se quando tenta defender a teoria do *clinamen*. E continua, ainda, dizendo que a teoria dos mínimos desvios atômicos não pode se basear apenas na existência do acaso e do *παρ' ἡμᾶς*, pois não são noções comparáveis nem estritamente concomitantes. Resta mostrar que coisas evidentes semelhantes – corpos em movimento – não conflitam com a teoria dos desvios mínimos dos átomos em queda. O acaso (*τύχη*) não serve de referência para o *clinamen* por se tratar, segundo o próprio Epicuro, de uma “causa variável segundo a pessoa, o tempo e o lugar²¹⁴” (380 Us.), inviabilizando um parâmetro analógico possível. A noção de acaso carrega em sua

210 Inferência chamada por Filodemo de *ὁ καθ'ὁμοιότητα τρόπος*.

211 Inferência chamada por Filodemo de *ὁ καθ'ανασκευην τρόπος*.

212 *Hdt.*, § 40

213 Ou como é chamado em grego: *παρεγκλίσεις*

214 Em grego: *Ἐπίκουρος (τὴν τύχην λέγει) ἄστατον αἰτίαν προσώποις χρόνοις τόποις*.

própria definição um caráter de instabilidade. Por sua vez, a noção de *παρ' ἡμᾶς* (nosso poder), embora seja abrangente o suficiente para abarcar a liberdade do homem – sua responsabilidade como agente causal, seu potencial para deliberar e a possibilidade de conhecer a natureza (*φυσιολογία*) – não é suficientemente analógica para confirmar que os átomos declinam. A liberdade e a possibilidade de conhecer podem ser explicadas por meio da abordagem das propriedades emergentes que resultam da agregação dos átomos e não dos mínimos desvios de suas trajetórias. Filodemo convida seus pares epicuristas, aqueles partidários da teoria do *clinamen*²¹⁵, a mostrar ainda, à maneira do exemplo da prova do vazio, que os fenômenos não entram em conflito com seus argumentos.

As coisas que se podem conhecer são, como regra, a base para afirmações sobre o que não é da ordem dos fenômenos. Por isso, quando Filodemo diz que a teoria de Lucrecio não pode se basear na noção de *παρ' ἡμᾶς* está dizendo: 1) que não se pode usar o critério geral para todo e qualquer saber como sendo relevante para a explicação específica do *clinamen*, à maneira da explicação do vazio em sua relação de concomitância com o movimento; e 2) que o poder humano para a liberdade (causal e deliberativo) não serve de amparo para a afirmação do *clinamen*, pois não há relação de concomitância entre essas noções, de modo que o *παρ' ἡμᾶς* devesse ser eliminado em ausência do *clinamen*. Um outro argumento levantado por Lucrecio, e que Filodemo nem se digna a mencionar, é o de que não haveria mundos se não houvesse um primeiro desvio que proporcionasse o choque ou agregação de átomos na formação dos corpos compostos²¹⁶. Mais uma vez Lucrecio desvirtua os métodos de Epicuro, na medida em que faz advir dos fenômenos, em sua total generalidade, a necessidade de sua teoria.

Epicuro, por outro lado, trata a questão da liberdade e do conhecimento em consonância com a uniformidade de sua filosofia. É possível observar que o raciocínio de Epicuro contra seus opositores segue o modelo apresentado inicialmente no texto de

215 Tais quais Lucrecio e Diógenes de Enoanda.

216 “Se não pudessem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão e de choque; se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma” (*DRN*, II, 221-224).

Lucrécio: *i*) revela a auto-refutação de seus oponentes; *ii*) utiliza-se de um argumento linguístico; e *iii*) conclui com um argumento pragmático²¹⁷.

(1) Desde o início nós sempre tivemos sementes (σπέρμ[ατα]), algumas nos dirigindo em direção a isto, algumas em direção àquilo, algumas em direção a isto e aquilo, ações e pensamentos e características, em grande e menor número. Consequentemente, o que nós produzimos (ἀπογεγεννημένον) – características deste ou daquele tipo – está, em primeiro lugar, absolutamente em nosso poder (παρ' ἡμᾶς); e as coisas que da necessidade fluem através de nossas passagens (πό[ρους]), oriundas disto que nos rodeia (περιέχοντος), são às vezes dependentes de nós ([ἐ]ξ ἡμῶν αὐτ[ῶν]) e dependentes das opiniões (δόξ[ας]) de nossa própria produção.
 (2) <e nós podemos invocar contra o argumento que nossa eventual escolha entre essas alternativas deve ser fisicamente causada seja pela nossa constituição original (ἐξ ἀρχῆς μόνον συστάσει) ou pela influência do meio ambiente>, pelo que nós nunca cessamos de ser afetados, o fato que nós rejeitamos, opomos e reformamos (μεταρρυθμίζειν) os outros como se a responsabilidade estivesse também em nós mesmos, e não apenas em nossa constituição original e na necessidade acidental disto que nos rodeia e penetra (L-S, 20 C, 1-2, Trad. nossa a partir do inglês em comparação com o grego)²¹⁸.

É conveniente comparar a referida passagem com a sentença 40, dentre as *Sentenças Vaticanas*, que resume a argumentação de Epicuro e lança luz sobre ela: “O que diz que tudo acontece por necessidade nada tem a reprovar ao que diz que nada acontece por necessidade; pois isto mesmo diz de acordo com a necessidade”²¹⁹ (S.V.,

217 Cf. SEDLEY, 1983, p. 18

218 Em grego: (1) ἐκ] τε [τῆς πρώτης ἀρχῆς σπέρμ[ατα ἡμῖν ἀ]γωγὰ τὰ μὲν εἰς τὰδε[ε] τὰ δ' εἰς τὰδε τὰ δ' εἰς ἄμφω [ταῦ]τά [ἐ]στιν αἰεὶ [κα]ὶ πρά[ξ]εων [καὶ] διανοήσεων καὶ διαθέ[σε]ων καὶ πλεί[ω] καὶ ἐλάττωι. ὥστε παρ' ἡμᾶς π[ρῶτον] ἀπλῶς τὸ ἀπογεγεννημένον ἤδη γίνεσθαι, [τ]οῖα ἢ τοῖα, καὶ τὰ ἐκ τοῦ περιέχοντος κ[α]τ' ἀνάγκην διὰ τοὺς πό[ρους]] εἰσρέο[ν]τα παρ' ἡμᾶς π[ο]τε γε[ίνε]σθαι καὶ παρὰ τ[ὰς]] ἡμε[τέρας] [ἐ]ξ ἡμῶν αὐτ[ῶν] δόξ[ας] ...] εἰ [π]αρὰ τὴν φ[ύ]σιν] α[...]υσ[.....]υσκ[...]

219 Em grego: ὁ λέγων πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι οὐδὲν ἐγκαλεῖν ἔχει τῷ λέγοντι μὴ πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι. αὐτὸ γὰρ τοῦτό φησι κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι.

40). O argumento de Epicuro traz novamente à luz, assim como o argumento de Lucrecio contra os cétricos, a auto-refutação (*τρέπεται*) de seus oponentes, os então defensores da onipotência da necessidade. Se estes estão corretos, ou seja, se tudo acontece por necessidade, então não há motivo para tentar demover alguém de sua opinião, seja ela infundada ou não. O ato de argumentar em favor da teoria da necessidade absoluta serve de testemunho contra o próprio argumento. Epicuro mostra que os necessitaristas, inadvertidamente, excetua do domínio total da necessidade o ato de tentar persuadir seus interlocutores, e vão de encontro às suas próprias crenças. A estratégia de Epicuro nessa sentença é a de evidenciar a auto-refutação dos seus oponentes por meio de um argumento pragmático. Está implícito na argumentação dos necessitaristas que o homem tem o poder de alterar sua forma de pensar e de agir, característica que não é contemplada na afirmação de que tudo acontece por necessidade (*πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι*).

Essa forma de pensar expressa na passagem L-S, 20 C, 1-2 citada reflete o modelo de argumento apresentado por Lucrecio contra os cétricos. O referido trecho introduz a digressão de Epicuro no *Περὶ φύσεως* a respeito da capacidade humana de modificar livremente seus comportamentos. Nessa primeira parte, destacam-se as noções de constituição original (*ἀρχῆς μόνον συστάσει*), a noção de produzir ou desenvolver ((*απο*)γεννάει)²²⁰, da qual deriva a expressão usada *τὸ ἀπογεγεννημένον*, e a de reforma (ou transformação) (*μεταρρυθμίζειν*).

A primeira frase do trecho citado pode ser entendida como uma tentativa de caracterizar a constituição original do homem. As sementes (*σπέρμ[ατα]*) de que fala Epicuro são os fatores físicos e anímicos envolvidos nas tomadas de decisões, nos próprios pensamentos e nas características pessoais como um todo. Assim, a constituição original se configura como um conjunto de propriedades relacionadas que influenciam a ação humana a partir de dentro, produzindo reações espontâneas a determinados estímulos. A constituição inicial traduz traços das personalidades, manifestando-se em

220 Cf. LAURSEN, 1991.

caracteres irascíveis, calmos, nervosos, tímidos, corajosos, serenos, etc. A essa constituição também se deve a rapidez de pensamento de alguns e a lentidão de outros, a robustez do corpo e a languidez. A abrangência dessa constituição cobre as inclinações para a manutenção da vida. Também chamada de natureza original (*ἀρχῆς φύσις*)²²¹, tal estrutura é qualificada como *ἀρχῆς* por compor a natureza do recém-nascido, cuja atuação no mundo é entendida por Epicuro, nesse primeiro momento, necessariamente como fruto de causas radicadas em sua constituição.

No entanto, essa constituição pode ser posteriormente modificada pelo poder adéspota do homem²²². Epicuro afirma que o homem é o principal agente modificador dele próprio, explicando que a mudança acontece a partir da constituição inicial como base da produção (*(απο)γεννάει*) do diverso. Apesar disso, não desconsidera que a influência da necessidade (*ἀνάγκη*) proveniente do meio ambiente (*περιέχον*) pode ser um motor de alteração da constituição do indivíduo. De acordo com o fragmento citado, em alguns casos o homem é capaz de assimilar acontecimentos necessários do mundo a partir de filtros que amortizam a força da necessidade, fazendo com que o resultado da força iniciada no meio (*περιέχον*) dependa de suas opiniões (*δόξας*) e formas de ver o mundo – produções do homem. Sendo assim, pode-se argumentar contra aqueles que definem o homem como produto seja da constituição original, seja da necessidade oriunda do meio ambiente, através da alusão às práticas sempre vigentes, inclusive entre os defensores da necessidade absoluta, de admoestar, contestar, aconselhar, dissuadir, incentivar, educar etc., (práticas que pressupõem a capacidade de reforma (*μεταρρυθμίζειν*)) as quais perderiam os motivos de ser praticadas caso não fosse possível alterar livremente opiniões e cursos de ação. Epicuro destaca que os homens são responsáveis por suas ações porque neles estão a causa (*ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν*) de seus sucessos e fracassos, erros e acertos. É conveniente notar que há uma exigência de mudança da constituição original recebida da natureza para a constituição produzida

221 Cf. O'KEEFE, 2010, p. 95.

222 Em grego: “*παρ’ ἡμᾶς ἀδέσποτον*” (*Men.* § 133)

sobre si mesmo, expressão da liberdade e do poder do homem. A filosofia epicurista pode se resumir na tentativa de modificação desta natureza humana primeva em direção ao estado de atenção e regulamentação das próprias potencialidades cognitivas e acionais em suas relações com a φύσις. Por isso Epicuro insiste em defender a liberdade e responsabilidade humanas diante de seus adversários, pois trata-se de uma questão fundamental, estruturante de toda a πραγματεία epicurista.

2.2.3 A auto-refutação dos adversários

Epicuro continua sua argumentação no Περὶ φύσεως, mostrando que seus oponentes se valem de um argumento auto-refutável (λόγος τρέπεται) quando tentam defender a tese segundo a qual tudo advém da necessidade (ἀνάγκη). O seguinte texto é a continuação do supracitado L-S, 20 C, 1-2, constituindo a base do argumento resumido na anteriormente citada *Setença Vaticana* 40²²³ e começa por apresentar as consequências do argumento necessitarista:

(3) Pois, se alguém atribuísse aos próprios processos de refutar e ser refutado à necessidade acidental [espontânea] de qualquer coisa que acontecesse estar presente para si no tempo, eu temo que ele, desta maneira, nunca poderia entender <seu próprio comportamento de continuar o debate...> (4) <Ele pode simplesmente escolher manter sua tese enquanto na prática continua a reprovar e elogiar. Porém, se ele agisse desse modo, ele deixaria intacto o mesmo comportamento que, no que diz respeito a nós mesmos, cria a prenoção de nossa responsabilidade. E, com isso, alteraria sua teoria em um ponto, e em outro <...> (5) <...> tal erro. De fato, este tipo de argumento é auto-refutável e não pode nunca provar que tudo é da natureza do que se diz ‘advir da necessidade’. Em verdade, ele debate esta questão com base no pressuposto de que seu oponente traz, sobre si mesmo, a responsabilidade pelos absurdos que fala. (6) E mesmo indo ao infinito, dizendo que ele mesmo age assim por necessidade, invocando argumento após argumento, ele não leva em conta os fatos, imputando a si mesmo a responsabilidade de ter raciocinado

223 “O que diz que tudo acontece por necessidade, nada tem a reprovar ao que diz que nada acontece por necessidade; pois isto mesmo diz de acordo com a necessidade” (S.V. 40)

corretamente e ao seu oponente a responsabilidade de ter raciocinado incorretamente. (7) Mas a menos que ele pare de atribuir suas ações a si mesmo e, ao invés, as ponha sob a necessidade, ele jamais <será coerente consigo mesmo...>²²⁴ (L-S, 20 C, 3-7, Trad. nossa a partir do inglês em comparação com o grego)

Uma das investidas dos oponentes de Epicuro é dizer que até seus próprios raciocínios e operações argumentativas estão sob domínio irrestrito da *ἀνάγκη*. De modo que, mesmo ao apresentar essa tentativa de refutação, não se furtam ao fluxo imperioso da necessidade, pois estão apenas obedecendo a um estímulo irresistível. A mesma necessidade atua em cada um dos pormenores do debate: em cada debatedor, nas palavras, gestos, exemplos, premissas e conclusões; enfim, nos melhores e piores argumentos. A consequência dessa maneira de pensar é, de acordo com Epicuro, o conflito entre a tese necessitarista e o comportamento de quem a sugere e a defende em um debate. Ainda que o necessitarista afirmasse que não pode deixar de argumentar em favor da tese aventada, pois, em conformidade com a tese, isto mesmo é necessário, não deixaria de sentir para si o mérito da vitória ou o demérito da derrota em um debate. Sentiria o ímpeto de se mostrar certo e apreciaria e recomendaria os bons argumentos utilizados, enquanto desaconselharia utilizar no futuro os que não foram bem-sucedidos. O comportamento de quem toma para si a responsabilidade de suas ações é a raiz da prenoção de responsabilidade ou causa ([ποιεῖ] τὴν τῆς αἰτίας πρό[λη]ψιν (L-S, 20 C, 4)) e permanece intacto enquanto o necessitarista desenvolve seus argumentos. Epicuro afirma, por sua vez, que a prenoção de causa é extraída da experiência individual de se

224 Em grego: (3) εἰ γὰρ τις καὶ τῶι νουθετεῖν καὶ τῶι νουθετεῖσθαι τὴν κατὰ τὸ αὐ[τό]μα[τ]ον ἀνάγκην προστι[θείη] ἀεὶ τοῦ [τό]θ' ἑαυτῶ[ι] ὑπάρχο[ντος], μὴ οὐ[χ]ί πο[τε] δύν[ηται ταύτ]η [συ]νιέναι [.....] ἀλλ[.....] ἡμεῖ[ν.....] πονε [(lacuna de poucas palavras)(4) μεμ[φόμενος ἢ ἐπαινῶν· ἀλλ' εἰ] μὲν τοῦτο πράττει, τὸ [αὐτὸ] ἔργ[ο]ν ἂν εἴη [κ]ατα[λεί]πων ὃ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν [ποιεῖ] τὴν τῆς αἰτίας πρό[λη]ψιν, ἐν ᾧ οὐ μὲν τὸ δόγμα [...] μετατεθε[ι]μένο[ς] [...] μὴ π[.....]π[.....]τ[.....]ο[(lacuna de aprox. 45 palavras)](5)τοι[αύτ]ης πλάνης. περικά[τω] γὰρ ὁ τοιοῦτος λόγος τρέπεται, καὶ οὐδέποτε δύναται βεβαιῶσαι ὡς ἐστὶν τοιαῦτα πάντα οἷα τὰ κατ'ἀνάγκην καλούμενα· ἀλλὰ μάχεται τινι περὶ αὐτοῦ τούτου ὡς δι' ἑαυτοῦ ἀβελτερευομέωι. (6)κἂν εἰς ἄπειρον φῆι πάλιν κατ'ἀνάγκην τοῦτο πράττειν ἀπὸ λόγων ἀεὶ, οὐκ ἐπιλογίζεσθαι ἐν τῶι εἰς ἑαυτὸν τὴν αἰτίαν ἀνά[π]τειν τοῦ κα[τὰ τ]ρόπον λελογίσθαι εἰς δὲ τὸν ἀμφισβητοῦντα τοῦ μὴ κατὰ τρόπον.(7)εἰ δὲ μὴ ἂ πο[ιεῖ] ἀπολήγοι [εἰ]ς ἑαυτὸ[ν] ἀλλ' εἰς τὴν [ἀ]νάγκην τ[ι]θείη, [ο]ὐδ' ἂν ε[.....]κα[.....]επ [(lacuna de aprox. 30 palavras)

fazer causa de algo no mundo. A atitude de debater pressupõe, pois, a prenoção evidente da responsabilidade dos debatedores pelo que dizem, e mesmo o necessitarista não consegue se esquivar deste pressuposto. Epicuro conclui essa parte de seu argumento evidenciando mais uma vez a auto-refutação da tese necessitarista – sem dispensar um toque de ironia – ao sugerir que seus opositores parem de atribuir suas ações a si mesmos e passem a responsabilizar a necessidade (*ἀνάγκη*) por tudo que fazem, única forma de agir em concordância consigo próprios.

A disposição ferrenha do necessitarista enseja a seguinte hipótese: a discordância não decorreria, talvez, da inexatidão do vocabulário utilizado²²⁵?

2.2.4 O argumento linguístico de Epicuro

Assim como visto nos argumentos de Lucrecio contra os cétricos, conceder que o adversário no debate esteja usando a mesma prenoção sob designação diversa constitui também parte do procedimento argumentativo contra os necessitaristas. Esta outra parte do texto do *Περὶ φύσεως* apresenta de modo detalhado o referido procedimento:

(8) <Por outro lado,> se usando a palavra ‘necessidade’ ele quer dizer o que nós chamamos de nossa própria ação, então ele está meramente alterando o nome, e não provará que temos uma prenoção do tipo que tem falhas de delineação quando nós a nomeamos de nossa própria ação responsável; nem o seu próprio comportamento nem o dos outros será afetado...> (9) <...> mas até mesmo chamar a necessidade de vazia como resultado de sua reivindicação. Se alguém não explicar isso, e não houver nenhum elemento auxiliar ou impulso em nós que ele possa dissuadir dessas ações que nós realizamos, chamando a responsabilidade por elas de ‘nossa própria ação’, mas ao dar o nome de necessidade tola a todas as coisas que nós reivindicamos chamar de responsabilidade por elas ‘nossa própria ação’, ele estará meramente mudando um nome; (10) ele não modificará nenhuma de nossas ações da maneira que, em alguns casos, o homem que vê qual tipo de ações provenientes da necessidade regularmente dissuade aqueles que desejam fazer alguma coisa em face da compulsão. (11) E a mente terá que ser inquisitiva para aprender

225 Esta é uma preocupação metodológica de Epicuro que aparece também na *Carta a Heródoto*, § 37.

que tipo de ação deve então considerar que seja a realizada de alguma maneira através de nossa própria ação, porém sem desejar [agir]. Pois ele não tem alternativa a não ser dizer que tipo de ação é necessária <e qual não é>. (12) <...> supremamente impensável. Mas a menos que alguém perversamente mantenha isso, ou deixe claro que fato ele está refutando ou introduzindo, é apenas uma palavra que está sendo trocada, como eu continuo repetindo (L-S, 20, C, 8-12, Trad. nossa a partir do inglês em comparação com o grego)²²⁶.

Supondo que a raiz da discordância seja a indefinição prévia dos termos utilizados, Epicuro avalia as consequências de tomar hipoteticamente o termo *ἀνάγκη* pelo que os próprios epicuristas chamam de “nossa própria ação” (*τὸ δι ἡμῶν αὐτῶν*). Em primeiro lugar, caso os termos utilizados fossem frutos da mesma prenoção, não haveria porque acusar os epicuristas de defenderem uma prenoção com falhas. Depois, reivindicar que há na natureza uma atuação onipotente da necessidade (*ἀνάγκη*) perderia o sentido, a menos que essa *ἀνάγκη* fosse esvaziada de qualquer significado. Por exemplo: Metrodoro escolheu beber vinho. A ação do discípulo de Epicuro seria explicada, segundo a tese necessitarista, pela *ἀνάγκη*, do mesmo modo que no caso em que Metrodoro fosse *forçado* a beber vinho. Os epicuristas, por sua vez, observam uma diferença entre essas ações: a primeira tem sua causa (*αἰτία*) em Metrodoro, e a segunda ação tem sua causa fora dele. Se ambas as ações fossem designadas com base na mesma prenoção – seja *ἀνάγκη* ou *δι ἡμῶν αὐτῶν* – não haveria como diferenciar o tipo de ação ao qual, costumeiramente, atribui-se responsabilidade ao indivíduo humano. Por qual

226 (8) εἰ τὸ δι ἡμῶν αὐτῶν καλούμενον τῷ τῆς ἀνάγκης ὀνόματι προσαγορευῶν [δ]νομα μό[ν]οι μετατίθετα[ι] μη δ' ἐπιδίξει ὅτι τοιοῦτό τι ᾗ μοχθηρο[ί] εἰσι τύ[ποι] προειλ[η]φότες τὸ δι ἡμῶ[ν] αὐ[τῶν] αἰτιογ καλ[οῦ]μεν, οὗτ' ἰδ[ι].....(Lacuna de aprox. 25 palavras) (9) γενέσθαι, ἀλλ[ὰ] κε[ν]ὸν [καί] τὸ δι ἀνάγκην καλ[εῖ]ν πρ[ὸ]ς ὧν φάτε. ἂν δὲ μ[ὴ] τις τοῦτο ἀποδείξει, μηδ' ἔχει ἡμῶν [τ]ι συνεργὸν μηδ' ὄρημα ἀπο[τ]ρέπειν ὧν καλοῦντες δι ἡμῶν αὐτῶν τὴν αἰτίαν συντελοῦμεν, ἀλλὰ πάντα ὅσ[α] νῦν δι ἡμῶν αὐ[τῶ]ν ὀνομάζοντες τὴν αἰτίαν [εἶ]ναι διαβ[ε]β[η]σίουμεθα πράττειν κατὰ μῶραν ἀνάγκην προσαγορευῶν, ὄνομα μόνον ἀμείψει. (10) ἔργον δ' οὐθὲν ἡμῶν μετακοσμήσει, ὥσπερ ἐπ' ἐνίων ὁ συνορῶν τὰ ποῖα κατ' ἀνάγκην ἐστὶν ἀποτρέπειν εἴωθε τοὺς προθυμωμένους παρὰ βίαν τι π[ρ]άττειν. (11) ζητήσει δ' ἡ διάνοια εὐρεῖν τὸ ποῖον [ο]ὔν τι δεῖ νομ[ί]ζειν τὸ ἐξ ἡ[μ]ῶν αὐτῶ[ν] π[ω]ς [πρ]αττόμενον [μ]ὴ προθυμ[ο]μένων π[ρ]άττειν. οὐ γὰρ ἔχει ἄλλο τι οὐθὲν εἰ μὴ φά[ναι] τὸ ποῖον [κατ' ἀνάγκην] ἐσ[τ]ι... (lacuna aprox. 12 palavras) [ξ].....τοῦ ὀνό[μα]τος... (lacuna de aprox. 25 palavras) (12) μάλιστα ἀδιανοήτων. ἂν δὲ τις τοῦτο μὴ παραβιάζεται, μηδ' αὐτὸ ἐξελέγχει τε ἢ ὁ εἰσφέρει πρᾶγμα ἐκτιθεῖ, φωνὴ μόνον ἀμείβεται, καθάπερ π' αἰαι θρυλῶ.

motivo, então, o necessitarista reprovava aquele que defende opinião diversa, a não ser porque vê que as ações compelidas pela necessidade se diferenciam daquelas que se radicam no próprio agente? O ato de argumentar por parte do necessitarista testemunha contra a tese da onipotência da necessidade. Epicuro opina que a atitude destes últimos no debate é a de quem apenas confunde as palavras, promovendo a confusão entre o que de fato ocorre por necessidade e o que acontece sob a responsabilidade do homem.

2.2.5 O argumento pragmático de Epicuro

Epicuro conclui seus argumentos fazendo referência aos primeiros físicos, provavelmente aos abderitas²²⁷, e aos erros dos quais cuida para não repetir. Sobretudo critica a falta de coerência entre a doutrina (δόξα) destes físicos e suas ações (τοις ἔργοις), e continua na mesma linha argumentativa dos passos anteriores.

(13) Os primeiros homens a considerar satisfatoriamente as causas, homens não apenas muito maiores que seus predecessores, mas também, muitas vezes maiores, do que seus sucessores, fecharam os olhos para si mesmos – embora eles tenha livrado numerosos assuntos do peso de grandes erros – de modo a manter a necessidade e o espontâneo (τῆν ἀνάγκην καὶ ταυτόματ[ο]ν) responsáveis por tudo. (14) De fato, o raciocínio que ensina isso se autodestrói e deixa o homem, em suas ações, em conflito com sua doutrina; e se não fosse certa cegueira à doutrina dele se aposar enquanto agia, estaria constantemente perplexo; e, no caso onde a doutrina prevalece, ele confronta-se com consequências extremas, porém, no caso onde ela não prevalece, ele se enche de conflito por causa da contradição que há entre suas ações e sua doutrina. (15) É por causa disso que surge a necessidade de explicar o assunto que eu discutia quando eu, primeiro, embarquei nesta digressão, com receio de que algum mal semelhante <aconteça conosco (Nat. 34. 26-30 (L-S, 20, C, 13-15) Trad. nossa a partir do inglês e do francês em comparação com o grego)²²⁸.

227 Cf. MOREL, 1996, p. 274.

228 Em grego: (13) οἱ δ' αἰτιολογήσαντες ἐξ ἀρχῆς ἰκανῶς, καὶ οὐ μό[ν]ον [τ]ῶν πρὸ αὐτῶν πολὺ διενέγκαντες ἀλλὰ καὶ τῶν ὕστερον πολλαπλ[α]σίως, ἔλαθον ἑαυτοῦς, καίπερ ἐν πολλοῖς μεγάλα κουφίσαντες, εἰ[ς] τὸ τῆν ἀνάγκην καὶ ταυτόματ[ο]ν πάντα α[ἰ]τιῶσθαι. (14) ὁ δὲ λόγος αὐτὸς ὁ τοῦτο διδάσκων κατεάγνυτο καὶ ἐλάνθανεν τὸν ἄνδρα τοῖς ἔργοις πρὸς τὴν δόξαν συνκρού[ο]ντα. καὶ εἰ μὴ λήθη τις ἐπὶ τῶν ἔργων τῆς δόξης ἐνεγείνετο, συνεχῶς ἂν ἑαυτὸν ταραττοντα. ἢ δ' ἐκράτει τὸ τῆς δόξης κἂν τοῖς ἐσχάτοις π[ε]ριπίπτοντα. ἢ[ι] δὲ

A investida contra Demócrito de Abdera se baseia, sobretudo, na crítica ao poder causal irrestrito dado à necessidade (*ἀνάγκη*) e ao espontâneo (*αὐτόματον*)²²⁹. O raciocínio que conclui pela aceitação de tal poder de *ἀνάγκη* entra em conflito com as ações humanas e, inclusive, com as próprias ações dos defensores do necessitarismo. A ação de tentar convencer o interlocutor de que à necessidade todos os acontecimentos devem ser atribuídos já pesa sobre a tese necessitarista. E uma vez que o interlocutor não pode se furtar às imposições da necessidade, não há motivo para esforçar-se em tentar convencê-lo de seu erro teórico. Para ser coerente com seus próprios dizeres, o necessitarista deveria se abandonar à indiferença, visto não poder se responsabilizar por qualquer mudança: nem de si mesmo, nem do outro.

Essa discussão entre os atomistas revela o interesse epicurista de apresentar uma doutrina coesa, em que a física esteja de acordo com os métodos gnosiológicos e a ética seja o resultado destas investigações. Epicuro articula sua filosofia em torno da noção de *παρ' ἡμᾶς*, mesma noção que é base da crítica ao atomismo pré-socrático e que é estabelecida como componente basilar a partir do qual se pensa o homem e a natureza.

O próximo capítulo apresenta, a partir da compreensão de Epicuro a respeito do que é limitado, ilimitado e variado, as distinções entre as noções de acaso (*τύχη/αὐτόματον*), necessidade (*ἀνάγκη*) e *παρ' ἡμᾶς* (nosso poder). As referidas distinções são oportunas e propiciam a acurada compreensão do modo como Epicuro compreende a *φύσις* e em destaque o homem: porção de natureza inteligente, livre e responsável.

μη ἐκράτει στάσεως ἐπιμπλάμενον διὰ τὴν ὑπεναντιότητα τῶν ἔργων καὶ τῆς δόξης · (15) τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων δεῖ κα[ι] περὶ οὗ λέγων ἐξ ἀρχῆς εἰς τὸ ταῦτα παρεκκαθαίρειν ἀφικόμην ἀποδιδόναι, μ[η] κακ[όν τι] τοιοῦτ[ο].....

229 Esta última noção não deve ser compreendida em sentido oposto ao de necessidade, mas como um aspecto atribuído à *ἀνάγκη* por Demócrito, embora Aristóteles visse contradição em relação ao sentido destes termos (*Física*, II, 4, 196a, 24), cf. MOREL, 1996, p. 275.

3. O LUGAR DO HOMEM NA φύσις: OS LIMITES QUE SEPARAM O ACASO, A NECESSIDADE E O παρ' ἡμᾶς

A ἀνάγκη (necessidade), a τύχη (acaso) e o παρ' ἡμᾶς (nosso poder) são forças em tensão na realização da φύσις e as suas explicações estão submetidas às noções de limite (πέρας), ilimitado (ἀπειρων) e variação (ποικίλλειν). A noção de limite, seu oposto e a variação permitem compreender âmbitos específicos de atuação de cada força. Por sua vez, o παρ' ἡμᾶς é a base para as explicações do modo como atuam o acaso e a necessidade.

As passagens *Men.* 133-134, *S.V.* 40, *Nat.* XXV (Frag. 34. 26- 30 Arr.; L-S, *Nat.* 25), bem como as contribuições de Lucrecio no Canto II do *De Rerum Natura* e as menções às ideias de Epicuro no livro IX do *De Fato* de Cícero e na *Doxografia* de Aécio (375 Us.) constituem a base textual para se pensar as delimitações destas noções indispensáveis à φυσιολογία e à ética epicurista. O modo como atuam o acaso e a necessidade no κόσμος é determinado em função da noção de παρ' ἡμᾶς. É com base na investigação do alcance do poder humano que se estabelecem as esferas de atuação de ἀνάγκη e τύχη na camada do real correspondente aos corpos compostos.

Os desdobramentos da pesquisa sobre ἀνάγκη e τύχη no pensamento de Epicuro conduz a análise da noção de destino (εἰμαρμένη) e dos motivos de sua rejeição. Por fim, observa-se a importância da noção de παρ' ἡμᾶς para os assuntos éticos e a sua relação com as demais noções éticas do epicurismo. Assim, é possível compreender a trajetória do pensamento de Epicuro em direção à ideia de ελευθερία.

Inicialmente cumpre observar a função primordial da noção de limite na filosofia de Epicuro. Essa abordagem pode ser caracterizada como uma poética que emerge do tratamento físico-ético da filosofia epicurista. Em seguida, o cenário é ampliado para as três camadas de realidade (i. átomos/vazio; ii. Cosmo; iii. O todo) e como elas se explicam pelas noções de limite, ilimitado e variação, com a intenção de indicar como se comportam necessidade, acaso e παρ' ἡμᾶς em suas esferas de atuação.

3.1 A noção de limite: a poética da filosofia epicurista

Quando Epicuro diz que “o todo (πᾶν) é infinito” (*Hdt.*, § 42) está se referindo à infinidade dos átomos e do vazio e também à totalidade do real para além do qual nada há, por isso, refere-se ao nível elementar e ao nível do todo. Por outro lado, quando afirma que “um mundo (κόσμος) é uma porção circunscrita (περιέχουσα) do céu (οὐρανοῦ) (...) destacado do infinito” (*Pith.*, § 88), está se referindo ao nível cósmico ou dos corpos compostos. Em textos como o *De Rerum Natura* de Lucrecio (1988) é possível perceber a tensão entre uma interpretação em que a natureza parece caótica e outra em que reina a harmonia natural. Expressões como “Tudo o que existe é ilimitado” (*DRN*, I, 960) coexistem com versos que cantam a harmonia e a regularidade da natureza: “tudo aparece encerrado dentro de certos limites” (II, 510). Essa aparente contradição se explica pela diferença de âmbito natural a que cada verso se refere. O primeiro verso citado se refere ao nível dos elementos básicos e o segundo ao dos compostos. Isso mostra que uma ética dos limites pode se harmonizar às teses fundamentais do atomismo, visto que é no âmbito dos corpos compostos que o homem vive e age. Não há contradição entre as partes da filosofia de Epicuro, mas a coerência entre ambas depende da validação das teses atomistas a partir da realidade fenomênica confirmada pelos sentidos²³⁰.

Enfatizar agora como a noção de limite se relaciona com a de belo (καλός), e como ela define a noção de ἡδονή, dá pistas para se pensar o modo como πέρασ/ῶρος (*limite*) intervêm também nas definições de acaso, necessidade e παρ' ἡμᾶς.

Uma das melhores obras de Epicuro, segundo Diógenes Laércio, infelizmente não foi preservada: *Peri Mousikés* (*Sobre a música*) (DL, X, 28²³¹). No entanto, é possível

230 Cf. o capítulo 2 desta tese.

231 Restaram comentários sobre as origens da música presentes no poema *De Rerum Natura* do discípulo Lucrecio: “Muito antes de poderem os homens celebrar com um canto os versos harmoniosos e alegrar os ouvidos, imitaram-se com a boca as vozes límpidas das aves. E os silvos dos Zéfiro passando pelo oco dos cálamos ensinaram os lavradores a tirar os primeiros sons das escavadas canas. Depois, pouco a pouco, aprenderam as doces queixas que derrama a flauta, tocada pelos dedos dos cantores, a flauta descoberta através dos bosques desviados, das florestas e dos matos, pelos desertos lugares que frequentam os pastores em seus divinos ócios. Assim, lentamente, o tempo apresenta cada uma das

inferir que tratava não só de música, mas também de poesia²³². Diógenes de Tarso nos informa nas *Lições Seletas* que Epicuro dizia que “somente o sábio discorrerá acertadamente sobre a música e a poesia” (DL, X, 120). O sábio é aquele que vive segundo os limites da vida. Somente quem conhece os limites pode falar bem sobre música, pois vive sob a noção de *πέρας* (limite) e sua vida se apresenta como uma obra de arte equilibrada e harmônica²³³.

A noção de belo que percorre a ética de Epicuro é semelhante à de Aristóteles na *Poética*:

O belo – ser vivente ou o que quer que se componha de partes – não só deve ter essas partes ordenadas, mas também uma grandeza que não seja qualquer. Porque o belo consiste na grandeza e na ordem (*μεγέθει και τάξει*), e portanto um organismo vivente, pequeníssimo não poderia ser belo (pois a visão é confusa quando se olha por tempo quase imperceptível); e também não seria belo grandíssimo (porque faltaria a visão do conjunto, escapando à vista dos espectadores a unidade e a totalidade; imagine-se por exemplo um animal de dez mil estádios...) [...] assim também os mitos devem ter uma extensão bem apreensível pela memória. [...] O limite (*ὄρος*) imposto pela própria natureza das coisas é o seguinte: desde que se possa apreender o conjunto, uma tragédia tanto mais bela será quanto mais extensa²³⁴. (*Poética*, VII, 1450b-1451a).

Nessa passagem, Aristóteles estabelece duas condições para algo ser predicado como belo: suas partes devem ser ordenadas, obedecendo cada parte os limites uma da outra e, ainda, ser limitado em grandeza (nem grande nem pequeno demais), dado que a

coisas e a razão o traz às regiões da luz”. (DRN, V, 1380)

232 É possível inferir a presença da literatura nas abordagens sobre a música a partir de como ela é discutida na República de Platão: – incluída na música a literatura, ou não? – Decerto (República, 376 e). Cf. Nota 54 de Maria Helena da Rocha Pereira em PLATÃO (1993).

233 Esta relação já era conhecida desde o século V a.C. Platão faz referência n' *A República* (400b) a um mestre de música ateniense chamado Dâmon que tratou a relação entre música e ética. O próprio Platão também aborda essa relação. Cf. nota 63 em PLATÃO (1993).

234 Em grego: ἔτι δ' ἐπεὶ τὸ καλὸν καὶ ζῶον καὶ ἅπαν πρᾶγμα ὃ συνέστηκεν ἐκ τινῶν οὐ μόνον ταῦτα τεταγμένα δεῖ ἔχειν ἀλλὰ καὶ μέγεθος ὑπάρχειν μὴ τὸ τυχόν: τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν, διὸ οὔτε πάμμικρον ἂν τι γένοιτο καλὸν ζῶον (συγγεῖται γὰρ ἡ θεωρία ἐγγὺς τοῦ ἀναισθήτου χρόνου γινομένη) οὔτε παμμέγεθες [1451a] (οὐ γὰρ ἅμα ἡ θεωρία γίνεται ἀλλ' οἴχεται τοῖς θεωροῦσι τὸ ἓν καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῆς θεωρίας) οἷον εἰ μυρίων σταδίων εἴη ζῶον [...] καὶ ἐπὶ τῶν μύθων ἔχειν μὲν μῆκος, τοῦτο δὲ εὐμνημόνευτον εἶναι. [...] ὁ δὲ κατ' αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος ὄρος, αἰ μὲν ὁ μείζων μέχρι τοῦ σύνδηλος εἶναι καλλίων ἐστὶ κατὰ τὸ μέγεθος.

possibilidade do espectador ter uma visão de conjunto é determinante para algo ser qualificado como belo. Sendo assim, o que é desordenado ou de limites indiscerníveis não é belo. O limite (ὄρος)²³⁵ imposto pela natureza das coisas é justamente o de sua apreensão.

O belo (καλός) de Epicuro não é em si, assim como não é em si o belo de Aristóteles. Na definição deste último²³⁶, o belo só se atualiza se forem consideradas as condições de observação. Epicuro, por sua vez, diz: “Odeio a beleza e aos que tolamente a admiram quando não produz prazer algum”²³⁷ (512 Us.). Aristóteles “concorda” com estes dizeres quando afirma que ἡδονή acompanha a contemplação de imagens perfeitas, da melodia e do ritmo (*Poética*, IV, 1448b). Epicuro reduz o belo ao campo da imanência e ao que proporciona o prazer, sintonizando o belo ao bem da ética epicurista: ἡδονή. O belo não difere do bom, ou seja, o prazer é belo. Uma vida regida pelas características da beleza é uma vida boa. Considerando isso, compreende-se todos os preceitos epicuristas que incitam a moderação e o equilíbrio.

No pensamento de Epicuro há uma correlação entre prazer (ἡδονή), sabedoria (φρόνησις), beleza (καλός) e justiça (δίκαιος). “Não é possível uma vida prazerosa (ἡδέως) se não se vive com sabedoria, beleza (καλός) e justiça, nem é possível uma vida sábia, bela e justa se não se vive prazerosamente”²³⁸. (*MP*, V). Uma vida boa (prazerosa) é uma vida de observação dos limites. Sabedoria, beleza e justiça têm em comum a noção de limite (πέρας). A justiça é bela e boa porque partilha da noção de limite que é comum à sabedoria (φρόνησις) e também ao belo. O mesmo vale para a φρόνησις que só se configura como tal na regulação dos excessos. E como visto acima, o belo se caracteriza pela limitação da grandeza e ordenação das partes. A investigação da natureza ensina ao sábio o que é da ordem do limitado e o que é da ordem do ilimitado (ἀπειρων).

235 Nas *Máximas Capitais* XI e XV, Epicuro utiliza o termo ὄρος para falar dos limites dos sofrimentos e das riquezas.

236 *Poética*, VII, 1450b-1451a

237 Em grego: προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ. Ateneu XII, 547a.

238 Em grego: Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμους καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμους καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως.

são da ordem de *πέρας*. Não se pode viver agradavelmente se não se vive de modo harmônico, obedecendo aos limites naturais. “A excelência (*ἀρετήν*) é a única coisa inseparável do prazer” (DL, X, 138): A intemperança, o medo, a feiura, enfim, o vício, podem ser separados do prazer, mas não a *ἀρετήν*.

O jovem Meneceu ansiava por viver de modo belo. Sabendo disso, Epicuro o adverte acerca das condições para a consecução de seu objetivo. Para alcançar a vida bela é necessário meditar preceitos, esforçar-se, lapidar-se. “Põe em ação os preceitos que te comuniquei ininterruptamente e medita, com a nítida consciência de que eles são os elementos fundamentais de uma vida bela²³⁹” (*Men.*, § 123). Na ausência de castigos *post mortem*, e de deuses vingativos, o motivo para se levar uma vida excelente, mesmo em situações desvantajosas, é a poetização da vida, ou seja, a produção de uma vida bela.

O tema da vida bela volta à tona no passo 126 da *Carta a Meneceu*, mas agora acompanhado da consideração da morte bela (*καλός ἀποθνήσκειν*).

Quem aconselha o jovem à bela vida (*καλός ζῆν*) e o velho à morte bela (*καλός καταστρέφειν*) fala insensatamente, não só porque a vida é desejável, mas também porque a meditação (*μελέτην*) sobre uma vida bela coincide com a meditação sobre uma morte bela (DL, X, 126).

Nessa passagem a vida bela aparece associada à morte bela. A vida bela não é vetada aos velhos, tampouco a morte bela é vetada aos jovens. A meditação (*μελέτην*) sobre a vida segundo padrões de ordenação e grandeza é ao mesmo tempo uma meditação sobre a morte bela. A meditação sobre a morte mostra que o processo de corrupção é constante, na mesma medida em que o homem vive ele se corrompe e morre. Mostra também que não há o que temer na morte, mas esse saber sobre a morte não deve ser estímulo para a deserção da vida. Pelo contrário, deve servir para impulsionar a meditação de uma vida comedida, que preserve o corpo e a alma. Uma morte bela decorre da compreensão dos limites naturais, nos quais e pelos quais se vive e morre.

239 Em grego: “Ἄ δέ σοι συνεχῶς παρήγγελον, ταῦτα καὶ πράττε καὶ μελέτα, στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν ταῦτ’ εἶναι διαλαμβάνων.

Epicuro recomenda uma vida equilibrada, de acordo com a harmonia dos limites naturais, não porque o ilimitado assalta a vida humana produzindo destemperos e dores, mas porque o homem pode viver segundo a opinião irrefletida de que o ilimitado pode ser alcançado. A vã opinião sobre prazeres ilimitados é causa de dores e apenas a investigação da natureza e dos modos em que ela se realiza pode afastar os falsos juízos e desejos prejudiciais.

3.2 Limite, ilimitado e variação entre as camadas do real

As noções de limite, ilimitado e variação transitam por toda a *φυσιολογία* e ética epicuristas, figurando de modo central na exposição das camadas do real apresentadas na *Carta a Heródoto*. Na maior parte das ocorrências da noção de limite é utilizado o termo *πέρας*. Em apenas duas passagens é usado o termo grego *ὄρος*²⁴⁰. Opostamente, a noção de ilimitado se designa pelo termo *ἀπειρων* quase em todos os textos em que Epicuro se presta a escrever sobre o que não tem limites, reservando o termo *ἀόριστος*²⁴¹ a apenas umas das *Sentenças Vaticanas*²⁴². Quanto à variação, o termo *ποικίλλειν* é preferido para caracterizar a experiência do homem com o prazer, aparecendo em duas das *Máximas Principais*²⁴³. Quando se trata da variação da forma dos átomos ou dos corpos compostos o termo predominantemente usado é *διαφορά*. Com respeito à variação das partes dos corpos é usado o termo *παραλλαγῆ*²⁴⁴. Tendo em vista que essas noções estão presentes em toda a explicação da *φυσιολογία* epicurista, é preciso observar de que modo elas atuam como princípios de compreensão de cada camada da realidade. Em primeiro lugar, limite, ilimitado e variação atuam indispensavelmente na exposição da camada constituinte de toda a realidade: os átomos e o vazio. Depois, limite e variação explicam a camada dos corpos compostos e, por último, o ilimitado dá conta da camada do real chamada por

240 De acordo com De Lacy, “Os termos *πέρας* e *ὄρος* são os termos usuais para limite nos textos epicuristas. Comumente o termo é mais usado em contextos éticos. Em *Men.* § 133 *πέρας* e *τέλος* estão estreitamente unidos”. (1969, p. 105)

241 Que também se traduz por ilimitado.

242 Cf. *S.V.* 59

243 Cf. *MP*, XVIII, XXIX

244 Cf. *Hdt.*, § 63; *Pith.*, § 95

Epicuro de τὸ πᾶν (o todo). Investigar estas noções e sua relação com as camadas do real diferenciadas por Epicuro permite compreender os limites entre as forças do acaso, da necessidade e do poder do homem.

3.2.1 O nível do κόσμος

Partindo do contato do homem com o mundo por meio da sensação, evidencia-se a realidade dos corpos passíveis de deformação e decomposição. É nesta camada do real que o homem transita entre seus pares, reproduz-se e se organiza em comunidades, agregações humanas capazes de fazer alianças com outras ou se extinguir à maneira de todo corpo resultante de composições. A explicação dessa camada da realidade tem como uma das bases indispensáveis a noção de limite. Cada corpo tem suas extremidades (πεπερασμένα) perceptíveis ao confrontar-se com outros corpos²⁴⁵. Os corpos se limitam mutuamente e cada função corporal também atua dentro de limites bem determinados²⁴⁶. Nessa camada do real, o ilimitado (ἄπειρων) não é efetivamente fonte explicativa do mundo, mas, longe disso, é fruto das vãs opiniões humanas sobre o que deveria ser compreendido sob a ordem do limite²⁴⁷. Epicuro nomeia este reino do limite de κόσμος: “uma porção circunscrita do universo, compreendendo astros e terra e todas as coisas visíveis, destacada do ilimitado²⁴⁸” (*Hdt.*, § 88). Assim, o homem que habita esse mundo e o entende se inscreve no interior de limites que determinam o que ele pode conhecer e o que pode fazer livremente. Epicuro parte da investigação dos limites humanos, pois, assim como Demócrito, vê o homem como “um microcosmo” (DK, 68 B 31) que, enquanto tal – neste ponto diferente do abderita – pode servir de parâmetro para a investigação dos limites do mundo. O κόσμος de compostos corporais deu vazão à existência dos homens, corpos capazes de perceber aquele e compreender seu modo de funcionamento. No entanto, tal capacidade sensória e intelectual dos homens também

245 Cf. *Hdt.*, § 41

246 Cf. *S.V.* 59

247 Cf. MP, XV

248 Em grego: Κόσμος ἐστὶ περιοχὴ ἰτς οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου.

permitiu-lhes a desmesura de julgar que o limitado poderia se tornar ilimitado. Resta a Epicuro a tentativa filosófica de reabilitar o homem ao estado de compreensão dos próprios limites por meio de uma teoria que abarque a exposição das realidades dos corpos indivisíveis (átomos), dos compostos corporais (κόσμος) e do todo ilimitado (τὸ πᾶν).

No tocante à questão dos limites, uma das mais notáveis medidas tomadas por Epicuro é a de elucidar a diferença entre o que supostamente é ilimitado e o que pode ser explicado como a simples variação de um dado fenômeno. “O prazer carnal”, por exemplo, “não cresce quando o sofrimento devido à necessidade é afastado, mas somente **varia**²⁴⁹” (MP, XVIII). A ética hedonista de Epicuro se caracteriza pela compreensão peculiar de prazer que defende: “a ausência de sofrimento (ἀλγεῖν) no corpo e a ausência de perturbação (ταράττεσθαι) na alma²⁵⁰” (Men. § 131). O prazer máximo é atingido quando o sofrimento e a perturbação não estão presentes. Qualquer prazer fruído após esse estado alcançado não configura um aumento ou acréscimo de prazer, mas apenas a variação do prazer sentido por ocasião do afastamento da dor. Se não fosse assim, restaria admitir a ilimitação dos prazeres que, por sua vez, justificariam a infinitude dos desejos humanos. E por isso, diz Epicuro: “o tempo ilimitado contém um prazer igual àquele do tempo limitado, se os limites desses prazeres são medidos racionalmente²⁵¹” (MP, XIX). Uma vez cessado o sofrimento e a perturbação, alcança-se o prazer em sua plenitude. Ainda que a variação do prazer se estendesse por tempo ilimitado não haveria acréscimo a ser contabilizado, apenas o prazer manifestado no tempo de forma variada. A variação é fruto do movimento incessante dos corpos dentro de limites intransponíveis. Ao lado da noção de limite, a variação é assunto impreterível para o interessado na investigação do κόσμος pela via epicurista de compreensão da φύσις.

249 Em grego: Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἢ ἡδονῇ, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ’ ἐνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται.

250 Em grego: τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν. Ἡ ἀταραξία (ataraxía) é o estado anímico ideal para Epicuro. Nesse estado o homem é imperturbável e desfruta do bem-estar e da felicidade.

251 Em grego: Ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.

A noção de variação não se apresenta apenas no contexto do hedonismo de Epicuro, mas também no âmbito de sua exposição física. Epicuro explica ao seu discípulo Heródoto que as mudanças que acontecem no domínio do que os homens podem conhecer (*παρ' ἡμῖν*) são profundas: aos corpos compostos, ainda que a forma (*σχῆμα*) resista por mais tempo, não subjaz forma ou essência que persista à modificação das qualidades. Os corpos compostos, suas diferenças e modificações se explicam por meio de seus átomos componentes: “suficientes para produzir as diferenças²⁵²” (*Hdt.*, § 55). Como canta Lucrecio em seus versos, “o movimento sobe desde os elementos e pouco a pouco chega aos nossos sentidos, até que se movem aquelas mesmas coisas que podemos ver na luz do sol²⁵³” (*DRN*, II, 139-140). Os fenômenos que emergem à percepção humana são produto da variedade das qualidades de posição, forma e peso inerentes aos átomos em movimento eterno. Assim como é limitada a variação fenomênica, embora inapreensível ao homem em todas as suas minúcias, assim é também a variação das qualidades atômicas: inapreensíveis, mas não ilimitadas.

3.2.2 O nível dos átomos e vazio

A camada de realidade que consiste em átomos e vazio é posta a lume por meio da interação entre as noções de limite, ilimitado e variação. A ideia de átomo, aquilo que não pode ser partido ou dividido, carrega consigo a noção de limite. O átomo é o sustentáculo das demais camadas do real, tanto a do *κόσμος*, quanto a do todo (*τὸ πᾶν*), por ser o limite de decomposição dos corpos. Tais corpúsculos indivisíveis são o lugar onde a corrupção encontra seu limite, ao tempo em que também são ilimitados em número, movendo-se no vazio ilimitado, e inapreensivelmente variados em suas formas.

Além disso, aqueles corpos que são indivisíveis e plenos, dos quais os compostos são formados, e nos quais eles se dissolvem, têm

252 Em grego: *διαφορὰς ποιεῖν*

253 Em latim: *sic a principiis ascendit motus et exit/ paulatim nostros ad sensus, ut moveantur/ illa quoque, in solis quae lumine cernere quimus/ nec quibus id faciant plagis apparet aperte.*

uma **variedade** de formas tal que o número **não pode ser concebido pelo espírito**. Pois não é possível que tantas diferenças surjam das mesmas formas em número **concebível**. E, para cada uma das formas, os átomos semelhantes são absolutamente **ilimitados** em número, porém, para as **diferenças** de formas, em número não absolutamente **ilimitado**, mas somente **inconcebível**²⁵⁴ (*Hdt.*, § 42).

Essa passagem é emblemática por conter referências aos limites cognitivos do homem em relação à variedade inumerável de formas atômicas e àquilo que pode ser designado como absolutamente ilimitado (*ἀπλῶς ἄπειροί*) independente da inteligência humana. Epicuro deixa entrever mais uma vez que suas teses sobre as camadas imperceptíveis do real são pautadas na experiência do homem em lidar com os fenômenos. A profusão de diferenças fenomênicas só poderia ser justificada por uma variedade inconcebível de formas inerentes aos elementos indivisíveis que compõem o real em sua camada fundamental. As formas atômicas, a despeito de sua imensa variedade, não são ilimitadas numericamente, caso contrário haveria átomos de tamanho perceptível, i.e., paradoxalmente capazes de emitirem simulacros atômicos. Por essa razão, o limite da variedade de formas atômicas é também o limite que distingue entre as camadas do real elementar e a do real cósmico (mundo dos compostos e dos fenômenos). Um átomo jamais poderia ser visto, pois é indivisível e, enquanto tal, incapaz de emitir as correntes de simulacros necessárias à percepção humana. Por outro lado, os átomos são caracterizados por Epicuro como ilimitados numericamente para poder sustentar a um só tempo a realidade cósmica dos corpos compostos e a realidade do todo infinito (*τὸ πᾶν ἄπειρόν*).

3.2.3 O nível do todo (*τὸ πᾶν*)

A noção de todo (*πᾶν*) exige, segundo Epicuro, que se anule qualquer representação imagética que teime em se opor à representação da totalidade do que há,

²⁵⁴ Em grego: Πρὸς τε τούτοις τὰ ἅτομα τῶν σωμάτων καὶ μεστά, ἐξ ὧν καὶ αἱ συγκρίσεις γίνονται καὶ εἰς ἃ διαλύονται, ἀπερίληπτά ἐστι ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων: οὐ γὰρ δυνατὸν γενέσθαι τὰς τοσαύτας διαφορὰς ἐκ τῶν αὐτῶν σχημάτων περιειλημμένων. καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχημάτισιν ἀπλῶς ἄπειροί εἰσιν αἱ ὁμοίαι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἀπλῶς ἄπειροί ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι.

pois imaginar algo para além dela é uma contradição nos termos. A noção de todo, assim, traz em seu âmago a noção de ilimitado (*ἀπειρῶν*).

O todo é ilimitado, pois aquilo que é limitado tem uma extremidade, e a extremidade se vê somente ao lado de outra coisa. Ora: o todo não se vê ao lado de outra coisa, e portanto não tendo extremidade não tem limite, e por não ter limite deve ser ilimitado e sem fim²⁵⁵ (*Hdt.*, § 41. Trad. modificada a partir da tradução de Gama Kury (2008)).

Epicuro explica, por meio de analogia com os corpos perceptíveis e suas limitações, que a extremidade de um corpo se manifesta apenas no confronto com outros, comparação impossível quando se considera a noção de *τὸ πᾶν*. Sendo desprovido de extremidades e limites, o todo é, portanto, ilimitado (*ἀπειρῶν*). Uma vez chegada à conclusão da ilimitação do todo, a ilimitação dos corpos constituintes se segue por necessidade. Não sendo os átomos ilimitados em número, acabariam por se dispersar no vazio geometricamente ilimitado e não haveria ocasião para os choques repulsivos ou uniões produtoras de corpos agregados²⁵⁶. Se fosse assim, a limitação do número dos átomos deixaria o *κόσμος* por justificar e faria do todo (*τὸ πᾶν*) um reino fantasmagórico e estéril.

O todo se explica fundamentalmente pela noção de *ἀπειρῶν* (ilimitado), não admitindo por sua natureza nem o limite nem a variação. Por não ter limites, não há nada além do todo (*τὸ πᾶν*) e, por isso, não há interação capaz de nele promover modificações, transformações ou variações de qualquer gênero. Sem mudanças, não sofre variação temporal e existe eternamente: “O todo sempre foi exatamente como é agora, e sempre será assim²⁵⁷” (*Hdt.*, § 39). As variações que ocorrem nas outras camadas do real

255 Em grego: *τὸ πᾶν ἀπειρόν ἐστι. τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει: τὸ δὲ ἄκρον παρ’ ἕτερόν τι θεωρεῖται: <τὸ δὲ πᾶν οὐ παρ’ ἕτερόν τι θεωρεῖται:> ὥστε οὐκ ἔχον ἄκρον πέρας οὐκ ἔχει: πέρας δὲ οὐκ ἔχον ἀπειρον ἂν εἶη καὶ οὐ πεπερασμένον.*

256 Cf. *Hdt.*, § 42

257 Em grego: *τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἶον νῦν ἐστι.*

não retiram ou acrescentam nada à camada τὸ πᾶν. O todo é imóvel, tanto em relação aos movimentos de geração e corrupção, pois sempre é o mesmo, quanto em relação ao deslocamento, pois nada pode lhe alterar.

Não há razão para se pensar que Epicuro negue a unidade do real. Pelo contrário, opera uma distinção teórica com a intenção, isto sim, de harmonizar numa perspectiva coesa os fenômenos com suas raízes produtoras. De acordo com o comentário de um discípulo epicurista chamado Apolodoro, Epicuro teria se voltado para a filosofia por não ter tido resposta dos mestres-escolas a respeito de seus questionamentos sobre o caos em Hesíodo²⁵⁸. Os mestres se resignavam à impossibilidade de atender a demanda de Epicuro na medida em que explicar o caos contradizia o sentido próprio da noção – dando ordem e sentido ao que é desordenado e sem finalidade. Por sua vez, ao particionar a realidade no pensamento, submetendo-a às noções de limite, ilimitado e variação, Epicuro estabelece o que há de caótico e o que há de ordenado na explicação do real. Ao fazê-lo, distingue os eventos necessários dos fortuitos e inscreve o poder dos homens como fator indispensável a se considerar na acertada compreensão do mundo.

3.3 A necessidade, o acaso e o poder do homem

Epicuro não faz uso uniforme dos termos τύχη (acaso) e ἀνάγκη (necessidade) em seus textos. Em cada contexto é possível perceber um sentido peculiar emprestado a essas noções. Não obstante, é possível operar as distinções cabíveis para uma interpretação coerente dos sentidos de τύχη e ἀνάγκη na filosofia de Epicuro. Via de regra, Epicuro põe a experiência do homem no mundo como ponto de partida dessa investigação. Em outras palavras, é a noção de παρ' ἡμᾶς (nosso poder) que atua como critério delimitador do que é designado como evento necessário e do que é designado como fruto da acidentalidade própria de acontecimentos casuais.

Os diferentes sentidos de necessidade e acaso nos textos de Epicuro podem ser resumidos como segue: *a)* Necessidade como princípio cosmológico, dividida em original e cósmica; *b)* necessidade lógica e, por fim, *c)* necessidade como destino. Por outro lado,

²⁵⁸ Cf. DL, X, 2

acaso pode ser entendido como *i.* fortuna (de uma perspectiva mítica); e como *ii.* evento espontâneo e, neste caso, como um aspecto da necessidade original.

É importante distinguir as esferas de atuação de necessidade, acaso e *παρ' ἡμᾶς* tendo como base o que foi exposto acima sobre as noções de limite, ilimitado e variação.

3.3.1 Necessidade (*ἀνάγκη*)

O sentido básico de *ἀνάγκη* é o de constrangimento, inclusive sob seu aspecto material. Por exemplo, de acordo com Hesíodo, *ἀνάγκη* é a força exercida pelo céu sobre as costas de Atlas²⁵⁹. Os laços sanguíneos também são compreendidos sob o signo da necessidade, bem como a condição dos homens forçados (*ἀναγκαῖος*) a trabalhar como escravos²⁶⁰. As exigências do pensamento, como as que se seguem dos princípios de identidade e não contradição são ditas *ὑπ'ἀνάγκη* (por necessidade). Vale destacar que o sentido de *ἀνάγκη* como destino ou fatalidade é uma exceção e se desenvolveu posteriormente²⁶¹. É quanto a esse sentido, sobretudo, que Epicuro e seus discípulos fazem frente, negando que à necessidade possa ser atribuída a responsabilidade das ações humanas. É no *κόσμος*, i.e., na camada dos corpos compostos, então, o lugar onde Epicuro defende haver limitações mais estreitas para a atuação da *ἀνάγκη*, visto que ao lado dela atuam também o acaso e o poder do homem (*παρ' ἡμᾶς*). Por isso, afirma Conche: “Epicuro não nega, de uma maneira geral, a necessidade, ele a limita” (1977, p. 80).

Sem privilegiar nem a ordem nem a desordem, o sentido geral que Epicuro dá à necessidade é o de uma força cega que gera e também destrói. Em sentido amplo, também pode ser entendida como define P. -M. Morel: “A necessidade não é nada mais que uma relação de forças mecânicas entre a resistência interna de um composto e a pressão do meio que lhe envolve” (2000, p. 14). Essa definição de Morel, em particular, deixa escapar o sentido lógico da necessidade e alguns desdobramentos da necessidade

259 “Atlas sustêm o amplo céu sob cruel coerção (*ἀνάγκης*)” (HESÍODO, *Teogonia*, v. 517)

260 Cf. HOMERO, *Odisseia*, 24, 205-210

261 Cf. CHANTRAINE, 1999, p. 83

como destino, no entanto apanha bem o sentido dado por Epicuro para a necessidade como princípio cosmológico.

a) Necessidade como princípio cosmológico

Ao olhar para o movimento regular dos céus, Epicuro não recorre a princípios ordenadores da φύσις. Nenhuma mente soberana ou alma do mundo é alçada à posição de recurso explicativo²⁶². Pelo contrário, a regularidade das revoluções dos astros é explicada via consideração da necessidade espontânea que originou os mundos (κόσμοι).

Cumpre-nos, portanto, admitir que a necessidade e a periodicidade dos movimentos celestes ocorrem segundo a inter-relação originária desses aglomerados de átomos na gênese do mundo²⁶³ (*Hdt*, § 77).

A explicação da regularidade dos deslocamentos dos corpos celestes é dada pela necessidade (ἀνάγκη) cósmica e é anteposta a todo o imaginário mítico. A necessidade que se observa nos movimentos celestes é produzida na ocasião da gênese do mundo: os átomos no vazio, levados pelo impulso cego da necessidade originária, são suficientes para produzir corpos compostos que se movimentam regularmente por força da necessidade. Em outras palavras, a necessidade original que atua no nível dos átomos para a produção dos corpos compostos se estende ao nível cósmico e constitui a explicação dos movimentos regulares dos corpos celestes. O cosmo, para Epicuro, não é fruto de uma ordenação racional como diziam os estoicos²⁶⁴, mas, diferentemente, é resultado da interação casual entre os corpos.

262 Diferente, por exemplo, da opinião de Sêneca que diz ser “supérfluo mostrar que uma tão grande obra (o mundo) não pode subsistir sem um guardião” (SÊNeca, *A Providência*, 1.1.2)

263 Em grego: ὅθεν δὴ κατὰ τὰς ἐξ ἀρχῆς ἐναπολήψεις τῶν συστροφῶν τούτων ἐν τῇ τοῦ κόσμου γενέσει δεῖ δοξάζειν καὶ τὴν ἀνάγκην ταύτην καὶ περίοδον συντελεῖσθαι.

264 Cf. DL, VII, 138.

Na *Carta a Pithocles*, ao elencar as possíveis causas dos movimentos dos astros, Epicuro coloca a influência da necessidade original como uma das alternativas explicativas para as revoluções dos corpos celestes:

Quanto a seus movimentos, não é impossível que eles se devam a uma revolução de todo o céu, ou se este é imóvel, então a uma revolução própria gerada pela **necessidade** (*ἀνάγκη*) desde a origem, no nascimento do mundo, quando eles se levantaram no céu (*Pith.*, § 92, trad. baseada em CONCHE (1977))²⁶⁵.

Para Epicuro, é possível afirmar que a necessidade atua desde a gênese dos mundos e que tem seu campo de influência estendido até ao movimento desses corpos celestes já consolidados. No entanto, diferente dos primeiros atomistas, Epicuro não usa a *ἀνάγκη* como um artifício a que possa recorrer para explicar qualquer dos eventos naturais²⁶⁶.

Epicuro estabelece, ainda, uma relação entre o infinito (*ἀπειρων*) e a diferença das formas dos mundos. Ao fazer isso, afirma que a *ἀνάγκη* não atua na determinação da igualdade dos mundos no tocante às suas formas. “O mundo e todos os corpos finitos (...) nasceram do infinito” (*Hdt.*, § 73) e “os mundos não têm necessariamente a mesma forma” (*ibd.*, § 74). A infinitude numérica dos átomos e a infinitude geométrica do vazio advogam a favor da ideia de que existem vários mundos, semelhantes e diferentes do mundo dos homens. A ideia de infinito permite conjecturar sobre a variedade das formas dos mundos e veta que seja necessário haver apenas o mundo dos homens²⁶⁷, ensejando também a possibilidade de pensar em um número infinito de mundos (*Pith.*, §

265 Em grego: τὰς τε κινήσεις αὐτῶν οὐκ ἀδύνατον μὲν γίνεσθαι κατὰ τὴν τοῦ ὅλου οὐρανοῦ δίνην, ἢ τούτου μὲν στάσιν, αὐτῶν δὲ δίνην κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου ἀνάγκην ἀπογεννηθεῖσαν ἐπ’ ἀνατολῆς.

266 Demócrito, por exemplo, segundo consta na doxografia de Diógenes Laércio, dizia que “tudo acontece por força da necessidade”. Em grego: πάντα τε κατ’ ἀνάγκην γίνεσθαι.

267 Os estoicos diziam que “O mundo é um só e finito. (...) Fora do cosmo difunde-se o vazio infinito, que é incorpóreo” (DL, VII, 140).

89) com grande variedade de formas. A variedade que o homem percebe em seu mundo é elevada ao grau máximo quando pensada em relação ao todo (πᾶν) infinito²⁶⁸.

Quanto à geração dos mundos, Epicuro rejeita a ideia dos primeiros atomistas de que um mundo nasce unicamente por força da necessidade. A crítica de Epicuro não exclui a atuação da necessidade na formação dos mundos, mas a descentraliza da explicação ao enfatizar a interação casual dos elementos, as “sementes apropriadas”, i.e., corpos compostos capazes de se consolidarem como um mundo e que afluem de outros mundos ou dos espaços entre eles.

E não se deve formar um só agregado ou um vórtice no vazio, no qual, de acordo com a opinião de alguns filósofos, o nascimento de um mundo é possível por **necessidade**, e também seu crescimento até colidir com outro, como afirma um dos filósofos chamados físicos. Com efeito isso contradiz os fenômenos (*Pith.*, § 90)²⁶⁹.

Epicuro acusa os físicos, provavelmente Leucipo e Demócrito, de defenderem uma teoria sobre a gênese do mundo que entra em conflito com os fenômenos. Em primeiro lugar, não é possível que um mundo passe a existir onde não havia nada, só “um espaço vasto perfeitamente límpido e vazio” (*Pith.*, § 89). Em segundo lugar, a ideia de um único vórtice turbilhonando no vazio não explica, em coerência com os fenômenos, como é possível a gênese de um mundo²⁷⁰. Para Epicuro, um mundo nasce de um mundo preexistente ou de um intermúndio. Vários agregados de átomos vão se articulando e deslocando-se ao acaso e, se bem articulados, podem participar da formação dos alicerces

268 Cf. DRN, II, 1048-1089.

269 Em grego: οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δῖνον ἐν ᾧ ἐνδέχεται κόσμον γίνεσθαι κενῷ κατὰ τὸ δοξαζόμενον **ἐξ ἀνάγκης** αὐξεσθαί τε, ἕως ἂν ἐτέρῳ προσκρούσῃ, καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησί τις: τοῦτο γὰρ μαχόμενόν ἐστι τοῖς φαινομένοις.

270 As críticas de Epicuro aos físicos no tocante à formação dos mundos parecem se basear em textos semelhantes a este: “Leucipo afirma que o todo é infinito e é em parte cheio e em parte vazio, e a estes ele dá o nome de elementos. Deles se formam os mundos infinitos, e neles os mundos se resolvem (...) os mundos se formam do seguinte modo: destacando-se do infinito, muitos corpos de toda espécie de figura vão para o grande vazio e, reunindo-se entre si, formam um único vórtice, no qual atritam-se uns aos outros, e movendo-se em círculos em todas as direções possíveis separam-se de modo a que os semelhantes se unam entre si” (DL, IX, 31).

do corpo de um mundo. Entretanto, apenas se os fundamentos desse corpo estiverem bem assentados é que podem suportar a grande quantidade de adjunções de corpos. Em caso contrário, desfaz-se a formação do mundo e tudo recomeça ao acaso. É assim, operando uma analogia com a arte da construção, que Epicuro, insatisfeito com a teoria atomista precedente, tenta harmonizar a explicação da gênese dos mundos com os fenômenos cujas causas podem ser conhecidas pelos homens. É com base na experiência do homem com os fenômenos *παρ' ἡμῶν* que Epicuro teoriza sobre a geração dos mundos e critica a ausência dessa base nas afirmações dos primeiros atomistas. Diógenes Laércio também compartilha da insatisfação que alimentou as críticas de Epicuro em relação a teoria de Leucipo: “Da mesma forma que o mundo nasce, assim cresce, decai e perece em decorrência de alguma necessidade, cuja qualidade (*ὁποία*) Leucipo não esclarece²⁷¹” (DL, IX, 33).

Epicuro, por outro lado, percebe limites para a abrangência da necessidade de acordo com os âmbitos em que ela atua. Como visto, a necessidade não é capaz de produzir igualdades de formas entre os mundos, tampouco entre os corpos em geral. Se um átomo, por exemplo, é de mesma forma que outro não é por causa da necessidade, mas é devido à relação entre a infinidade numérica dos átomos e a limitação do número de suas formas. No pensamento de Epicuro, a necessidade original se limita a um dos aspectos envolvidos na explicação da formação dos mundos e perde a onipotência a ela atribuída pelos primeiros físicos.

b) Necessidade como princípio lógico

O sentido básico da necessidade como princípio lógico é o de exigências para a correção do pensamento. O modo como Epicuro apresenta as teses atomistas é um exemplo de expressão da necessidade lógica, na medida em que são apresentadas

271 Em grego: “εἶναί τε ὡσπερ γενέσεις κόσμου, οὕτω καὶ αὐξήσεις καὶ φθίσεις καὶ φθοράς, κατὰ τινα ἀνάγκην, ἣν ὁποία ἐστὶν <οὐ> διασαφεῖ.”

sistematicamente de modo a que as afirmações precedentes fundamentem as posteriores. A afirmação de que os átomos têm “necessariamente (ἀναγκάσιον) a mesma velocidade”, por exemplo, decorre da tese atomista de que o vazio não oferece resistência ao deslocamento dos corpos.

À primeira vista, o sentido da necessidade lógica concebido pelos filósofos antigos parece estar restrito às abstrações e exigências do pensamento. Todavia, ela foi relacionada à ideia de destino e tópico de uma discussão de natureza ética entre epicuristas e megáricos²⁷² que se estendeu pelo mundo romano e foi assunto para autores como Cícero:

Agrada então a Diodoro somente poder acontecer aquilo que ou seja verdadeiro ou haja de ser verdadeiro. Esse ponto atinge esta questão: nada que não haja sido necessário acontece, e, tudo o que possa acontecer, isso ou já é ou haverá de ser; e não mais podem ser alteradas de verdadeiras em falsas estas coisas que haverão de ser, tanto quanto aquelas que foram feitas. Mas a imutabilidade nos fatos passados é evidente (...) (*Sobre o Destino*, 17)²⁷³

Os megáricos, representados por Diodoro nesse texto de Cícero, transpõem para o futuro a imutabilidade do passado, pois defendem a prática de qualificar, de antemão, eventos futuros como verdadeiros ou falsos. No passado, o impossível é identificado com o falso, restando ao que aconteceu a qualidade de verdadeiro. A mesma lógica se aplica quanto ao futuro: embora o homem não saiba o que acontecerá, sabe, no entanto, que o que acontecerá será verdadeiro, e o verdadeiro não pode vir a se tornar falso. Pensando assim, os megáricos defendem a ideia de um destino inflexível, produzido pela necessidade lógica do princípio de não contradição. Epicuro, em resposta, escreve um livro intitulado “*Contra os Megáricos*” (DL, X, 27). Apesar desse livro não ter sido

²⁷² Escola fundada por Euclides de Mégara (435-365 a.C), não confundir o fundador desta escola com o matemático de Alexandria.

²⁷³ Em latim: *Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut verum sit aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit, et, quicquid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa posse ea, quae futura, quam ea, quae facta sunt; sed in factis inmutabilitatem apparere (...)*

preservado, o título permite considerar a inclusão dos megáricos entre os alvos das críticas de Epicuro contra os defensores da necessidade absoluta²⁷⁴.

Epicuro discorda da posição dos megáricos porque sua filosofia parte do princípio do poder do homem deliberar e agir conforme se delibera. Se o futuro já estivesse determinado, não haveria razão para as tomadas de decisões nem para o esforço de percorrer o caminho de resultados mais frutuosos²⁷⁵. De acordo com Cícero, a opinião de Epicuro seria a de que “aqueles que dizem ser imutáveis as coisas que estejam para existir, e não poder o verdadeiro futuro converter-se em falso, não confirmam a necessidade do destino, mas só interpretam o sentido das palavras” (*Sobre o destino*, 20)²⁷⁶. Para Epicuro, o futuro é objeto de cálculo e reflexão, mas a natureza desse objeto de estudo não permite conclusões definitivas sobre o que acontecerá em cada caso, visto que o futuro, por um lado, não está determinado pela necessidade e, por outro, não está inteiramente em poder do homem. Uma das advertências pontuais de Epicuro ao seu discípulo Meneceu é a de que “devemos lembrar-nos de que **o futuro não é inteiramente nosso nem de todo não nosso** de tal maneira que não devemos esperar a sua realização de qualquer modo, nem que não se realize de modo algum” (*Men.*, § 127)²⁷⁷. As ações humanas, assim como as determinações naturais e elementos casuísticos, interferem na realização do porvir. Os acontecimentos futuros só são potencialmente verdadeiros ou falsos; até que aconteçam não se pode fazer mais do que meramente interpretar o sentido

274 Cf. SALEM, 1998, p. 63

275 Aristóteles, no *Sobre a Interpretação*, apresenta defesa semelhante: “Não podemos sustentar, todavia, que nem uma nem outra proposição seja verdadeira. Por exemplo, não podemos sustentar que um certo evento se realizará nem que não se realizará no futuro”, pois, se fosse possível, tudo estaria determinado necessariamente e “não haveria necessidade de deliberar ou ter cuidados se conjecturássemos que uma vez adotada uma particular linha de conduta, um certo resultado se seguiria e que, se não o fizéssemos, não se seguiria” (*Sobre a Interpretação*, IX, 18b1, 16-20 e 30-35)

276 *Nec ii, qui dicunt inmutabilia esse, quae futura sint, nec posse verum futurum convertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed verborum vim interpretantur.*

277 Em grego: Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον οὔτε ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

das palavras, pois só se pode dizer verdadeiro ou falso de proposições que correspondam à realidade²⁷⁸.

Sobretudo, Epicuro repudia a submissão e a apatia que resultam da concepção de destino inflexível. A filosofia de Epicuro está embasada na evidência da liberdade e responsabilidade dos homens e cuida para que o desejo e a esperança de modificá-los por meio do conhecimento jamais se ponha em dúvida. A manutenção da liberdade passa, por isso, pelo exercício filosófico de conhecer os limites do que é possível ao homem realizar a despeito da necessidade e do acaso. Epicuro escreve a Meneceu sobre o caminho mais seguro para a efetivação dos desejos produtores de bens, aqueles capazes de preparar o homem para enfrentar “sem hesitação as inevitáveis necessidades (ἀναγκαίως) da vida”²⁷⁹ (*Men.*, § 131). Entre eles estão os desejos (ἐπιθυμιῶν) necessários e sobre eles discorre Epicuro:

Dos desejos, alguns são naturais e necessários, outros são naturais e não-necessários; outros ainda, nem naturais nem necessários, devidos à opinião vazia. [Epicuro considera naturais e necessários os desejos que nos livram do sofrimento, como beber quando temos sede; naturais e não-necessários são os desejos que simplesmente fazem variar o prazer, sem remover o sofrimento, como os alimentos suntuosamente preparados; nem naturais nem necessários são os desejos por coroas e ereção de estátuas em honra da própria pessoa]. (MP, XXIX com adição do escólio de DL, X, 149)²⁸⁰.

278 Estas também são as conclusões de Aristóteles sobre o assunto, diz ele: “Por exemplo, uma batalha naval amanhã necessariamente ocorrerá ou amanhã não ocorrerá uma batalha naval. E assim, como a verdade das proposições consiste na correspondência com os fatos, fica claro, no caso de eventos nos quais se encontra contingência ou potencialidade em sentidos opostos, que as duas proposições contraditórias têm o mesmo caráter. (*Sobre a Interpretação*, IX, 19 a, 30-35)”

279 Em grego: πρὸς τὰς ἀναγκαίως τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον

280 Em grego: Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ <καὶ ἀναγκαῖαι: αἱ δὲ φυσικαὶ> καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι: αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτ’ ἀναγκαῖαι ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι. [φυσικὰς καὶ ἀναγκαίως ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τὰς ἀλγηδόνος ἀπολούσας, ὡς ποτὸν ἐπὶ δίψους: φυσικὰς δὲ οὐκ ἀναγκαίως δὲ τὰς ποικιλοῦσας μόνον τὴν ἡδονήν, μὴ ὑπεξαιρουμένας δὲ τὸ ἄλγημα, ὡς πολυτελεῖ σιτία: οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτ’ ἀναγκαίως, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις.]

Não surpreende que Epicuro tenha escrito sobre o modo como o homem lida com a necessidade (*ἀνάγκη*) em sua vida. Como todo corpo composto, o homem também depende de movimentos necessários para a realização e manutenção de sua natureza particular²⁸¹. Os desejos necessários são os ditames do corpo em direção à saciedade do que lhe falta. Se não satisfeitas, as faltas correspondentes a esses desejos podem levar o homem à morte. Por isso, todo desejo necessário é também um desejo natural. Apesar do domínio da necessidade sobre parte dos desejos humanos, a *ἀνάγκη* não determina inteiramente a que variedade de desejos os homens podem atender. Como consta no escólio de Laércio, os desejos humanos podem ser naturais, mas, também, não necessários (*οὐκ ἀναγκαίως*). Podem, por isso, prestar-se a variar (*ποικίλλειν*) os prazeres sem se ocupar exclusivamente com a remoção do sofrimento. Esses são os desejos apenas naturais, aqueles que, embora não impulsionados pela necessidade, não são prejudiciais à saúde do corpo quando se lhes dá vazão. Nos desejos naturais e necessários, bem como nos apenas naturais, o homem encontra um refúgio seguro contra os excessos, na medida em que naqueles necessários o limite do prazer almejado é a supressão da dor e naqueles desejos apenas naturais não se almeja a intensificação do prazer – cujo grau máximo foi atingido na supressão da dor – mas apenas a variação de prazeres antes sentidos. A necessidade figura nas considerações éticas de Epicuro como exigências do corpo que, se atendidas, preservam-no, um grito da carne em vista de sua manutenção. O limite do prazer é aquele que se obtêm via assentimento aos desejos necessários e naturais. Na vida humana, o limite do prazer coincide com o alcance da influência da necessidade sobre o corpo. A liberdade verdadeira (“*vera libertas*”. Us., 199), adquirida no serviço da filosofia, aponta para a possibilidade de desejar variar os prazeres, atividade a que não se seguem sofrimentos, mas que resulta no bem-estar do homem. No entanto, a liberdade humana ultrapassa, se desmedida, a verdadeira liberdade que se pode adquirir através do exercício filosófico. Incauto quanto aos limites dos desejos e ignorante a respeito do bem, o homem pode desejar que seus prazeres se intensifiquem ilimitadamente ou desejar ter

281 Cf. SILVA, 2003, p. 36.

prazer de onde prazer algum pode advir. O homem pode querer um prazer que não existe e esse desejo é gerado por suas opiniões infundadas. Ao buscar o irreal, o tolo deseja, a um só tempo, o que não é necessário e o que não é natural. Vive, assim, de acordo com suas vãs opiniões e distanciado da natureza.

Fica claro, a partir da compreensão da influência da necessidade sobre o corpo humano, que a *ἀνάγκη* nem sempre é vista com maus olhos por Epicuro, nem os epicuristas são inimigos da necessidade²⁸², mas que a atuação de *ἀνάγκη* serve de parâmetro para os objetos de desejo dos homens, haja vista que se pautando nos desejos necessários são capazes de viver segundo a natureza.

A necessidade não foi inteiramente negada por Epicuro, mas as compreensões que advogam o domínio total de *ἀνάγκη* sobre o cosmo e, portanto, sobre o homem, receberam duras críticas. De modo que a face da necessidade a qual Epicuro fez frente é a que se apresenta sobre a denominação de *εἰμαρμένη* (destino).

3.3.2 Sobre o destino

A noção de destino (*εἰμαρμένη*), de acordo com Epicuro, pode ser explicada como resultado da errônea interpretação do alcance da necessidade (*ἀνάγκη*). O erro está em considerar que a vida de cada homem e suas ações são inteiramente determinadas pela necessidade. Segundo o pensamento de Epicuro, considerar as ações humanas como elos de um único encadeamento causal que remete às origens do cosmo é o erro dos defensores da noção de destino.

Dentre as obras de Epicuro catalogadas por Diógenes Laércio²⁸³ é possível ler um título bem comum²⁸⁴ entre os filósofos do período helenístico: *Sobre o destino* (*Peri εἰμαρμένη*). O objetivo deste livro de Epicuro, apesar de não ter resistido às intempéries históricas, seguramente se diferenciava do objetivo da maioria dos títulos homônimos de

282 Como afirma Salem, os epicuristas não são “maníacos da contingência, os inimigos irredutíveis da noção mesma de necessidade” (SALEM, 1997, p. 158).

283 Cf. DL, X, 27.

284 Principalmente entre os estoicos, cf., DL, VII, 149.

outros autores. É possível inferir por meio da leitura da *Carta a Meneceu* que não se tratava de uma defesa, mas de uma crítica à ideia de destino. De acordo com Epicuro, o sábio proclama que “o destino, introduzido por alguns filósofos como senhor de tudo, é uma crença vã” (*Men.*, § 133). Não é imprudente afirmar que Epicuro esteja se referindo aqueles filósofos estoicos que concedem ao destino o senhorio sobre todas as coisas. Segundo Laércio, os estoicos Crísipo, Posidônio e Zenão dizem que “todas as coisas acontecem de acordo com o destino²⁸⁵” (DL, VII, 149). Mas, independentemente dos alvos da crítica, eram raros os gregos que à sua concepção de divindade não atrelavam a ideia de destino. Nem era apenas entre o vulgo que se podia identificar a crença de que o curso futuro das vidas humanas poderia ser revelado por meio de oráculos e mecanismos diversos²⁸⁶. Epicuro rejeita as práticas da adivinhação, juntamente a ideia de destino, negando qualquer influência das divindades sobre a vida humana²⁸⁷. Em seu livro intitulado de *Pequena Epítome*, Epicuro afirma que a “adivinhação não é real²⁸⁸” (DL, X, 135).

A adivinhação (μαντική) pressupõe a noção de εἰμαρμένη (destino) como fator determinante para os cursos das vidas, visto que apenas se o futuro está determinado de antemão é que se pode fazer previsões sobre eventos da vida humana. Pressuposição risível aos olhos do sábio, mas que Sêneca reverencia em *A Providência*: “O destino nos guia e a primeira hora dos recém-nascidos determina quanto tempo fica com cada qual. Uma causa depende de outra causa, o interminável encadeamento dos fatos arrasta consigo assuntos privados e públicos²⁸⁹” (5, 7). Nesse diálogo, Sêneca justifica a Lucílio o motivo dos homens bons sofrerem. A resposta depende da noção de destino e dos deuses

285 Em grego: καθ’ εἰμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι.

286 Cf. FINLEY, 2002. p. 121; De acordo com Laércio, “os estoicos (como Zenão e Crísipo) dizem que a adivinhação em todas as suas formas é real e substancial, se há realmente uma providência” (DL, VII, 149). No entanto, esta opinião não era unanimidade entre os estoicos.

287 Epicuro diz a respeito dos deuses: “O ser feliz e incorruptível não tem perturbações nem perturba outro ser; por isso é imune a movimentos de ira ou de gratidão, pois todo movimento desse tipo implica fraqueza” (MP, I).

288 Em grego: μαντική οὔσα ἀνύπαρκτος.

289 Em latim: *Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit* (*De Providentia*, 5, 7).

que testam os homens para torná-los melhores. Posto que o destino está traçado desde o nascimento, os praticantes da adivinhação a consideram factível. Entretanto, ao rejeitar a realidade da adivinhação, Epicuro também rejeita o destino e entende que o homem é motor e princípio de causas que se destacam do encadeamento causal de que fala Sêneca. Epicuro percebe uma separação entre o que é produto das relações causais fora do indivíduo e o que é produto dele mesmo.

Para entender como Epicuro distingue diversas cadeias causais, inclusive as que se radicam no homem como causa independente, é preciso entender porque a teoria atomista defendida por Epicuro é caracterizada como não-reducionista. Segundo Sedley (2003), o reducionismo pode ser entendido como “toda teoria que sustente que um conjunto de entidades é redutível a um grupo de entidades consideradas, de alguma maneira, mais fundamental” (p. 333). São chamadas de reducionistas as teorias que, por exemplo, afirmam que um estado mental qualquer é idêntico a um estado físico do cérebro. Um teórico reducionista, entre outros exemplos, entende que é viável decompor o fenômeno “água” aos seus elementos, considerando que a análise das moléculas formadas por um átomo de oxigênio e dois átomos de hidrogênio (H₂O) pode explicar totalmente e de modo mais fundamental a complexa experiência obtida com a água. Não é esse o caso da teoria atomista de Epicuro. No atomismo epicurista os corpos compostos têm qualidades (*συμπτώματα*) que os átomos singulares não possuem. Segundo Epicuro, “os átomos não têm nenhuma qualidade das coisas do mundo dos fenômenos, à exceção da forma, do peso, do tamanho e das propriedades necessariamente associadas à forma²⁹⁰” (*Hdt.*, § 54). Assim, as qualidades fenomênicas existem de um modo especial, pois não são “existentes por si mesmas”, como os átomos, nem “totalmente inexistentes” (*Hdt.*, § 68-69). De modo que, por exemplo, nada encontraria de substancial para a explicação da vontade humana aquele que a tentasse decompor em seus elementos constituintes. Como sentencia Sedley (2003): “Longe de ser redutíveis aos estados

290 Em grego: τὰς ἀτόμους νομιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματος συμφυῆ ἔστι.

atômicos, (as qualidades) não têm nenhuma existência ao nível microscópico. Eu concluo que Epicuro não é reducionista. Os acidentes são reais, mas irreduzivelmente diferentes dos estados atômicos” (p. 344). O que Sedley chama aqui de acidentes são as qualidades dos corpos, cuja existência resulta de agregações atômicas e às quais não se reduzem.

O anti-reducionismo de Epicuro aparece no contexto da relação entre o nível dos átomos/vazio e o nível cósmico: certas características dos corpos compostos, tais quais a capacidade de pensar²⁹¹, não podem ser explicadas lançando mão das propriedades intrínsecas aos átomos. De modo que também não se pode encontrar as causas diretas de qualidades como a volição humana nos átomos componentes do corpo do homem. Por outro lado, isso não impede que existam derivações causais que ascendam desde o nível dos átomos/vazio e justifiquem propriedades pertencentes aos corpos compostos. Derivações causais desse tipo são chamadas por Sedley de “causalidade ascendente” (2003, p. 346), enquanto que as cadeias causais produzidas no interior de um mesmo nível de realidade são chamadas de “causalidade horizontal” (2003, p. 345).

Epicuro compreende a ideia de causalidade sob a forma de múltiplas cadeias causais, tanto horizontalizadas quanto verticalizadas. É fundamental para a crítica de Epicuro aos que afirmam a realidade do destino a defesa da existência de certas cadeias causais que são produzidas pelo próprio homem e que interferem, de cima para baixo, no nível de realidade correspondente aos átomos e vazio. É por meio dessa causalidade descendente, do nível cósmico para o nível microfísico, que Epicuro justifica o poder do homem agir a partir de si mesmo, de modo independente. Lê-se no poema de Lucrecio que “tudo vem primeiro do espírito e da vontade e se dirige depois pelo corpo e pelos membros²⁹²” (*DRN*, II, 270-271). A vontade se configura como um acidente da alma ou da mente, natureza de segunda ordem, irreduzível ao nível dos átomos e, que como tal, pode produzir efeitos, por meio de novas e independentes cadeias causais, que influenciam os movimentos do corpo.

291 Ou, ainda, as cores, a vida, as virtudes etc.

292 Em latim: *ex animique voluntate id procedere primum, / inde dari porro per totum corpus et artus.*

A escuridão, a pobreza, a riqueza, as excelências, e, mais pertinente a este assunto, a liberdade²⁹³ são qualidades que emergem da relação entre os corpos. A liberdade, entendida no sentido de *παρ' ἡμᾶς*, embora seja uma qualidade accidental é uma evidência por meio da qual Epicuro explica a abrangência do alcance da necessidade no nível cósmico. É com base na noção de *παρ' ἡμᾶς* que diz Diógenes de Enoanda: “Se o destino é crido, toda a admoestação e censura são anulados e até o perverso <não poderá ser punido>²⁹⁴” (L-S, 20 G). A negação do destino é condição para que o homem seja considerado, efetivamente, causa de suas próprias ações e, por isso, responsável pelos seus atos. Disso é possível inferir que, para haver coerência com a evidência de *παρ' ἡμᾶς*, é preciso que se rejeite a ideia de uma única cadeia causal pela qual tudo acontece necessariamente.

O homem, a partir de si mesmo, pode desenvolver sua natureza, de modo a que suas ações não sejam embasadas na imediatidade dos impulsos necessários, mas que se baseiem em reflexões a respeito da melhor forma de agir – aquela que não resulta em dor.

A noção de destino, portanto, é fruto da hipótese segundo a qual não existem limites para a *ἀνάγκη* no interior do cosmo e de que ela atua sob a forma de um único encadeamento causal a que tudo se deve. Por outro lado, a necessidade, quando pensada de acordo com os parâmetros dos limites naturais e segundo as distintas direções da causalidade (dos átomos para os átomos; dos compostos para os compostos [causalidade horizontal]; dos átomos para os compostos e dos compostos para os átomos [causalidade vertical]) coexiste harmonicamente com o acaso e o poder do homem. A atuação limitada da necessidade do cosmo é a conclusão de Epicuro mediante a evidência de *παρ' ἡμᾶς*. O modo e a natureza da atuação de *τύχη* (acaso) também são estabelecidas segundo o mesmo critério.

293 Cf. *DRN*, I, 450-455

294 Em grego: *πιστευθείσης γὰρ εἰμαρμένης αἴρεται πᾶσα νουθεσ[ί]α καὶ ἐπιτείμησις καὶ οὐδὲ τοὺς πονηροὺς...*

3.3.3 Acaso (τύχη)

O acaso (τύχη) não é uma divindade, nem mesmo é uma causa incerta. Os argumentos utilizados por Epicuro para defender essas conclusões são que, primeiro, não há desordem na ação dos deuses e, segundo, que nada pode ser atribuído ao acaso, nem bem, nem mal.

Tampouco um homem sábio supõe que o acaso seja uma divindade, como crê a maioria, pois não há desordem nos atos dos deuses; nem supõe que seja uma causa, embora incerta, pois não crê que nenhum bem ou mal seja concedido por acaso aos homens de maneira a fazer a vida feliz, embora proporcione o ponto de partida de grandes bens e grandes males²⁹⁵ (*Men.* § 134).

Epicuro deixa transparecer nesse trecho da *Carta a Meneceu* que a principal característica do que acontece por acaso é a desordem (ἀτάκτως). Em consequência da desordem intrínseca aos eventos casuais, explicar um acontecimento qualquer remetendo-o à força do acaso só resulta na incerteza (ἀβέβαιος) da própria explicação. Por isso, o sábio nem mesmo supõe que τύχη seja uma causa. Tendo em vista a desordem e irregularidade atribuída ao acaso por Epicuro, pode-se dizer que a noção de acaso tem sentido oposto ao de necessidade (ἀνάγκη) na sua filosofia. Se por um lado à necessidade foi atribuída a causa da regularidade do movimento dos corpos celestes, por outro lado, ao acaso resta a constatação de que sua influência no mundo é marcada pela desordem e irregularidade de certos acontecimentos.

Quando se trata de comparar, ainda que brevemente, as noções de acaso e necessidade, convém explicar a afirmação de Duvernay: “necessidade e acaso têm estritamente o mesmo sentido” (1993, p. 108). Essa sentença não é falsa, mas sua aplicação não se estende à filosofia de Epicuro como um todo. É preciso distinguir qual o sentido de necessidade que se identifica com o de acaso, pois Epicuro aplica o termo

²⁹⁵ Em grego: τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνοντος ὁὐθέν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν ἄλλ’ οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι.

ἀνάγκη, assim como o termo *τύχη*, com sentidos diferentes a depender do contexto. Pode-se especificar, então, que essa sentença de Duvernoy significa que o termo *ἀνάγκη* enquanto princípio cosmológico, necessidade produtora dos mundos, é usado no mesmo contexto em que se usa o termo *τύχη* enquanto evento espontâneo ou automático²⁹⁶. As operações da necessidade original, desprovidas de intencionalidade e de finalidade, não são nitidamente distintas das operações do acaso, também isentas de qualquer *τέλος* ou ordem. De modo que, em relação à ausência de finalidade e ordenação, *τύχη* e *ἀνάγκη* tem o mesmo sentido: forças cegas que atuam independentemente de um princípio ordenador e que, por isso, não têm propósito algum na produção dos mundos.

Porém, no nível do *κόσμος*, acaso e necessidade não têm o mesmo sentido: “algumas coisas acontecem por necessidade (*ἀνάγκη*), outras por acaso (*τύχη*)” (*Men.*, § 133). Qualquer evento sobre o qual não se possa ponderar a respeito, vista a grande variedade dos resultados possíveis, é obra de *τύχη*. Vale mencionar também aqueles eventos que, apesar de serem passíveis de ponderação, não se tornam alvos da reflexão do homem por imprudência e ensejam nessa relação com o homem desarrazoado eventos que poderão vir a ser colocados na conta de *τύχη*. O acaso guarda o caráter desordenado e instável que tem na origem dos mundos, enquanto a necessidade, embora ainda permaneça sem finalidade, se destaca pela ordem e regularidade passíveis de ser inteligidas pelo homem. Não se pode fazer ciência sobre o que acontece por acaso, nem mesmo se trata de uma causa e nada pode ser efetivamente explicado fazendo-lhe referência. *τύχη* se trata, por isso, de um fator indicado por Epicuro em sua *φυσιολογία*, mas que tem os eventos que lhe são devidos reconhecidos por virem de um âmbito incognoscível.

A compreensão que os discípulos Lucrécio e Diógenes de Enoanda têm do acaso sob a forma do desvio dos átomos (*clinamen*) confirma a ideia de que acaso e

²⁹⁶ A bem da verdade, nas raras vezes que Epicuro fala do acaso nesse sentido ele utiliza o termo grego *autómaton*, cf. L-S 20, C.

necessidade têm, no nível cósmico, sentidos diferentes. O que acontece por acaso escapa ao constrangimento da necessidade.

Se todo movimento é solidário com outro e sempre um novo sai do antigo, segundo uma ordem determinada, se os elementos não fazem, pela sua declinação, qualquer princípio de movimento que quebre as leis do destino, de modo a que as causas não se sigam perpetuamente às causas, donde vem esta liberdade que têm os seres vivos (...)?²⁹⁷ (*DRN*, II, 251-256).

A ideia do desvio aleatório dos átomos, para além de toda a discussão sobre a pertinência da teoria do *clinamen* ao pensamento de Epicuro²⁹⁸, confirma a noção que os epicuristas tinham do acaso e como ela se contrapunha a ideia de destino. Lucrecio apresenta dois argumentos em sua exposição (*DRN*, II, 216,-293): primeiro, vincula a possibilidade da geração dos mundos aos desvios atômicos²⁹⁹. Depois, partindo da evidência da liberdade humana, estabelece que não haveria vontade livre se não houvesse o *clinamen*³⁰⁰. Apesar de se tratar de um movimento atômico e, portanto, acontecer no nível microfísico da realidade, sua caracterização como aleatório é conforme a noção de *τύχη* no nível do *κόσμος*. Segundo Lucrecio, a declinação acontece em “incerta precisão no tempo e incerta localização no espaço³⁰¹ (*DRN*, II, 220)”. Como visto, os acontecimentos casuais se destacam pelo seu caráter desordenado (*ἀτάκτως*) e incerto (*ἀβέβαιος*). Lucrecio descreve, assim, o *clinamen* como um movimento que acontece por acaso e, quanto a isso, Filodemo o adverte: é preciso mostrar que o *clinamen* não contradita nenhum fato evidente e não admiti-lo apenas “por causa do acaso e do nosso poder (*τὸ τυχερῶν καὶ τὸ παρ' ἡμᾶς*)” (L-S 18 G). Tanto o acaso quanto o poder do homem são fenômenos do nível cósmico e são os parâmetros que Lucrecio considera suficientes para a defesa da sua

297 Em latim: *Denique si semper motu conectitur omnis/ et vetere exoritur motus novus ordine certo/ nec declinando faciunt primordia motus/ principium quoddam, quod fati foedera rumpat./ ex infinito ne causam causa sequatur./ libera per terras unde haec animantibus exstat (...)?*

298 Cf. DUVERNOY, 1993, p. 112-113; SALEM, 1995, p. 71-72; MORAES, 1998, p. 72

299 Cf. *DRN*, II, 220-224

300 Cf. *DRN*, II, 255-264

301 Em latim: *incerto tempore ferme incertisque locis spatio.*

teoria. A pergunta sobre a origem da liberdade (v. 256) num mundo determinado pelo destino não sugere que a ação livre acontece segundo o acaso, mas que o acaso torna possível que uma ação tenha seu princípio a partir da vontade humana. Cumpre notar que Lucrécio parte da conclusão de seus oponentes estoicos, pressupondo a ideia de uma única cadeia causal, para depois argumentar contra ela com a teoria do *clinamen*. De modo que a menção às leis do destino que se rompem (“*fati foedera rumpat*” v. 254) é apenas um recurso utilizado por Lucrécio para reforçar seu argumento, pois nunca houve um destino que precisasse ter suas leis derrubadas pelo *clinamen* como condição para a liberdade humana. A liberdade experimentada pelo homem é, tanto no poema de Lucrécio como na filosofia de Epicuro, o critério usado para negar a ideia de destino.

O acaso é apresentado por Epicuro como motivo de resistência por parte do sábio: “estará armado contra o acaso³⁰²” (DL, X, 120) e a arma utilizada pelo sábio para lhe fazer frente é o raciocínio (*λογισμός*). Dessa afirmação de Epicuro se depreende que o acaso se insinua entre as lacunas deixadas pelo homem negligente no uso da razão. A cada vez que deixa de deliberar sobre seu curso de ação, o homem abre a guarda para o assalto de *τύχη*. Isso não significa que Epicuro entenda o acaso como ausência de deliberação, mas que essa ausência dá vazão à sua influência. De outro modo, o acaso atua também nos limites da cognoscibilidade humana, pois sobre o que não se pode absolutamente aplicar o instrumento do pensar se pode esperar qualquer coisa. A essa instabilidade, desordem e imponderabilidade de certos eventos Epicuro nomeia de *τύχη*. No *κόσμος* a identificação dos limites é a condição para encontrar o bem, a natureza ou o modo de ser de qualquer coisa. No entanto, quando se trata do que resulta do acaso não há como identificar seus limites, pois sua origem é desconhecida e o modo como se apresenta só é compreendido contingencialmente: assim como é poderia não ser. Por isso não se pode qualificar de bem nem de mal o que acontece por acaso, resta apenas a designação da variabilidade do que acontece dentro dos limites discerníveis do mundo ordenado. A diferença (*διαφορά*) e a variação (*παραλλαγή; ποικίλλειν*) são os termos pelos quais é possível aproximar-se do

302 Em grego: *τύχη τ' ἀντιτάξασθαι*

sentido de acaso na filosofia de Epicuro. É possível, assim, traçar uma analogia com as diferenças das figuras atômicas. Diz Epicuro que os átomos “semelhantes de cada figura são absolutamente infinitos, porém pelas diferenças (διαφοραῖς) de figuras não são absolutamente infinitos, apesar de serem ilimitados diante da capacidade de nossa mente³⁰³” (*Hdt.*, § 42). Assim como as figuras atômicas variam dentro de um número limitado de possibilidades, um evento casual também é variável segundo os limites do que é possível acontecer no mundo e, sobretudo, do mesmo modo que no caso das figuras atômicas, seus eventos são inapreensíveis à inteligência do homem. τύχη é o elemento imprevisível do mundo, que foge ao poder cognitivo do homem por ser sempre diferente. Por isso, Epicuro recomenda dele se resguardar por meio de práticas que tornem o homem destemido e preparado para as vicissitudes.

Em nenhum dos textos de Epicuro o termo τύχη foi usado com o sentido de destino determinado pela necessidade. O acaso aparece em seus textos como uma força a que o homem pode resistir. Longe de ser irresistível, a influência do acaso na vida do sábio só o acomete raramente, pois o uso do cálculo racional (λογισμός) é suficiente para manter afastadas as consequências nefastas de τύχη. Diz Epicuro que “Raramente o acaso (τύχη) prejudica um homem sábio, pois as coisas principais e fundamentais sempre foram governadas pelo raciocínio (λογισμός), e por todo o curso da vida o raciocínio as governa e governará³⁰⁴” (*MP*, XVI). Certas recomendações de Epicuro a seu discípulo Meneceu, como a prática de alimentar-se com simplicidade, têm a intenção de manter o sábio preparado e “destemido diante do acaso³⁰⁵” (*Men.*, § 131). Tal recomendação se baseia na ideia segundo a qual o acaso não produz bem ou mal, mas que apesar disso pode proporcionar “o ponto de partida de grandes bens e grandes males” (*Men.*, § 134). O raciocínio pode ser o motor de transformações de situações casuais, ainda neutras, em benefício para aquele que dele faz uso. Apesar disso, ainda que o bom uso da razão na

303 Em grego: και καθ' ἐκάστην δὲ σχημάτισιν ἀπλῶς ἄπειροί εἰσιν αἱ ὅμοιαι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἀπλῶς ἄπειροι ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι.

304 Em grego: Βραχέα σοφῶς τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς δίκνηκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικῆσει.

305 Em grego: καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους

escolha de um curso de ação resulte malogrado, o sábio considera essa ação superior àquela do tolo que alcança benefícios com sua tolice. “Ele crê que o infortúnio do sábio é melhor que a prosperidade do insensato, pois acha melhor numa ação humana o fracasso daquilo que é bem (καλός) escolhido que o sucesso por obra do acaso daquilo que é mal escolhido³⁰⁶” (*Men.*, § 135). A boa escolha é aquela que obedece aos limites e que, por isso, pode ser dita bela (καλός) em contraposição a ação desarrazoada, cometida ao acaso.

À instabilidade dos acontecimentos casuais Epicuro contrapõe o poder do raciocínio humano. Embora não se possa governar tudo por meio do λογισμός, é possível estabelecer limites que protegerão o sábio dos perigos sobre os quais não se pode refletir nem se preparar. É sobre o poder que o homem tem frente ao acaso e à necessidade, seus instrumentos de pensar e de agir, que trata o assunto do παρ' ἡμᾶς. O próximo e último tópico trata do lugar da referida noção na ética de Epicuro.

3.3.4 O lugar de παρ' ἡμᾶς na Ética de Epicuro

Após trabalhar os sentidos e aspectos da expressão παρ' ἡμᾶς, a sua importância para o conjunto do pensamento de Epicuro e mostrar o valor que essa noção tem para o confronto com o atomismo Pré-socrático, é indispensável relacioná-la às principais noções da ética de Epicuro. A ética epicurista investiga os limites dos bens e dos males e, como tal, se debruça sobre o que o homem pode fazer a partir de si mesmo ao se prevenir contra as investidas do acaso e da necessidade. Epicuro pensa a respeito do que o homem pode fazer por suas capacidades inerentes e sobre o que resulta da atualização desse potencial na ação humana. O resultado se traduz no exercício da sabedoria (φρόνησις), autarcia (αὐτάρκεια) e liberdade (ελευθερία).

O poder do homem ou “nosso poder” (παρ' ἡμᾶς) é o ponto de partida do pensamento de Epicuro. Παρ' ἡμᾶς sintetiza o que o homem pode realizar independentemente de constrangedoras causas extrínsecas ou de necessidades vitais intrínsecas, bem como designa o que ele consegue apreender da constante emissão de

306 Em grego: κρείττον εἶναι νομίζοντος εὐλογίστεως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν: βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθῆναι μὴ ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

simulacros que se desprendem dos corpos compostos nas mais diferentes condições. Remarca-se, sobretudo, que o homem tem o poder de agir como causa de si, responsável por suas ações, tem o poder de deliberar sobre quais ações perfazer e o poder de conhecer, efetivamente, a natureza circundante – condição para que possa deliberar sobre como agir.

O que o homem pode fazer é distinto do que acontece por acaso e por necessidade. Caso não fosse, haveria razão para o exercício filosófico, restando resignar-se ao fluxo dos acontecimentos. Não há nada mais distante do ensinamento ético de Epicuro do que a sujeição irrefletida às casualidades da vida. Fundamentalmente, a ética trata dos “fatos relacionados com a escolha e a rejeição³⁰⁷” (DL, X, 30). Para tanto, é preciso ter já estabelecido o potencial humano para escolher e rejeitar. A investigação em torno da escolha e recusa pressupõe o poder de conhecer, deliberar e agir responsabilmente. A busca pelo bem do homem exige a melhor escolha no momento oportuno e também requer o uso de instrumentos para a sua consecução. Um dos meios, alcançados via reflexão e prática, para realizar boas escolhas e oportunas recusas é a *αὐτάρκεια* (autossuficiência), visto que previne o homem de ser levado pelas contingências ou de ser iscado por males que parecem bens³⁰⁸.

A filosofia de Epicuro assume a tarefa de impulsionar o homem até a tomada de postura do *αὐτάρκτης* (o autossuficiente, que basta a si mesmo ou, ainda, aquele que tem em si o princípio de sua ação), que só se realiza mediante a compreensão do que ele efetivamente é capaz de fazer com independência. O homem não é autossuficiente quando deseja coisas irrealizáveis: imortalidade, divindade, prazeres ininterruptos, etc. Tais desejos surgem por falta de clareza sobre o limite de seu potencial. A autarcia é exercitada, por isso, a partir do saber a respeito do que é possível e do que não é possível satisfazer. A liberdade proveniente da autarcia está embasada no saber sobre os limites

307 Em grego: τὸ δὲ ἡθικὸν τὰ περὶ αἰρέσεως καὶ φυγῆς.

308 Cf. S.V., 16

do homem. Sabedor desses limites, jamais o indivíduo esclarecido se enreda, assujeitado, nas vãs opiniões da maioria.

Para que o projeto de viabilizar a autarcia e a liberdade aos homens através do discurso e exercício filosófico seja cabível, Epicuro identifica, previamente, os limites que separam os indivíduos do alcance constrangedor da necessidade e da instabilidade do acaso. Esses limites são traçados a partir da evidência do poder do homem, de modo que a influência do acaso e da necessidade se determinam pela observação do que o indivíduo é capaz de realizar. Percebe-se dois momentos distintos na investigação de Epicuro acerca da liberdade humana: o primeiro diz respeito apenas à possibilidade da liberdade e o segundo trata de dar conta da postura do sábio enquanto ser livre e autárquico. Quando o homem atesta que pode conhecer a φύσις e que suas ações, deliberadas ou não, são de sua inteira responsabilidade, alinha-se, então, a um programa cuja pretensão é a de proporcionar a autarcia e a verdadeira liberdade àqueles que se dispõem à atividade filosófica.

Tendo em vista o entendimento da distinção entre acaso, necessidade e *παρ' ἡμᾶς*, as noções de limite, ilimitado e variação são mobilizadas para a interpretação dos dizeres de Epicuro que encerram a *Carta a Meneceu*:

(133) Crê, então, Meneceu, que ninguém é superior a tal homem [i.e., o sábio]. Sua opinião em relação aos deuses é piedosa e ele se mostra sempre destemeroso diante da morte. Ele reflete intensamente sobre a finalidade da natureza e tem uma concepção clara de que **o limite dos bens** é fácil de se atingir e de se obter, e que aquele dos males é ou breve no tempo ou leve em intensidade. Finalmente ele <ri> de alguns que apresentam como o mestre de tudo <o destino, dizendo, ele, que algumas coisas são produzidas pela necessidade>, outras por acaso, e outras por **nosso poder**, porque para ele é evidente que a necessidade gera a irresponsabilidade e que o acaso é instável, porém **nosso poder** é sem mestre e a ele se ligam naturalmente a reprovação e o seu contrário [i.e. o elogio]. (134) Seria melhor, realmente, aceitar os mitos sobre os deuses do que aceitar ser o escravo do destino adotado pelos físicos, pois os mitos têm como se fosse impressa em si mesmos a esperança de que os deuses podem ceder às preces

e homenagens que lhes são prestadas, enquanto o destino dos físicos é uma necessidade inflexível. Tampouco um homem sábio supõe que o acaso seja uma divindade, como crê a maioria, pois não há desordem nos atos dos deuses; nem supõe que seja uma causa, embora incerta, pois não crê que nenhum bem ou mal seja concedido por acaso aos homens de maneira a fazer a vida feliz, embora proporcione o ponto de partida de grandes bens e grandes males³⁰⁹ (*Men.*, §§ 133-134 (trad. modificada com base em G. Kury (2008) e M. Conche (1977))).

Epicuro começa por elencar as conquistas do insuperável sábio: opina corretamente a respeito dos deuses, não teme a morte, compreende que o bem pode ser alcançado e que o mal pode ser suportado. Esses são também os elementos do quádruplo remédio (τετραφάρμακος³¹⁰) receitado por Epicuro nas quatro primeiras *Máximas Principais*. A primeira delas diz respeito à opinião de que os deuses não perturbam outro ser, pois não se iram ou se comovem agradecidos (“tudo isso é próprio à fraqueza³¹¹” (*MP*, I)). A segunda afirma que a “morte nada é em relação a nós³¹²” (*MP*, II) porque o que não se sente (ἀναισθητοῦν) não pode ser motivo de temores. A terceira diz que quando a dor não está presente o prazer atinge seu “limite (ὄρος)” (*MP*, III). A quarta máxima conclui a recomendação de Epicuro de forma a tranquilizar o homem quanto às dores: quanto mais aguda é uma dor, tanto menos dura na carne e, por outro lado,

309 Em grego: (133) Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρεῖττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσα δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἡ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς, τὴν δὲ ὑπὸ τινων δεσπότην εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἢ μὲν κατ’ ἀνάγκην γίγνεσθαι λέγοντος>, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ’ ἡμᾶς διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὄραν, τὸ δὲ παρ’ ἡμᾶς ἀδέσποτον, ὃ καὶ τὸ μεμπτόν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν (134) ἔπει κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν: ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην, τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνοντος ὁὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν ὁὐκ οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι.

310 O termo τετραφάρμακος não se encontra nos textos remanescentes de Epicuro, mas pode ser encontrado em textos de discípulos.

311 Em grego: ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.

312 Em grego: Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

aqueles dores resultantes de doenças prolongadas “permitem até uma preponderância do prazer sobre o sofrimento carnal³¹³” (*MP*, IV).

Dentre as quatro recomendações mencionadas, destacam-se as duas últimas por serem o resultado de uma expressa investigação acerca dos limites naturais dos prazeres e dores ou, como mencionado na citação da *Carta a Meneceu* § 133, os limites dos bens e dos males. Discernindo os limites, Epicuro pode determinar o modo como o homem se deve portar diante do prazer e da dor. Os desejos podem ser naturais e necessários, podem ser vazios, mas também apenas naturais³¹⁴, e o modo como o homem lida com os afetos depende também, como já se entrevê, da compreensão dos limites entre acaso, necessidade e *παρ' ἡμᾶς*. A investigação dos limites começa pela evidência do que o homem pode conhecer e fazer a partir de si de maneira deliberada. Depois dessas considerações é possível determinar o alcance da influência das outras forças naturais.

No cosmo, a atribuição de “ilimitado” é fruto de opiniões vazias. É preciso se resguardar dessas opiniões infundadas e compreender as bases da ética epicurista: à dor e ao prazer jamais cabe a qualificação de ilimitado. Epicuro busca identificar os limites da vida³¹⁵, pois a vida humana está no reino dos limites e, por isso, nele encontra a sua excelência. Do mesmo modo, necessidade e acaso atuam no interior de limites que resultam das interações corpóreas. Qualquer interpretação que estenda a atividade dessas forças indefinidamente, desconsidera o próprio homem como fator indispensável à compreensão delas.

Para Epicuro, a *ἀνάγκη* atua dentro de limites bem determinados e cognoscíveis. A investigação da natureza (*φυσιολογία*) permite concluir que a *ἀνάγκη* não submete a vida humana por inteiro, i.e., a necessidade não tem poder suficiente para que por ela se justifique a noção de destino (*εἰμαρμένη*). Epicuro restringe o alcance da necessidade a algumas coisas, tais quais certos desejos humanos que caso não sejam satisfeitos resultam na morte do indivíduo, necessidades lógicas inerentes à interpretação da *φύσις* e

313 Em grego: *πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἢ περὶ τὸ ἀλγοῦν*.

314 Cf. *Men.*, §127

315 Cf. *MP*, XXI

ao encadeamento de causas que regulam a harmonia do cosmo. No tocante ao homem, Epicuro afirma que “a necessidade é coisa má, mas não há necessidade nenhuma de viver com necessidade³¹⁶” (*S.V.*, 9)³¹⁷.

Por outro lado, os eventos que são atribuídos ao acaso não tem suas causas passíveis de serem conhecidas pelo *φυσιολόγος*³¹⁸. A rigor, nem se pode atribuir ao acaso o caráter de causa incerta (*ἀβέβαιον αἰτίαν*). O acaso escapa à compreensão humana e só pode ser delimitado por meio da investigação do que o homem é capaz de realizar como causa efetiva. É por meio da evidência do *παρ' ἡμᾶς* que se distingue a esfera de acontecimentos casuais e se delimita o poder da *ἀνάγκη*.

Tanto o acaso quanto a necessidade em vigência no cosmo se situam na esfera dos limites. A necessidade deve a regularidade com que atua à exata adequação aos limites que são possíveis aos homens conhecer. O acaso, entretanto, manifesta-se a cada vez de modo diferente, por isso não pode ser inteligido. Embora a variabilidade de *τύχη* não seja ilimitada, ela é inapreensível à mente humana. Em todo caso, Epicuro assegura o que o acaso não é: uma divindade. A interpretação mítica de *τύχη* entra em conflito com a ideia segundo a qual os deuses vivem distantes do mundo, felizes e tranquilos, sem em nada intervir na vida humana³¹⁹.

Entretanto, é a ideia de destino (*εἰμαρμένης*) a que Epicuro rechaça com mais vigor. Essa resistência aos defensores das teses sobre o *εἰμαρμένη* é enfatizada por meio da afirmação: melhor seria aceitar “os mitos sobre os deuses” (*Men.* § 134) do que se escravizar sob a ideia de destino dos físicos. Aceitar os mitos significa abdicar de uma das partes do *τετραφάρμακος*, i.e., aquela que diz respeito a não temer os deuses. De tal modo Epicuro entende os males trazidos pela hipótese da existência do destino que acha melhor desonrar os deuses com as falsas imagens do mito, e viver atemorizado pela iminência de intervenções divinas (segundo a deturpada interpretação mitológica), do

316 Em grego: *Κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ' οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετὰ ἀνάγκης.*

317 Tradução realizada por Silva e Murachco no prelo.

318 Aquele que estuda ou investiga a *φύσις*.

319 Cf. *Men.*, § 123

que aceitá-la como uma ideia que corresponda a efetiva manifestação da φύσις. Em outras palavras, assumir o potencial para a liberdade e autarcia dos homens é mais importante para Epicuro do que interpretar corretamente a natureza dos deuses.

Sendo assim, por meio da evidência do poder do homem é possível discernir os limites de ἀνάγκη por um lado e, por outro, pelo menos eliminar hipóteses falsas a respeito de τύχη. Embora o acaso seja incognoscível quanto a sua razão de ser, o homem pode lhe fazer frente por meio da deliberação sobre o que é possível conhecer e sobre o que é possível realizar a partir do que é conhecido.

Como visto no primeiro capítulo desta tese, a capacidade de deliberar é um dos aspectos que compõem o sentido de παρ' ἡμᾶς. Conhecidos os limites dos prazeres e das dores, o sábio pode deliberar a respeito do que escolher e rejeitar (αἰρέσεως καὶ φυγῆς³²⁰). A deliberação (προαίρεσιν) está em função da escolha mais afim ao útil ou conveniente (συμφέρον). A escolha é pautada pelo útil porque “em certas circunstâncias o bem é como um mal e o mal, inversamente, é como um bem” (*Men.*, § 130). Esse caráter dos bens e dos males relativo às circunstâncias exige o critério da conveniência para demarcar qual escolha tomar. O bem (ἀγαθός), na filosofia de Epicuro é o prazer (ἡδονή) enquanto a ausência de dor, tanto no corpo quanto na alma³²¹. O prazer é congênito à natureza do homem e em si mesmo pode ser dito o bem³²², mas dependendo das circunstâncias o prazer pode resultar em mal. Investigar o bem e suas manifestações é o mesmo que buscar o que o homem pode fazer no mundo. Por deliberar, o indivíduo pode rejeitar prazeres fortuitos que resultam em grandes dores. O cálculo em vista do prazer foi caracterizado por Epicuro como segue: “Às vezes passamos sobre muitos prazeres, por serem seguidos por um aborrecimento maior” (*Men.*, § 129)³²³. Tal exercício é o assunto

320 Cf. *Men.*, § 129

321 Cf. *Men.*, § 131

322 Cf. *ibid.*, § 129

323 Em grego: ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπηται. Na sequência da *Carta a Meneceu* Epicuro explica que embora o bem (i.e., o prazer (ἡδονή)) às vezes seja preterido em razão de dores futuras maiores, ele tem uma “natureza congênita conosco” (*Men.*, § 129), em busca dele o homem age e para ele pretende ir em todas as suas ações.

principal sobre o qual trata a ética epicurista, chamada também de “ciência do que deve ser escolhido e rejeitado” (DL, X, 30).

A deliberação sobre os afetos nocivos ou benéficos atesta o lugar do homem na efetivação dos processos naturais. Deliberar exercita o poder humano de persuadir (*πειστέον*) a natureza, como num diálogo entre a natureza do homem e a que o circunda.

Não se deve violentar a natureza, mas persuadi-la: nós a persuadiremos satisfazendo os desejos naturais e necessários, caso não causem danos, mas aos que causam danos, refutando-os arduamente³²⁴ (*S.V.*, 21).

A capacidade de calcular ou raciocinar, designada por Epicuro de *λογισμός*, é a ferramenta usada na deliberação. Com ela o homem pode evitar ser levado pelos descaminhos casuais e ter, assim, o domínio sobre seu curso de ação. Diz Epicuro:

Antecipei-me a ti, Fortuna, e bloqueei todas as brechas por onde poderias passar. E não vamos nos entregar como cativos teus ou de outrem em nenhuma circunstância; mas, quando for tempo de irmos, cuspiremos com desdém na vida e naqueles inutilmente apegados a ela. Deixaremos a vida com uma bela canção de triunfo por termos vivido bem³²⁵ (*S.V.*, 47).

Apesar de não poder conhecer o modo de manifestação do acaso, o homem pode conhecer a sua própria natureza e tomar as medidas cabíveis para evitar perder o poder que detém sobre si mesmo. Utilizando uma metáfora militar, Epicuro mostra a *τύχη* como o inimigo a respeito do qual se ignora a estratégia, mas que, não obstante, pode-se antecipar e tentar prever a ação. O campo de batalha é o próprio homem em lide com os afetos. A estratégia de Epicuro é baseada no potencial humano de administrar os afetos produtores de desejos de forma deliberada e, pelo manejo dos desejos, iniciar a busca por

324 Em grego: Οὐ βιαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πειστέον· πείσομεν δὲ τὰς ἀναγκαίας ἐπιθυμίας ἐκπληροῦντες, τὰς τε φυσικά; ἂν μὴ βλάπτωσι, τὰς δὲ βλαβεράς πικρῶς ἐλέγχοντες.

325 Em grego: Προκατείλημμαι σε, ὦ Τύχη, καὶ πᾶσαν σὴν παρείδουσιν ἐνέφραξα, καὶ οὔτε ἄλλη οὐδεμιᾶ περιστάσει δώσομεν ἑαυτοὺς ἐκδότους· ἀλλ' ὅταν ἡμᾶς τὸ χρεῶν ἐξάγη, μέγα προσπύσαντες τῷ ζῆν καὶ τοῖς μετὰ καλοῦ παιῶνος εὐ ἡμιν βεβίωται.

satisfazer somente aqueles que não resultam em dano. É por meio da deliberação e sua eficácia sobre a natureza circundante (περιέχον) que o homem manifesta o seu poder de agir a partir de si. Devido a essa potência de agir, toda a ação humana, quer resulte em bem ou em mal, é de sua inteira responsabilidade. O sábio assume para si a responsabilidade de suas escolhas, entendendo-as como livres a tal ponto que prefere que a escolha deliberada resulte frustrada do que obter um sucesso que não passou pelo crivo da deliberação³²⁶. A escolha, e com ela o poder humano que a condiciona, é mais importante para Epicuro do que o que dela resulta provisoriamente. Ainda que o prazer não seja obtido por uma escolha entre outras, o exercício de reflexão e prática se concretiza e os eventos decorrentes da escolha errônea entram novamente no cálculo sóbrio (νήφων λογισμὸς³²⁷) que orienta as ações do sábio. Epicuro exemplifica nas *Sentenças Vaticanas* o modelo simples de raciocínio que norteia o exercício da escolha: “Para todos os desejos é preciso colocar esta questão: **o que me advirá** caso se realize o que está sendo buscado segundo o meu desejo, e o que, se não se realizar?”³²⁸ (S.V. 71). O sábio se preocupa consigo mesmo, com a parte que lhe cabe ao fim do processo de satisfação do desejo acedido ou rejeitado. O produto do processo de escolha deve contribuir para a manutenção de sua autarcia e liberdade, sem as quais não pode nem mesmo voltar, de forma efetiva, à atividade de pensar a respeito das consequências de suas decisões.

O exercício da ἀντάρκεια prepara o sábio para a verdadeira liberdade: a ελευθερία³²⁹, a *vera libertas*³³⁰. Os afetos múltiplos, alimento dos desejos, são criteriosamente escolhidos em uma empreitada independente que pretende evitar toda a dor que não resulte em um prazer maior. Agir com autarcia é ter o princípio da ação em si mesmo³³¹ – bastar-se – e é uma das possibilidades do homem de acordo com o sentido de παρ' ἑμᾶς.

326 Cf. *Men.*, § 135

327 *Ibd.*, § 132

328 Em grego: Πρὸς πάσας τὰς ἐπιθυμίας προσακτέον τὸ ἐπερώτεμα τοῦτο· τί μοι γενήσεται ἂν τελεσθῇ τὸ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἐπιζητούμενον, καὶ τί ἂν μὴ τελεσθῇ;

329 Cf. *S.V.*, 77

330 “Deves ser servo da filosofia se pretendes obter a verdadeira liberdade” (Us., 199).

331 Cf. SILVA, 2003, p. 85

Se o homem não age com autarcia está sujeito a toda sorte de sofrimentos advindos de sua falta de deliberação em relação a que desejos atender. A responsabilidade pelos eventos que se sucedem a uma má escolha é atribuída ao indivíduo que assim agiu. Uma ação pode ser realizada sem deliberação, mas o indivíduo jamais está isento de responsabilidade.

A conduta do sábio autárquico se pauta na compreensão da natureza, efetiva apenas se houver a possibilidade do conhecimento. Munido com os instrumentos do saber, Epicuro distingue o que pode ser conhecido por meio dos sentidos daquilo que só pode ser inferido por meio de métodos gnosiológicos. É pela experiência direta com os fenômenos *παρ' ἡμῖν* – i.e., aqueles que podem ser confirmados pelos sentidos – que os métodos do saber são elaborados. O *παρ' ἡμᾶς* (o nosso poder), portanto, também se refere à possibilidade de conhecimento da natureza, indispensável para a conduta livre do sábio autárquico. Não fosse a possibilidade de conhecer a natureza, aplicando-se na atividade da *φυσιολογία*, restaria sem sentido qualquer tentativa de propor um diagnóstico da condição humana que servisse de fundamento para a elaboração de métodos e critérios em vista do alcance do bem.

Conhecer a natureza circundante e a própria natureza humana condiciona a ciência sobre o que o homem pode realizar ou não. Epicuro usa o termo grego *φρόνησις* para indicar essa sabedoria a respeito do “nosso poder” (*παρ' ἡμᾶς*). A sabedoria se manifesta na ciência do que deve ser escolhido ou rejeitado tendo em vista a satisfação dos desejos naturais e/ou necessários. Epicuro questiona se é possível desatrear as excelências (*ἀρεταί*), por um lado, da vida prazerosa, de outro. Tal questionamento é essencial para a elaboração do raciocínio em vista das escolhas ou recusas. A resposta é dada pela sabedoria (*φρόνησις*): “Ela ensina que não se pode levar uma vida agradável se não se vive com sabedoria, moderação e justiça, nem se pode levar uma vida sábia, moderada e justa se não se vive agradavelmente³³²” (*Men.*, § 132). Viver de forma

332 Em grego: *διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως: συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἔστιν ἀχώριστον.*

excelente é inseparável do prazer e não se pode separar a busca por prazer do conhecimento dos limites dos desejos, prazeres e dores. Pôr-se na busca pelo prazer exige a investigação do conjunto de potencialidades a que Epicuro chamou de *παρ' ἡμᾶς*. O homem excelente compreende os limites do que pode fazer no mundo e se debruça sobre a ciência do bem e de como o bem (*ἀγαθός*) pode ser alcançado pelos homens. O poder de conhecer a *φύσις*, de deliberar e agir como causa responsável é o ferramental necessário para alcançar o bem e evitar o mal. Dizer que o bem pode ser alcançado e a dor suportada é o mesmo que dizer que o homem pode se pôr no exercício da *φυσιολογία* e da prática que dela decorre, pois os resultados podem ser observados durante o processo de investigação filosófica:

Nas outras ocupações, com dificuldade o fruto chega ao amadurecimento, e na filosofia o agradável vem junto com o conhecimento, pois o gozo não vem depois do aprendizado; ao contrário, aprendizado e gozo vêm juntos³³³ (*S.V.*, 27).

Assumindo a postura de quem se sabe autor responsável por decisões, escolhas e recusas, o sábio toma posse da *ελευθερία* (liberdade), o maior fruto que resulta do exercício de quem compreende a si mesmo como autossuficiente para buscar a vida feliz (*μακάριος ζῆν*). “O maior fruto do bastar-se a si mesmo é a liberdade³³⁴” (*S.V.*, 77). A liberdade que nasce da autarcia é a liberdade do homem sábio que fecha deliberadamente as portas para a *τύχη* e zomba daqueles que dizem ser impossível escapar ao domínio da necessidade³³⁵.

O sábio, que investigou os limites do que pode conhecer e do que pode fazer deliberadamente enquanto causa responsável, enfrenta as inevitáveis necessidades da vida com altivez e autarcia, pois entende a dinâmica dos prazeres e das dores e não inventa desejos vazios que resultam em dor. A *φρόνησις* se aplica às escolhas e recusas,

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

334 Em grego: Τῆς αὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία.

335 Cf. *S.V.*, 40 – 41 e *Men.*, §133.

determinando-as e justificando-as com base no saldo positivo de prazer. Epicuro eleva a *φρόνησις* ao status de bem mais precioso da filosofia: “De tudo isso o princípio e o maior bem é a *φρόνησις*, por isso também o que a filosofia tem de mais precioso é a *φρόνησις*, da qual provêm todas as outras excelências³³⁶” (*Men.*, § 132). Para ser excelente ou virtuoso é preciso ser sábio, pois não se vive belamente, nem justamente, sem viver com sabedoria e, mais importante para o pensamento de Epicuro, não se pode ser sábio, e, portanto, viver belamente e justamente, se a vida não for vivida com prazer.

Assim, *παρ' ἡμᾶς* se inscreve na ciência epicurista do que deve ser escolhido e rejeitado como condição para se pensar o uso de instrumentos cognitivos como o *λογισμός* e os métodos gnosiológicos. Outrossim, sobretudo, *παρ' ἡμᾶς* é entendido como primeiro passo na investigação que conduz à *αὐτάρκεια* e a *ελευθερία*, sem os quais não se pode escolher o bem, nem compreender os limites que conduzem o homem para a felicidade. Portanto, para Epicuro, é insuperável o estado de quem assimila o *τετραφάμακον*, compreende que o bem pode ser alcançado e o mal suportado e que o destino (*εἰμαρμένη*) não interfere na escolha dos homens porque há limites que separam necessidade e acaso do “nosso poder”.

336 Em grego: *τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις: διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί.* Cf. SILVA, 2003, p. 74-75 para a polémica em torno dessa tradução.

CONCLUSÃO

A filosofia de Epicuro ganha notoriedade em relação às filosofias helenísticas ao enfatizar o poder do homem: o que pode conhecer e o que pode fazer. A crítica direcionada aos primeiros atomistas evidencia que Epicuro está ocupado com a coerência de seu pensamento e que a noção de *παρ' ἡμᾶς* se deve à harmonização das partes de sua filosofia. Em outras palavras, a consideração da experiência do homem no mundo é colocada por Epicuro como ponto de partida sem o qual cairia no mesmo erro dos atomistas Pré-socráticos quando negam a realidade dos fenômenos e atribuem tudo à onipotência da necessidade. As diferenças entre os atomismos de Epicuro e Demócrito podem ser compreendidas à luz da principal diferença entre suas filosofias – a noção de *παρ' ἡμᾶς*.

Os pesquisadores da ideia de liberdade no epicurismo inevitavelmente se deparam com a noção de *παρ' ἡμᾶς* nos textos remanescentes de Epicuro. Mas a teoria do *clinamen*, já mencionada aqui, apresentada pelo epicurista Lucrecio, ainda é alvo de uma maior quantidade de estudos e de maior influência na filosofia posterior. O *clinamen* é, sem dúvida, convidativo para quem se debruça sobre a investigação do sentido de liberdade na filosofia epicurista, mas pode ser motivo de frustração por não haver paralelos entre a teoria lucreciana e as referências feitas ao assunto da liberdade por Epicuro nos textos preservados.

Em contrapartida, a pesquisa a respeito da noção de *παρ' ἡμᾶς* encontra respaldo textual tanto em Epicuro quanto em seus discípulos. A noção pode ser pensada como delimitadora da forma da filosofia de Epicuro: a relação entre as partes que a compõem se evidencia por meio dela, bem como as distinções em relação ao atomismo precedente. Sobretudo, a pesquisa sobre *παρ' ἡμᾶς* também mostra o itinerário percorrido por Epicuro até a noção de *ελευθερία*: primeiro a constatação da possibilidade da ação livre, depois a argumentação anti-fatalista e, por último, a recomendação à autarcia e, fruto

dela, a liberdade. Por ela também é possível entender melhor as noções de acaso e necessidade, além de contribuir para a compreensão dos métodos gnosiológicos de Epicuro.

Nesta tese foi apresentado o sentido, aspectos e função da noção de *παρ' ἡμᾶς* na filosofia de Epicuro, enfatizando por meio dela a intenção do filósofo de dar ao atomismo Pré-socrático a coerência que lhe falta, inserindo-o como elemento de sua filosofia. O poder do homem é entendido como uma das bases do pensamento epicurista e se mostra como deliberação, causa responsável e capacidade efetivamente cognitiva, unindo *φυσιολογία* e ética num todo indissociável.

Os aspectos causal e deliberativo de um lado e o aspecto cognitivo de outro, compõem o sentido de *παρ' ἡμᾶς* no epicurismo e permitem compreender seus usos nos contextos em que aparece. Outros trabalhos sobre o tema da liberdade em Epicuro³³⁷ se concentram nos aspectos deliberativo e causal de *παρ' ἡμᾶς*, desprezando o aspecto cognitivo da noção. Este último aspecto é indispensável para a compreensão das críticas que Epicuro faz aos primeiros atomistas e se coaduna com a crítica ao necessitarismo de Demócrito de Abdera.

A delimitação das atuações das forças do acaso e da necessidade que, juntamente ao poder do homem, compõem as forças em interação no cosmo se presta a compreender a relação do homem com o ambiente que o cerca (*περιέχον*). As considerações sobre o modo como Epicuro se vale das noções de ilimitado, limite e variação para explicar as camadas do real, ou o modo como a natureza se realiza, são mobilizadas para a delimitação das noções de necessidade, acaso e *παρ' ἡμᾶς*.

O homem encontra no exercício da filosofia a radicalização de sua liberdade. Os poderes de ação livre e cognição atingem sua máxima realização na filosofia do Jardim. A constante atividade de investigação da natureza repercute no modo como o indivíduo lida consigo mesmo, posto que também é natureza. Torna-se cada vez mais senhor de si, conhecedor de onde pode fechar as portas ao acaso e de como pode escapar da influência

337 Tais como BOBZIEN (2000); O'KEEFE (2005); SEDLEY (1983).

da necessidade. Livra-se do temor dos deuses e da morte, afasta os afetos nocivos, distingue os desejos naturais e necessários dos vazios, sabe que as dores são suportáveis ou passageiras e confia plenamente que o prazer pode ser obtido por ser afim à natureza humana. Basta-se a si mesmo e confia na ajuda dos amigos. Vive longe da multidão insensata, é tranquilo, sábio e livre. Vive, portanto, como a imagem dos deuses pintada por Epicuro: “vive entre bens imortais” (*Men.* § 133). Tal é a verdadeira liberdade e ela começa na constatação de que o homem pode deliberar, agir como causa responsável e pode conhecer a natureza.

O princípio da sabedoria epicurista se pauta no saber sobre o que é possível e sobre o que não é possível realizar. Em outras palavras, a sabedoria de Epicuro é um saber sobre os limites do homem e os da natureza. Identificar os âmbitos em que a φύσις se mostra é fundamental para a compreensão do que é cabível ao homem investigar. As distinções entre Todo, o Cosmo e os átomos no vazio, bem como o que pode ser confirmado diretamente por via sensorial e o que apenas pode ser infirmado por meio dos métodos gnosiológicos de Epicuro, frutos da φυσιολογία, ensinam ao homem a dimensão de seus poderes. Toda a investigação natural resulta necessariamente no aperfeiçoamento ético e serve de base para a prática do sábio.

Até mesmo a possibilidade da φυσιολογία é garantida por παρ' ἡμᾶς. Não é difícil perceber que sem o poder para o conhecimento não há meios de se realizar qualquer investigação. A obra de Epicuro chamada *Cânnon*, de que temos notícia via Diógenes Laércio, por tratar dos critérios para o conhecimento, também está ancorada em παρ' ἡμᾶς. A filosofia de Epicuro como um todo depende da constatação do que pode o homem. Não surpreende que discípulos como *Filodemo* e *Metrodoro* tenham feito menção a παρ' ἡμᾶς nos textos que nos restaram. Epicuro também trata dessa noção em sua principal obra: *Περὶ φύσεως* (*Sobre a Natureza*). Além disso, menciona-a no fim da *Carta a Meneceu* como uma das preciosas descobertas de que se vale o sábio. A menção a παρ' ἡμᾶς se assemelha a um coroamento de sua investigação filosófica que volta, portanto, ao ponto de partida da caminhada do sábio em direção à liberdade verdadeira.

BIBLIOGRAFIA

- Fontes primárias

BIGNONE, E. *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1964.

BOLLACK, J. & WISMANN, H. *La lettre d'Épicure*. Paris: Les Editions de Minuit, 1971.

_____. & LAKS, A. *Épicure à Pythoclès*. Cahiers de Philologie, v. 3. Lille: Publications de l'Université de Lille III, 1978.

_____. *La pensée du plaisir, Épicure: textes moraux, commentaires*. Paris: Les Editions de Minuit, 1975.

CONCHE, M. *Épicure: lettres et maximes*. Paris: Éd. De Megare, 1977.

DIOGENES OF OINOANDA. *The Epicurean Inscription* (Abridged). Trad. Martin Ferguson Smith. Nápoles: Bibliopolis, 1992. Disponível em: <<http://epicurism.info/etexts/tei.html>> Acesso em: 25/09/2017.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Vol 2. Trad. R. Hicks. Cambridge: Harvard/Massachusetts University Press, 1925.

_____. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. M. da Gama Kury. Brasília: Ed. da UNB, 2008.

_____. *Vitae philosophorum*. Editado por Miroslav Marcovich. Kempten: Walter de Gruyter, 2008.

_____. *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi*. A cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Milão: Ed. Bompiani, 2006.

_____. *Vite dei Filosofi*. a cura de M. Gigante. Bari: Ed. Laterza, 1962.

_____. *Vidas de los filósofos Ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial: 2007.

_____. *Lives of Eminent Philosophers*. Editado por Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

EPICURO. *Antologia de textos*. In: Epicuro et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Lettres et maximes*. Trad. Octave Hamelin et Jean Salem. Paris: Librio-Flamarion, 2012.

_____. *Opere*. Introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti. Torino: Giulio Einaudi editore, 1960.

_____. *Opere*. A cura di Margherita Isanrdi Parente. Torino: Unione Tipografico-editrice torinese, 1974.

_____. *Obras*. Trad. Montserrat Jufresa. Barcelona: Altaya, 1995.

_____. *The works of Epicurus. The extant remains of the greek text translated by Cyril Bailey with an introduction by Irwin Edman*. Nova Iorque: The Limited Edition, 1947.

_____. *Obras Completas*. 2ª ed. Trad. José Vara. Madri: Edições Cátedra, 1996.

FILODEMO. *Agli amici di scuola*. Nápoles: Bibliopolis, 1988.

_____. *Memorie Epicuree*. Nápolis: Bibliopolis, 1997.

_____. *On the frank criticism*. Trad. David Konstan et al. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1998.

_____. *On the methods of inference*. Nápoles: Bibliopolis, 1978.

KOERTE, A. *Metrodori Epicurei Fragmenta collegit scriptoris incerti epicurei commentarium Moralem*. Leipzig: Aedibus B.G Teubneri, 1890.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers v. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LUCRÉCIO. *Da Natureza*. In: Epicuro et al. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *De La Naturazela*. Trad. Eduard Valentí Fiol. Barcelona: Ed. Bosch, 1976.

_____. *De la Nature*. Paris: Garnier, 1954.

USENER, H. *Epicurea*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1966.

_____. *Glossarium Epicureum*. A Cura de M. Gigante e W. Schmid. Roma: Edizioni Dell'Ateneo e Bizarr, 1977.

_____. *Epicurea*. Traduzione di Lidia Massa Positano. Padova: CEDAM - Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1969.

_____. *Epicurea*. Tradução e notas de Ilaria Ramelli. Milão: Edizione Bompiani, 2007.

WOTKE, K. & USENER, H. *Epikureische Spruchsammlung*. Wiener Studien für Klassische Philologie, 10, 1888, p. 175-201.

- **Fontes secundárias**

ARISTÓTELES. *Metafísica, ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, v. 2*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Órganon*. Trad. Edson Bini. Bauru – SP: EDIPRO, 2010.

_____. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Metafísica* (Livro I e II). Trad direta do grego por Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. *Poética*. Trad., comentários e índices de Eudoro de Souza. Seleção de Texto de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Col. Os Pensadores, v. 2).

_____. *Física I e II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2009.

_____. *Nicomachean Ethics*. Londres: Ed. Willian Heinemann, Cambridge, Massachusetts, Harvard University: Press, 1939.

BAKKER, F. A. *Epicurean Meteorology sources, method, scope and organization*. *Philosophia antiqua*, v. 142. Leiden; Boston: Brill, 2016.

BAUDRY, J. *Le problem de l'origine et de l'éternité du monde: dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*. Paris: Les Belle Lettres, 1931.

BAYLEY, C. *Epicurus, the extant remains*. Oxford: Clarendon Press, 1926

_____. *The Greek atomists and Epicurus*. Oxford: Clarendon Press, 1928.

BERGSON, H. L. *Extraits de Lucrèce, avec notes et une étude sur la poésie, la philosophie, la physique, le texte et la langue de Lucrèce*. 10 ed. Paris: De La Grave, s.d.

BIGNONE, E. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Florença, 1936.

- BOYANCÉ, P. *Lucrece et l'épicurisme*. Collection "Les grands penseurs" (dirigée par P.-M. Schuhl). Paris: PUF, 1963.
- BRUN, J. *O Epicurismo*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Epicure et les épicuriens*. P.U.F., Paris, 1978.
- CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. Trad. H. Rackham. Londres/Nova Iorque: William Heinemann/The Macmillan Co. 1914.
- _____. *Sobre o destino*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.
- _____. *De La Natura des Dieux*. Trad. Nouv., notes par C. Appuhn. Paris: Garnier, s.d.
- _____. *L'amitié*. Texte et trad.: M. Testard. Paris: Les Belles Lettres, 1952
- _____. *Les Devoirs*. Texte et trad.: M. Testard. Paris: Les Belles Lettres, 1965/70
- DEWITT, N. *St Paul and Epicurus*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1954.
- _____. *Epicurus and his philosophy*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1954.
- DIOGINI, I. *Lucrezio: le parole e le cose*. Bolonha: Ed. Pátron, 1988.
- DUVERNOY, J-F. *O Epicurismo e sua tradição antiga*. São Paulo: Zahar, 1990.
- ETIENNE, A; DOMINIC, O. *La philosophie épicurienne sur Pierre*. Friburgo/Paris: Édition Universitaires Fribourg Suisse/ Édition du Cerf Paris, 1996.
- FARRINGTON, B. *A doutrina de Epicuro*. Trad. de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- _____. *The faith of Epicurus*. Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1967.
- FESTUGIÈRE, A.-J. *Épicure et ses dieux*. Paris: Presses Universitaires de France, 1946.
- FINLEY, M. I. *Os Gregos antigos*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- FURLEY, D. J. *Two Studies in Greek Atomists*. Princeton: University Press, 1967.
- GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. (Orgs.). *Ler Epicuro e os epicuristas*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*. Paris: Les Belle Lettres, 1987.

GOLDSCHMIDT, V. *La Doctrine d'Epicure et le droit*. Paris: J. Vrin, 1977.

GRENE, D. & LATTIMORE, R. *The Complete Greek Tragedies of Aeschylus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.

GUAL, C. G. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

GUYAU, J. -M. *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1927.

HIPPOCRATES. *Works (I - VII)*. London: Harvard University Press, 1988.

JAEGER, W. **Paidéia, a Formação do Homem Grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, I. **Lógica**. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1992

KUNDERA, M. **A lentidão**. Trad. Maria Luiza Newlands da Silveira; Tereza Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LAKS, A. *Edition critique et commentée de la "Vie" d'Epicure das Diogène Laerce. Cahiers de Philologie, 1. Études sur l'épicurisme Antique. Publications de l'Université de Lille III*, 1976.

LEWIS. G. R. *Épicure et son école*. Paris: Gallimard, 1975.

MARX, K. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

MASI, F. G. *Epicuro e la filosofia della mente, il XXV libro dell'opera Sulla Natura*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006.

MEWALDT, J. **O Pensamento de Epicuro**. São Paulo: Íris, 1960.

MONDOLFO, R. **O homem na cultura antiga, a compreensão do sujeito humano na cultura antiga**. Trad. Luiz Caruso. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

_____. **O infinito no pensamento da antiguidade clássica.** Trad. Luiz Darós. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

MOREL, P.-M. *Démocrite et la recherche des causes.* Langres: Klincksieck, 1996.

_____. *Why the epicurean eph'hêmin is not to be proved.* In: Colóquio de Filosofia Antiga - A noção de “eph' hêmin” após Aristóteles. São Paulo: USP, 2010.

_____. **Épicure.** Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2013.

_____. *Atome et nécessité : Démocrite, Épicure, Lucrèce.* Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

NIZAN, P. *Les Matérialistes de l'Antiquité, Démocrite, Épicure, Lucrèce.* Paris: Éd. Sociales Internationales, 1938.

NUSSBAUM, M. *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics.* Princeton: Princeton University Press, 1994.

O'KEEFE, T. *Epicurus on Freedom.* Nova Iorque: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Epicurianism.* Durham: Acumen, 2010.

PARATORE, E. *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino.* Roma: Ed. Dell'Ateneo, 1960.

PESCE, D. *Introduzione a Epicuro.* Bari: Editori Laterza, 1981.

_____. *Saggio su Epicuro.* Bari: Editori Laterza, 1974.

PESSANHA, J. A. M. **As delícias do jardim.** In: *Ética.* São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 57-85.

PIGEAUD, J. *La Maladie de L'âme.* Paris: Les Belles Lettres, 1989.

PLATÃO. **As Leis, ou da legislação e Epinomis.** Trad. de Edson Bini. 2ª edição. Bauru, SP: Edipro, 2010.

_____. **A República.** 7. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLUTARQUE. *Du stoïcisme et l'epicurisme.* Trad. Ricard Didier; Apresentação e notas Jean Salem. Paris: Éditions Sand, 1996.

- _____. *Contre Colotes*. In: *Ouvres morales et ouvres diverses IV*. Paris: Manchete, 1970.
- QUEVEDO, F. *Defesa de Epicuro contra la común opinión*. Madrid: Tecnos, 1986.
- RIDDER, A. *L'idée de la mort en Grèce a l'époque classique*. Paris: Librairie Thorin et Fils, 1897.
- RISST, John. *Epicurus: an introduction*. Cambridge, University Press, 1972.
- ROBIN, Leon. *La pensée grecque*. Paris: Éditions Albin Michel, 1948. (Livre IV, *chapitre* II - *L'épicurism*, p 387-408).
- ROMILLY, J. *La Grèce antique a La découverte de la liberté*. Paris: LGF - Livre de Poche, 1989.
- SANTAYANA, G. *Three philosophical poets*. Cambridge: Harvard University Press, 1947.
- SALEM, J. *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*. Paris: J. Vrin. 1994.
- _____. *Lucrece et l'éthique: la mort n'est rien pour nous*. Paris: J. Vrin, 1997.
- _____. *Démocrite, Épicure, Lucrece: la vérité du minuscule*. Paris: Encre Marine, 1998.
- SENECA. *AD Lucilium Epistulae Morales*. Trad. Richard M. Gummere. Londres/Nova Iorque: William Heinemann / G. P. Putnam's Sons, 1925.
- _____. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 2^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Contre les professeurs*. Paris: Editions du Seuil, 2002.
- _____. *Against the Logicians*. Ed. e Trad. Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- SILVA, M. F. *Epicuro: Sabedoria e Jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. *Termos filosóficos de Epicuro*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.
- SILVESTRE, M. L. *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*. Nápoles: Lofredo Editore, 1985.

SOLOVINE, M. *Epicure, doctrine et maxims*. Paris: 1965.

_____. *Against the logicians*. Traduzido e editado por Richard Bett. Cambridge/Nova Iorque: Cambridge University Press, 2005.

STROZIER, R.M. *Epicurus and Hellenistic philosophy*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1985.

ULLMANN, R. *Epicuro: O filósofo da alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1966.

VOELKE, A-J. *La Philosophie comme thérapie de l'ame*. Friburgo: Editions Universitaires de Fribourg, 1993.

WARREN, J. *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. (Org.) *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Ana Ellias Pinheiro. Coimbra: CECH, 2009.

- **Dicionários e manuais**

BALAUDÉ, J.-F. *Le vocabulaire des Présocratiques*. Paris: Ellipses, 2011.

_____. *Le vocabulaire d'Épicure*. Paris: Ellipses, 2012.

BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I: Economie, parenté, société ; II: pouvoir, droit, religion*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

CHANTRAINE. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

GOBRY. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

LIDELL, H.G. & SCOTT, R. *Greek-English lexicon with a revised supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

PEREIRA, I. *Dicionário grego-português e português-grego*. Braga: Livraria A.I., 1998.

MURACHCO, H. *Língua grega, visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. 3ª edição. São Paulo/Petrópolis: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2007.

- **Artigos, capítulos, teses e dissertações**

ASMIS, E. *Epicurus' Scientific Method*. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 157. 1976. disponível em: <<http://orb.binghamton.edu/sagp/157>> acesso em: 07 de Agosto de 2017.

_____. *Epicurean Empiricism*. In: WARREN, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Nova Iorque/Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 84-104

BASTIDE, G. *L'esthétisme de Lucrèce*. *Les Études Philosophiques*, 2, abril-junho de 1967, p. 143-161.

BOBZIEN, S. *Did Epicurus discover the free will problem?* In: SEDLEY, D. (Org.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 287-337, 2000.

BULHÕES, I. C. *Tò Dikaión: Epicuro acerca do justo*. *Hypnos*, São Paulo, número 22, 1º semestre, 2009, p. 98-119.

BRÉSCIA, C. *Contributo allo studio linguistico dei testi epicurei*. *Athenaeum N.S.* 27, 1949, p. 281-298.

BROWN, E. *Politics and society*. In: WARREN, J. (Org.) *The Cambridge companion to epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F. *Le temps épicurien est-il atomique?* *Les Études Philosophiques*, 3, julho-setembro de 1980, p. 285-306.

CLAY, D. *A lost Epicurean Community*. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, volume 30 nº 2, 1989, p. 313-335

DIANO, C. *Epicuri Ethica*. *Aedibius Sansionanis*. Florença: 1966.

_____. *Épicure: la philosophie du plaisir et la société des amis*. *Les Études Philosophiques*, 2, abril-junho de 1967, p.173-186.

DI VONA, P. *Per una storia dell'epicureismo*. *La parola del passato*, 34, 1979, p. 313-320.

FERNÁNDEZ, E. M. *Acerca de una ética epicúreo-sartriana*. *Pensamiento*, 169, vol 43, 1987, p. 37-51.

FLACELIÈRE, R. *Les Épicuriens et l'amour*. *Revue des Études Grecques*, tome 67, fascicule 314-315, Janvier-juin 1954. pp. 69-81.

FREIRE, A. J. G. *A natureza da alma e o clinamen: ação e liberdade em Lucrecio*. 2014. p. 191, Tese (Doutorado em Filosofia) - UFRN, CCHLA, PPGFIL, Natal-RN, 2014.

GABAUDE, J-M. *Sur Epicure et l'epicurisme (I)*. *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 4, abril-maio de 1975, p. 11-17.

_____. *Le jeune Karl Marx, lecteur d'Epicure (II)*. *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 5, junho-julho de 1975, p. 01-11.

_____. *Sur Epicure et l'epicurisme (III)*. *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 6, agosto-setembro de 1975, p. 23-29.

_____. *Sur Epicure et l'epicurisme (IV)*. *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 1, outubro-novembro de 1975, p. 10-20.

_____. *Sur Epicure et l'epicurisme (V)*. *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 2, dezembro de 1975 - janeiro de 1976, p. 03-11.

_____. *Sur Epicure et l'epicurisme (VI)*. *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 3, fevereiro-março de 1976, p. 03-10.

_____. *Sur Epicure et l'epicurisme (VII)*. *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 4, abril-maio de 1976, p. 19-37.

GIESECKE, A. L. *Beyond the garden of Epicurus: the utopics of the ideal roman village*. *Utopian Studies*, Vol. 12 (2), 2001, p. 13-32.

GIGANDET, A. O conhecimento: princípios e métodos. In: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. (Orgs.). *Ler Epicuro e os epicuristas*. São Paulo: Loyola, 2011.

GIOVACCHINI, Julie. *Le refus épicurien de la définition*. *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, Paris: L. Vrin, 2003.

GOBRY, I. *La sagesse d'Epicure*. *Les Études Philosophiques*, 1, janeiro-março de 1976, p. 79-90.

KLEVE, K. *The Epicurean Isonomia and its Sceptical Refutation*. *Symbolae Osloenses*, Vol. 54, 1979, pp. 27-35.

_____. *Empiricism and Theology in Epicureanism*. *Symbolae Osloenses* 52, no. 1, 1977, p. 39-51.

MAURICE, P. *Epicureanism and the atomic swerve*. *Symbolae Osloenses*. 50, LXI, 1986, p. 77-98.

- MOREAU, J. *Le mécanisme épicurien et l'ordre de la nature. Les Études Philosophiques*, 4, octobre-décembre de 1975, p. 467-486.
- MOREL, P.-M. *Le Timée, Démocrite et la nécessité*. In: DIXAUT, Monique; BRANCACCI, Aldo. *Platon, Source des présocratiques exploration*. Paris: J. Vrin, 2002.
- ROCHA, E. S. **A morte pode ser conhecida: percurso em torno da compreensão da mortalidade na filosofia de Epicuro**. 2011. 162 p. Tese (Doutorado em Filosofia). UFRN, CCHLA, PPGFIL, Natal, 2011.
- RENAULT, A. *Épicure et le problème de l'être. Les Études Philosophiques*, 4, octobre-décembre de 1975, p. 435-465
- RODIS-LEWIS, G. *Nature et civilisation dans l'épicurisme. Les Études Philosophiques*, 4, octobre-décembre de 1975, p. 415-433.
- ROSENBAUN, S. *Epicurus and annihilation. The philosophical Quarterly*, vol.39, 154, janeiro de 1989, p. 81-90.
- SALEM, J. « *Commentaire de la lettre d'Épicure à Hérodote* ». *Cahiers de Philosophie ancienne* n° 9. Bruxelles: Editions Ousia, 1993.
- _____. « *Commentaire de la lettre d'Épicure a Ménécée* ». *Revue philosophique*, 3, julho-setembro, 1993, pag. 513-549.
- SEDLEY, D. *Epicurus refutation of determinism. Sydzetesis, Studi sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*. Nápoles: 1983, p. 11-51.
- _____. *Epicurean Anti-Reductionism. Matter and Metaphysics*, Barnes, J.; Mignucci, M. (Ed.). Nápoles, Bibliopolis, 1988
- _____. *L'anti-réductionnisme épicurien*. Trad. DAO, A. & MORANT, C. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, Paris: J. Vrin, 2003, p. 321-359.
- _____. *Epicurus and his professional rivals*. In J. Bollack and A. Lacks (eds.), *Etudes sur l'Epicurisme antique*. Ed. Lille, 1976, p. 121-159.
- SILVA, M. F. Epicuro a morte como perda da subjetividade. *Revista Princípios*, UFRN, v.2, n. 3, julho-dezembro de 1995, 140-146.
- _____. A Compreensão de *Physis* no Pensamento de Epicuro. *Ítaca Cadernos de Pós-Graduação*, v. 1, n.1, 1995, p. 109-116.

_____. A noção Epicúrea de *Eustathéia* e a *tèchne hé ietriké*. **Revista Princípios UFRN**, v. 5, n. 6, 1998, p. 14-154.

_____. O éthos do equilíbrio ou do exercício da sabedoria. **Kleos-Revista de Filosofia Antiga**. 1ª ed. Rio de Janeiro: 2000, v. 4, p. 183-188.

_____. *Lógos peri hédoné*. **Hodos Estudos de Cultura Clássica**, v. 1, n. 1, 2000, p. 9-25.

_____. **Amizade, Prazer e Filosofia**. In: BAUCHWITZ, O. F. (Org.). *Café Filosófico*. Natal: Argos, 2001, v. 1, p. 131-136.

_____. Sedução e persuasão: os “deliciosos” perigos da sofística. **Cadernos do CEDES (UNICAMP)**, Campinas, v. 64, 2004.

_____. **Acerca de uma Ética do Agradável**. In: SILVA, M. F. (Org.). *Café Filosófico*. 1ª ed. Natal: EDUFRN, 2005, v. 3, p. 47-64.

_____. **Demócrito Esquecido**. In: BEZERRA, C. C. (Org.). *ANAIS do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos - Ontologia e Liberdade*. 1ª ed. Aracaju: UFS, 2006, v. 1, p. 74-80.

_____. **Epicuro e a *φυσιολογία***. In: BONACCINI, J. A.; MEDEIROS, M. P. N.; SILVA, M. F.; BAUCHWITZ, O. F. (Orgs.). *Metafísica História e Problemas*. 1ª ed. Natal: EDUFRN, 2006, v. 1, p. 219-230.

_____. **Do equilíbrio do corpo, ou de como o corpo é pensado enquanto questão filosófica**. In: PEIXOTO, M. C. D. (Org.). *Saúde do homem e da cidade na antiguidade greco-romana*. 1ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2007, v. 1, p. 189-198.

_____. **O atomismo antigo e o legado de Parmênides**. In: SANTORO, F.; CAIRUS, H. F.; RIBEIRO, T. O. (Org.). *Parmênides 1: acerca do poema de Parmênides*. 1ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2009, v. 1, p. 165-174.

_____. **Sabedoria e saúde do corpo em Epicuro**. In: PEIXOTO, M. C. D. (Org.). *A saúde dos antigos: reflexões gregas e romanas*. 1ª ed. São Paulo: Loyola, 2009, v. 1, p. 153-162.

_____. ***Lathe Bíosas: autárkeia, libertà e amicizia in Epicuro***. In: CORNELLI, G.; CASERTANO, G. (Org.). *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*. 1ª ed. Nápoles: Loffredo Editore, 2010, v. 1, p. 163-174.

_____. Alma e movimento, ou sobre a *physiologia* da alma. **Perspectiva Filosófica (UFPE)**, v. 2, p. 167-176, 2010.

_____. **Sensações, impressões, projeções: as afecções do pensamento.** In: CONTE, J.; BAUCHWITZ, O. F. (Org.). *O que é Metafísica: atas do III Colóquio internacional de metafísica.* 1ª ed. Natal: Edufrn, 2011, v.1, p. 261-266.

_____. **Pensamento e imagem na Carta a Heródoto de Epicuro.** In: MARQUES, M. P. *Teorias da Imagem na Antiguidade.* São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Prazer e vida feliz em Epicuro.** In: COSTA, A. A.; HADAD, A. B.; AZAR FILHO, C. M. (Orgs.). *Filosofia e Prazer diálogos com a tradição hedonista.* 1ed. Seropédica: Edur, 2012, v.1, p. 87-92.

_____. **Um Banquete Frugal: a Influência Socrático-Platônica em Epicuro.** *Revista ARCHAI.* As origens do pensamento ocidental, v. 9, 2012, p. 117-122.

_____. **Câmara Cascudo em defesa de Epicuro.** In: Maria de Fátima Silva; Maria das Graças de Moraes Augusto (Orgs.). *A recepção dos Clássicos em Portugal e no Brasil.* Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. s.d. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316.2/37039>> Acesso em: 09 de outubro de 2019.

SMITH, M.F. *Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered.* *American Journal of Archaeology*, Vol. 74, nº1, Jan., 1970, p. 51-72.

SPINELLI, M. **De Narciso a Epicuro: do emergir ao resgate da individualidade.** *Hypnos*, nº 25, São Paulo, 2010, p. 194-210.

SURTZ, E. L. *Epicurus in utopia.* *ELH*, vol. 16, 2, junho de 1949, p. 89-103.

ULLMANN, R. **A teologia de Epicuro.** *Textos de cultura clássica*, 2, 1987.

VANDER WAERDT, P. *The Justice of the Epicurean Wise Man.* *Classical Quarterly*, n.s. 37, 1987, p. 402-22.

VIANNA, S. **Sobre o epicurismo e suas origens.** *Kriterion*, 65, janeiro-dezembro 1965, p. 47-64.